Old Testament 205610 Bible
Author Hirsch, Samson Raphael (tr.) Comment.(O.T.)
Coll.
H.
Title Der Pentateuch. Vol.1

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU

Bible
Comment. (O.T.)
Coll.
H.

חמשה

חומשי תורה

חלק א׳

ספר בראשית.

מתורגם ומבואר

מאת

הגאון כמהור״ר שמשון בן כמהור״ר רפאל הירש פ״פ זלה״ה.
היה שומר משמרה הקדש בק״ק עדת ישורון בפ״פ דמ׳ יע״א.

מהדורא ו׳

205610
11:9:26

פראנקפורט דמיין.
פערלאג פאן י׳ קויפפמאנן.
שנת תר״פ לפ״ק.

Der

Pentateuch.

Übersetzt und erläutert

von

Samson Raphael Hirsch,

Rabbiner der Syn.-Gem. „Israelitische Religionsgemeinschaft" zu Frankfurt a. M.

Erster Teil: Die Genesis.

Sechste Auflage.

Frankfurt am Main.

Verlag von J. Kauffmann.

1920.

Druck von M. Lehrberger & Co., Frankfurt a. M.

Vorwort.

Einen Beitrag zum Verständnis des „Buches der Bücher" zu liefern ist ein an sich so hohes Ziel, daß selbst eine begabtere Kraft als diejenige ist, die mit dieser Übersetzung und Erklärung des Pentateuchs ihre Gabe auf den Geistes-Altar ihres Volkes niederlegen möchte, in einem diese Gabe begleitenden Worte sich beschränken dürfte, nur das Ziel anzudeuten, dessen Erreichung ihr vorgeschwebt, ohne auch nur entfernt ein Urteil über das etwaige Maß des Gelingens zu wagen.

Den biblischen Text aus sich selber zu erklären; diese Erklärung aus dem Wortausdruck in allen seinen Nuancen zu schöpfen; die Bedeutung der Worte aus dem in dem überlieferten Schrifttum vorliegenden Sprachschatz zu ergründen; an der Hand dieser linguistischen Forschungen und den halachischen und agadischen Überlieferungen derselben nationalen Vergangenheit, aus deren Händen uns der biblische Text überkommen, die Wahrheiten zu schöpfen und darzustellen, aus welchen sich die jüdische Welt- und Lebensanschauung erbaut, und die für alle Zeiten die Normen des jüdischen Lebens bilden: das war das angestrebte Ziel.

Und wenn dieses Ziel nicht ganz verfehlt, wenn damit auch nur ein kleiner Beitrag zu der Erkenntnis geliefert worden sein möge, welch ein durchaus einheitlicher Geist die Schrift des göttlichen Wortes durchwehe, und wie dieser Geist nicht ein Geist antiquierter Vergangenheit, wie vielmehr sein die lebendigste Gegenwart und die Zukunfthoffnung alles Strebens der Menschheit sei, so hat der Verfasser nicht vergebens sich versucht. Mögen einst begabtere Kräfte vollenden, was bei der Größe des angestrebten Zieles nie erschöpfend gelungen sein kann, und möge die Gottesschrift immer mehr werden, wozu der Vater der Menschheit sie unsern Händen anvertraut: eine Saat des Lichtes und der Erkenntnis für alle, die mit Ernst aus ihr schöpfen!

Eine nähere Darstellung des Systems linguistischer Forschung, das diesen Erklärungen zugrunde liegt, bleibt einer späteren Zeit vorbehalten. Das Prinzip der Lautverwandtschaft, auf dem es beruht, ist in der hebr. Sprache so augenfällig, und die sprachlichen Tatsachen, aus welchen eine jede etymologische Annahme des Kommentars erwachsen, sind überall zu deren Begründung so ausführlich gegeben, daß für den denkenden Leser das System seine Rechtfertigung in sich selber tragen dürfte.

Der Kommentar zur Genesis, der hiermit zuerst erscheint, ist zunächst aus Vorlesungen entstanden, die der Verfasser eine Reihe von Jahren über dieses Buch

gehalten, und die aufmerksame Zuhörer nachzuschreiben so freundlich waren. Der späteren Bearbeitung lagen diese Aufzeichnungen zugrunde und ist diese Entstehungsart nicht ganz ohne Einfluß auf die Form geblieben.

Wiederholungen sind absichtlich nicht vermieden, um jeder Textesstelle das zur Erläuterung Notwendige möglichst vollständig beizugeben.

Einige Exkurse kommen den Kommentaren der folgenden Teile zu Gute, wie denn der Kommentar zur Genesis überhaupt auch die genetische Grundlage für die Erörterung der folgenden Bücher bildet.

Übersetzung und Kommentar zum Exodus dürfen binnen Jahresfrist vollendet sein und so, wenn Gott Leben und Kraft verleiht, in ununterbrochener Folge auch die folgenden Bücher erscheinen.

ויהי נועם ד׳ אלקינו עלינו יפועל ידינו ירצה!

Frankfurt a. M., im Adar I. 5627.

Der Verfasser.

Vorbemerkung

zur zweiten Auflage des ersten Teiles.

Der erste Teil dieser Pentateuch-Ausgabe war in einer kleineren Auflage als die folgenden Teile erschienen, und machte sich daher bereits das Bedürfnis zu einer neuen Auflage dieses ersten Teiles fühlbar. Dies gab Veranlassung, denselben einer gründlichen Durchsicht zu unterziehen und ist diese zweite Auflage des ersten Teils ein im Wesentlichen unveränderter, jedoch mehrfach verbesserter und berichtigter Abdruck.

Mögen Übersetzung und Kommentar fortfahren sich als nicht ganz unwillkommenen Beitrag zur Förderung des Verständnisses des Buches der Bücher zu erweisen und immer mehr Geister und Gemüter zum Quell aller Erkenntnis und Veredlung geleiten.

Frankfurt a. M., im Ijar 5643.

Der Verfasser.

ספר

בראשית

בראשית א

Kap. 1. 1. Von Anfang hat Gott den Himmel und die Erde erschaffen.

א 1. בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת
ט הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ׃

Kap. 1. V. 1. בראשית ברא אלקי׳. Die Lautverwandtschaft mit רעש und רחש, wovon das Eine eine Ortsbewegung und das Andere eine innere Bewegung bedeutet, lehrt, daß wir ראש als den Sitz der Bewegung, als dasjenige Organ zu begreifen haben, von welchem alle äußere und innere Bewegung den Ausgang nimmt. Daher heißt ראשית: der Anfang einer Bewegung, der zeitliche Anfang, nie der räumliche. Der räumliche Anfang heißt wie das Ende קצה; es sind eben die beiden Endpunkte einer Ausdehnung, die, je nachdem man seinen Standpunkt nimmt, Anfang oder Ende sein können. בראשית וגו׳ heißt somit: im Anfang alles Werdens war es Gott, der schuf; oder mit den beiden nachfolgenden Objekten zusammengefaßt: uranfänglich schuf Gott den Himmel und die Erde. Jedenfalls spricht בראשית das Faktum aus, daß dem Schaffen Gottes Nichts vorangegangen, daß der Himmel und die Erde nur aus dem Schaffen Gottes hervorgegangen. Es ist damit die Schöpfung aus Nichts, יש מאין, konstatiert, eine Wahrheit, die den Grundstein des Bewußtseins bildet, welches die Lehre Gottes uns aufbauen will. Das Gegenteil, die Urewigkeit des Weltstoffes, die den Schöpfer nur als den gestaltenden Bildner zuläßt und die ebenso den Grundstein des heidnischen Bewußtseins bis auf den heutigen Tag bildet, ist nicht nur eine metaphysische Lüge, die den kosmogonischen Vorstellungen der Menschen die Wahrheit, d. h. die Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit geraubt: sie ist die noch weit verderblichere, alle Sittlichkeit untergrabende Leugnung aller Freiheit in Gott und im Menschen. War dem Weltbildner der Stoff gegeben, so konnte er aus dem gegebenen Stoff nicht die absolut gute, sondern nur die relativ beste Welt gestalten. Alles physische und sittliche Übel würde unabwendbar in der Mangelhaftigkeit des Stoffes liegen. Gott selbst könnte die Welt weder vom physischen noch vom sittlichen Übel erlösen. Der Mensch könnte eben so wenig Herr seines Leibes werden, wie Gott Herr des Weltstoffes. Die Freiheit wäre aus der Welt geschwunden, eine blinde, trostlose Nothwendigkeit würde über die Welt samt ihrem Gott und dem Menschen gebieten. Diese trostlose Nacht des Gottes-, Welt- und Menschenbewußtseins verscheucht sofort das erste Wort der Gotteslehre, von dem es in Wahrheit heißt: „בראשית. פתח דבריך יאיר" ברא אלקי׳!" hiermit steht und fällt alles Folgende. Alles, Stoff und Form alles Seienden ist aus dem freien, allmächtigen Schöpferwillen hervorgegangen. Frei steht und waltet noch heute der Schöpfer über Stoff und Form aller Wesen, über die Kräfte, die im Stoffe wirken, über die Gesetze, nach welchen sie wirken, und über die Formen, die sie gestalten; denn sein freier, allmächtiger Wille hat ja den Stoff geschaffen, ihm diese Kräfte einverleibt, diesen die Gesetze gesetzt, nach welchen sie die Formen gestalten. Und wie Er frei über seine Welt gebietet, so konnte Er auch dem Menschen, dem Er einen Funken seines freien Wesens eingehaucht, mit diesem Funken die Freiheit über seine kleine Welt, die Freiheit über den Leib und dessen Kräfte verleihen und ihn zum freien Ebenbilde des freien Gottes in die von Seiner Allmacht beherrschte Welt dahin stellen. Die בראשית von Gott erschaffene Welt ist nicht die möglichst beste, sondern die einzig gute; sie entspricht mit allen ihren scheinbaren Uebeln dem Weisheitsplane ihres Schöpfers, der sie anders hätte erschaffen können, wenn dieses Andere seinem Willen entsprechender gewesen wäre. Der בראשית von Gott erschaffene Mensch hat mit allen seinen sittlichen Mängeln die Fähigkeit, in höchster sittlicher Vollkommenheit dem ihm von seinem Schöpfer vorgesteckten sittlichen Ideale zu entsprechen; die Möglichkeit seines Fehlens selbst gehört mit zu seiner sittlichen Vollendung, sie ist ja die Grundbedingung seiner sittlichen Freiheit,

und beide, Welt und Mensch, werden das höchste Ziel des Guten erreichen, für welches sie beide erschaffen; denn der Gott, der ihnen dieses Ziel gesteckt, hat sie beide für dieses Ziel mit seinem allmächtigen, durch nichts gehinderten, freien Willen geschaffen. Er hätte sie anders geschaffen, wenn dies dem von Ihm frei gesetzten Ziele förderlicher gewesen wäre. Eine Wahrheit, die wir uns immer wieder auf's neue im קריש in's Bewußtsein rufen, in welchem wir die Überzeugung aussprechen, daß Sein großer Name sicherlich die von Ihm gewünschte „Anerkennung und Heiligung in einer Welt gewinnen werde, די ברא כרעותיה, die Er ja ganz nach seinem Willen für dieses Ziel geschaffen." In diesem Sinne gewinnen auch die Sätze der Weisen: בזכות ישראל בזכות משה בזכות חלה מעשר ובכורים נברא עולם die alle ראשית genannt werden, oder der Satz: ה"ב"ה היה מביט בתורה ובורא העולם ihre tiefe Begründung. Wenn Israel und Moscheh als ganz neue Anfänge einer ganz neuen Phase der Geschichtsentwickelung erscheinen und daher ראשית genannt werden, oder diesen Namen als erste Verwirklichung des mit der Menschenschöpfung vorgesetzten Ideals, gleichsam als Erstlinge der Gotteserne verdienen; wenn חלה מעשר ובכורים nichts als die Ausdrücke sind für die huldigende Zurückgabe der Welt an Gott, deren Spender; wenn vor allem das Gesetz der erste Baustein für den mit der Schöpfung und aus derselben zu erreichenden Gotteszweck ist und darum ראשית genannt wird: so waren alle diese, wenn gleich spät sich entwickelnden Ziele schon mit dem Beginn der Welt gesichert, eben weil diese בראשית geschaffen ist, ganz aus Gottes Händen hervorgegangen, somit von vorn herein für diese höchsten Ziele gebildet worden. Gott, heißt es, schaute in die תורה und schuf danach die Welt. Wir erkennen somit in diesem בראשית den Eckstein unseres Gott- und Welt- und Menschen-Bewußtseins und begreifen, wie, als dieses Bewußtsein geschwunden war und wieder neu aufgerichtet werden sollte, das freie, unumschränkte Schalten Gottes mit der Welt, ihren Stoffen, Kräften und Gesetzen, durch Wunder zu konstatieren war, die eben als נסים, hochaufgesteckte Merk- und Leitzeichen, uns zur Wiedergewinnung des Bewußtseins von der durch nichts gehinderten freien Allmacht Gottes führen sollten, ein Bewußtsein, das, wie angedeutet, die Vorbedingung alles sittlichen Menschenbewußtseins, somit die Vorbedingung unseres ganzen Verhaltens zur תורה bildet.

ברא. Die verwandten Wurzeln: פרע, פרא, פרה, ברה, ברח, die sämtlich ein Hinausstreben und Hinaustreten aus einer Innerlichkeit oder einer Gebundenheit bedeuten, ergeben für ברא ebenfalls den Begriff des Hinaussetzens in die Äußerlichkeit; heißt ja auch Chaldäisch ברא ohne weiteres das Draußenseiende, draußen. ברא ist somit das Äußerlichmachen eines bis dahin nur im Innern, im Geiste Vorhandengewesenen. Es ist jenes Schaffen, dem nichts anderes als der Gedanke und der Wille vorangegangen. Es ist das eigentliche יש מאין und wird daher nur von dem Schaffen Gottes gebraucht. Ehe die Welt ward, war sie nur als Gedanke in dem Geiste des Schöpfers — menschlich zu sprechen — vorhanden. Der Schöpfungsakt machte diesen Gedanken äußerlich, gab diesem Gedanken ein äußeres, konkretes Dasein. Die ganze Welt im ganzen und einzelnen ist somit nichts als verwirklichte Gottesgedanken. Eine Anschauung, der wir auch in der Betrachtung der Wurzel היה, dem jüdischen Begriffe des Seins (siehe V. 2) wieder begegnen. — (Von dieser Bedeutung des Äußerlich-, Konkret-, Tastbarwerdens ward dann auch ברא zur Bezeichnung des Feist-, Korpulent-, Gesundseins und davon ברה, בריה, בריח zur Bezeichnung des ersten Mahles, des Anbisses, Frühstückes, das den Menschen wieder äußerlich gekräftigt hinstellt, ihn gleichsam wieder fest, konkret macht. Auch das ובראתו, ובראת לך שם (Josua 17, 15, 18) dürfte sagen: schaffe dir dort Raum, daß du dich ausdehnen kannst. Oder es hängt mit dem chald. Begriff ברא, das Draußenseiende, das Freie, die Weite zusammen und heißt dann: mache dir den Wald zum freien Raum. וברא אותהן בחרבותם (Ezech. 23, 47) heißt wohl nicht durchbohren, sondern aufschlitzen,

so daß die sonst verhüllten Eingeweide frei und offen werden. In sofern kann auch das ברא vom Walde: frei machen, lichten bedeuten, die bis dahin in Waldesdickicht verborgenen Stellen zugänglich machen.)

אלקי׳. Der Wurzel אלה begegnen wir in dem Pron. demonstr. plur. אלה, diese. Der demonstrative Pluralgedanke: „diese" faßt aber immer eine gegenüberstehende Vielheit in irgend eine Einheit zusammen. Und so dürfte, während אלה allgemein auf die sichtbare Weltvielheit hinweist, der Gottesname אלוה den Einen bezeichnen, dessen Macht und Wille diese Vielheit in eine Einheit zusammenfaßt, durch den eben, durch die Beziehung Aller zu Ihm, dem Einen, diese Vielheit eine Einheit, ein Ganzes, Eine Welt wird. Daher heißt אלוה ganz eigentlich: Welt-Machthaber, -Ordner, -Gesetzgeber, -Richter, מרה הדין. Daher heißen auch die Ordner, Gesetzgeber, Richter einer Menschen-Vielheit, einer kleinen Menschen-Welt: אלהים. Dem Heidentume zerfiel auch die Welt überhaupt in viele Erscheinungsgruppen und Kreise, deren jeglicher und jeglichem ein mit besonderen Machtattributen ausgestatteter Machthaber vorstand. Es war dies eine reine Konsequenz des obengedachten Grundirrtums von der Urewigkeit des Weltstoffes mit der Gebundenheit der weltgestaltenden Gottheit, die somit zur Unfreiheit einer Naturkraft herabsank, die keine wahrhaften Gegensätze und grundverschiedene Erscheinungen erzeugen kann. Einer Welt voller Gegensätze und grundverschiedener Erscheinungen mußten somit eben so viele Gottheiten zu Grunde liegen, eben so viele אלהים vorstehen, als es Gruppen und Kreise entgegengesetzter und verschiedener Erscheinungen gibt. Das Judentum nimmt die ganze Machtfülle aller dieser vermeintlichen vielen אלהים und überträgt sie ausschließlich dem Einen Einzigen, indem es Ihn אלהים nennt, und schon diese bloße Vereinigung aller dieser heidnisch gesonderten Machtattribute in dem Einen Einzigen hebt den Einen Einzigen Gott des Judentums über die Vorstellung einer bloßen Naturkraft hoch empor, da nur aus dem freien, allmächtigen, die verschiedensten Gegensätze zu einem Einzigen Weltzwecke einigenden Willen eines Einzigen eine Welt voller gegensätzlicher Erscheinungen hervorgegangen sein kann. — Die Pluralform zur Bezeichnung einer in Einer Persönlichkeit vereinigten Machtfülle ist übrigens in Ausdrücken der Herrschaft und Macht der hebräischen Sprache ohnehin nicht fremd, wie בעלים, אדנים. Sie bezeichnen überall einen Einzigen, der alle die verschiedenen Machtattribute in sich vereinigt, welche über irgend ein Objekt gebieten, dem somit dieses Objekt in allen Beziehungen, somit ganz untersteht. Von diesem der Wurzel אלה innewohnenden Begriff des Welt-Gebieters, Gesetzgebers, Richters, konnte dieselbe Wurzel dann auch zur Bezeichnung des Eides, אלה, werden, der nach jüdischem Begriffe nicht eine bloße Appellation an die Gottheit, sondern eine wirkliche Unterstellung der ganzen sichtbaren Welt des Schwörenden unter die Machtentscheidung des Weltgebieters ist, (eine Anschauung, die auch in dem Worte השבע ihren Ausdruck findet, siehe Jeschurun V. S. 19) und des Fluches, in welchem sich die den Meineidigen vernichtende Macht des Weltgebieters bekundet. יהדו נאלחו, נתעב ונאלח, אלה, ist wohl nur die verstärkte Form von אלה und heißt im נפעל: dem Fluche verfallen sein. — Bezeichnend ist die Bemerkung unserer Weisen, daß es nicht heiße: אלדי׳ ברא בראשית, sondern: בראשית ב׳ א׳. Wie wir hier den Gottesnamen aus אלה erfassen zu können glauben, kann Gott nur nach Erschaffung der Welt אלדי׳ genannt werden, da dieses eben seine Beziehung zu dieser Welt bedeutet. So heißt es: der Gott, den wir jetzt als Gebieter der Welt erblicken, der ist es auch, aus dessen allmächtigem Willen diese Welt erst hervorgegangen.

את, Wurzel אוה, wie aus אותי, אותך u. s. w. ersichtlich. אוה verwandt mit אור. אוד eine Handhabe, ein Hebel, die Vermittelung einer Wirkung, daher אור die Feuerkrücke, ein Holz zum Feuerschüren. אורות die Veranlassungen, daher על אורות. Daher vielleicht auch איד, der Vermittler des Regens, der von der Erde aufsteigende Dunst.

אות die Vermittlung einer Erkenntnis, ein Zeichen, das nicht der Gegenstand selbst ist, aber auf ihn hinführt. Das ist nun aber auch sofort die Akkusativ-Partikel את, die den Gegenstand in allen denjenigen Momenten, seinen Merkmalen, seinen Wirkungen, seinen Beziehungen u. s. w. vergegenwärtigt, in welchen sich das Wesen desselben äußert, in welchen er zu erkennen ist, die somit gleichsam sein Zeichen, die Vermittlung seiner Erkenntnis sind. Es ist eine tiefe Eigentümlichkeit des jüdischen Sprachgedankens, diese Partikel nur beim Akkusativ, dem Objekte, nicht aber beim Nominativ, dem Subjekte, zu gebrauchen. Im Objekt wird der Gegenstand vom Standpunkt des Subjekts aufgefaßt, von dem eine Wirkung auf ihn ausgeht, somit also, wie der Gegenstand in der Anschauung eines Andern erscheint. Nun ist aber das Wesen der Dinge jedem Andern völlig verschleiert, unfaßbar. Wir kennen die Dinge nur in ihren אותות und durch dieselben, in ihren Wirkungen, in welchen sich ihre Eigentümlichkeit ausprägt und die die einzigen Vermittler ihrer Erkenntnis bilden. Der Sprachweisheit unserer Weisen ist es daher ein bedeutender Unterschied, ob das Objekt einfach durch die Nennung des Gegenstandes, oder durch את vermittelt ausgedrückt wird. Im ersten Falle erstreckt sich die Wirkung nur auf den Gegenstand allein, im letztern zugleich auf alle diejenigen Momente, in welchen er seine wesentliche Wirkung äußert. So würde כבד אביך nur den Vater als Gegenstand der Verehrung darstellen, את אביך läßt diese Verehrung auch auf alle diejenigen erstrecken, die in solcher Beziehung zum Vater stehen, daß in ihnen die Person des Vaters vergegenwärtigt wird, z. B.: את אשת אביך, die Stiefmutter, und ebenso את אמך, den Stiefvater. את ist somit in Wahrheit ein רבוי, das den Gegenstand in weiterem Umfange begreifen läßt. So erweitert auch hier das את den Begriff שמים zum Miteinschluß aller Himmelskörper, so wie ארץ zum Miteinschluß aller Erdgeschöpfe, in denen sich eben die Wirksamkeit des Himmels und der Erde charakteristisch ausprägt.

את השמים ואת הארץ. Wir haben schon im Jeschurun, Jahrgang VIII. S. 274 bis 276 ff. die Begriffe שמים und ארץ aus ihren Wurzeln zu entwickeln versucht. שמים hat sich uns als Bezeichnung der ganzen außerirdischen Welt, und zwar als das doppelte שם dargestellt, als das obere und untere „Dort", als der unermeßliche Doppelraum oberhalb und unterhalb der Erde, oder vielmehr — von der rad. שום Ort anweisen, bestimmen, — als der ganze Komplex aller außerirdischen Weltkörper, durch deren sich gegenseitig begrenzende Kräfte die Erde, wie jeder andere Punkt im Weltall, ihren Ort angewiesen erhält. Für jeden Punkt im Weltall wäre sodann der ganze übrige Weltenraum mit seinen Körpern שמים. Jedenfalls lehrt schon das Wort שמים, daß wir hier keine überirdischen, kosmogonischen Enthüllungen zu erwarten haben. Die außerirdische Welt wird nur in ihren Beziehungen zur Erde und von dieser aus begriffen und besprochen. תורה will das Gotteswort sein, unser Wegweiser auf Erden und unsere Orientierung in unserer irdischen Welt. Diese und uns aus Gott verstehen lehren, das ist ihr Zweck. Darum stellt sie uns in den Anblick *unseres* Himmels und *unserer* Erde und spricht: את השמים ואת הארץ, dieser Himmel mit seinen zahllosen Sternen und diese Erde mit ihren zahllosen Geschöpfen, der Gott, der noch jetzt diese unermeßliche Mannigfaltigkeit zu einer Welt eint, Er ist es, der sie von ihrem uranfänglichen Anfang in's allererste Dasein hinausgesetzt.

Mit diesem ersten Satze ist uns die Haupt- und Grundwahrheit, das Haupt- und Grundfaktum offenbart, das unsere Welt- und Selbstanschauung völlig umwandelt. Es hätte mit diesem einzigen Satze genügt, um die Welt als eine Gotteswelt und uns als Gottesgeschöpf uns denken zu lehren, und uns für die Anforderung vorzubereiten, in dieser Gott entstammenden Welt und in unserem ganzen, Gott entstammenden Wesen Gottes heiliges Eigentum zu erkennen, und in dieser Gotteswelt mit unseren Gott gehörenden Kräften nur Gottes Willen zu erfüllen. Allein es begnügt sich das Gotteswort nicht

2. וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמָּיִם׃

2. Und diese Erde war einst unklar und ungeschieden, und Finsternis auf dem Gewoge; und ein Gottes-Odem über den Wassern schwebend.

---

damit, uns die Schöpfung der Welt durch Gott im allgemeinen mit Einem Schöpferworte anzukündigen. Es soll ja dieses ganze erste Buch von den Ursprüngen der Welt, der Menschengeschichte und Israels nichts als Einleitung zu dem Israel ertheilten Gottesgesetze bilden. Darum führt uns das Gotteswort an alle die einzelnen Erscheinungen in dieser irdischen Mannigfaltigkeit hinan, uns nicht nur in dem großen Ganzen, sondern an jeder einzelnen, gesonderten Wesenart und Wesengruppe das gestaltende, gesetzgebende und ordnende Gotteswort erkennen und verehren zu lehren, auf daß wir uns zu jener Höhe der jüdischen Erkenntnis und der jüdischen Gesinnung erheben, die David mit Harfenton hinausgesungen, daß, wenn alle, alle Wesen, an jeder Stätte des großen Weltenreichs, jegliches in seinem besondern Kreise und in seiner besondern Lebensentfaltung, dem ihm ertheilten Gottesgesetze gehorchen, dann auch ברכי נפשי את ד'! dann auch wir dem uns ertheilten Gesetze gehorchen wollen und in diesem Gottesgehorsam die ganze Seligkeit unseres Seins und Strebens finden. Unsere Weisen lehren uns noch an diesen, die Welt in ihren einzelnen Kreisen und Gebieten gestaltenden und ordnenden Schöpferworten die Störung einer einzelnen Gottesordnung im kleinsten Kreise der Störung der Gesamtweltordnung gleich verpönt, so wie die pflichtgetreue Erhaltung der Gottesordnung im kleinsten Kreise der Erhaltung der Gesamtweltordnung gleich bedeutungsvoll und lohneswürdig achten. „Siehe, sprechen sie, nicht mit Einem Schöpfer-Wort stand die Welt in der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen da, בעשרה מאמרות נברא העולם, mit zehn Schöpfer-Worten ward die Welt geschaffen, um den Schlechten, der die mit zehn Schöpfer-Worten geschaffene Welt stört, verantwortlich zu machen, so wie den Gerechten zu belohnen, der die mit zehn Schöpfer-Worten geschaffene Welt erhält." — Nicht nur die Welt im Ganzen und deren Ordnung, auch jedes einzelne Wesen und seine Ordnung ist eine Gotteswelt und eine Gottesordnung. Weh' Dem, der seine Welt zerstört! Heil Dem, der seine Welt erhält! —

V. 2. והארץ. Darum fährt das lehrende Gotteswort fort, והארץ und diese Erde — wir haben a. d. a. O. die Bezeichnung der Erde durch ארץ als die mit Entschiedenheit nach Gestalt und Wesen gesonderte Individualitäten Erzeugende erkannt — also diese, jetzt in solcher Fülle scharf gesonderter Individualitäten dastehende Erde, היתה, sie war einst תהו ובהו. Es heißt nicht: ויהי הארץ תהו ובהו, dann würde es allerdings den im ersten Vers erzählten Vorgang historisch fortsetzen sollen. והארץ היתה leitet aber eine neue Gedankenreihe ein. Der erste Vers zeigt uns unseren jetzigen Himmel und unsere jetzige Erde und spricht über Himmel und Erde die große Gesamtwahrheit aus: Dieser Himmel und diese Erde, nach Stoff und Form hat Gott sie ins Dasein hinausgesetzt! Der zweite Vers ruft unsern Blick nochmals auf diese unsere Erde hin und spricht: Und diese jetzt in so scharf gesonderten Individualitäten erscheinende Erde war einst תהו ובהו.

Die Wurzel תהה finden wir nur im Rabbinischen wieder, wo es Anstaunen bedeutet, תהי בה ר' יוחנן, תהו בה נהרדעי (Erubin 66. — B. K. 112 und sonst). Daher auch: etwas noch Unbekanntes zu erkennen suchen, בת תיהא תהי ליה בקנקניה (A. S. 72. — B. B. 22). Es heißt ferner auch: etwas bereuen, תוהא על הראשנות (Kidusch. 40). Es bedeutet daher den Eindruck, den ein unklarer, ungehöriger Zustand eines Gegenstandes oder eines Verhältnisses auf uns macht. Verwandt ist damit wohl auch דהה,

3. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי־אוֹר וַיְהִי־אוֹר׃
4. וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת־הָאוֹר כִּי־טוֹב וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ׃

3. Da sprach Gott: Es werde Licht! Und da ward Licht.

4. Gott schaute das Licht an, daß es gut sei, und es schied Gott zwischen dem Lichte und der Finsternis.

רהה הימנו, zur Bezeichnung einer schwächeren, matteren Farbennüance. Nach allem diesen dürfte תהו einen chaotischen Zustand nach seinem Eindruck auf unser Erkenntnisvermögen bezeichnen, einen Zustand, in welchem nichts einzeln Gesondertes zu erkennen ist. — Schwieriger ist בהו, dem wir nur noch in בי, einem Schmerzausdruck im Rabbinischen, vielleicht so auch im hebräischen בי אדני, בי אלי, begegnen. בהו würde sodann den chaotischen Zustand als einen an sich unleidlichen, widerspruch- und kampfvollen bezeichnen. תהו bezeichnet ein Chaos subjektiv, für unsere Erkenntnis, בהו objektiv nach seinem gegenständlichen Zustand. תהו ובהו wäre etwa: unklar und ungeschieden, verworren. תהו ובהו wäre somit der vollendete Gegensatz dessen, was ארץ als jetzigen Charakter der Erde ausdrückt. Die jetzt in solcher Entschiedenheit an Gestalt und Wesen gesonderte Individuen erzeugende Erde, war einst eine unklare und verworrene Masse.

תהום, rad. המם (die Vorstufe von חמם, glühen) brausen, wogen, heißt nicht: Abgrund, sondern: das Brausen und Wogen des Meeres, das Gewoge. Die Erde, die, wie aus dem Verfolg des Verses ersichtlich, in diesem ungeschiedenen תהו ובהו-Zustande auch das Wasser, Festes und Flüssiges umfaßte, war eine durcheinander wogende Masse, und Finsternis lag auf dem Gewoge, es war kein Licht da, das die Masse durchdrang und die einzelnen in dieser Masse schlummernden Keime zur gesonderten Entfaltung hervorlockte, ורוח אלקי, und der Gottesodem, der jetzt in den irdischen Stoffen webt und Leben erzeugt, מרחפת על פני המים, war nur über den Wassern schwebend —: da sprach Gott: יהי אור, es werde Licht! ויהי אור und es ward Licht — (Die Etymologie von רוח, und מים, sowie von היה, siehe Jeschurun, Jahrgang VIII. S. 474, 436, 118).

V. 3. אור — verwandt mit עור wach werden, für äußere Eindrücke empfänglich werden oder sein, (daher auch: Haut, das allgemeine Organ der Empfindung), einigemal auch: wach machen, wecken, — ist das weckende Element, das alle Kräfte zur Entfaltung wachruft. (Mit אור ist auch vielleicht חור, das in vollem Lichte erscheinende Weiße und Freie, verwandt, und auch חור, die Lichtung, das Lichte, die Öffnung in einem übrigens Geschlossenen). Dem אור steht חשך gegenüber, das durch seine Verwandtschaft mit חזק, עשק, חשך das Entzogensein, somit den Zustand bezeichnet, in welchem die Wesen nicht dem weckenden Einflusse des Lichtes blosgestellt sind.

V. 4. וירא א' את האור כי טוב und so bei den folgenden Schöpfungen: וירא א' כי טוב und am Schlusse des Schöpfungswerkes: וירא א' את כל אשר עשה והנה טוב מאד, alle diese den einzelnen Schöpfungen und dem Abschluß des ganzen Schöpfungswerkes nachfolgenden Sätze sollen, wenn wir sie recht verstehen, die große Wahrheit niederlegen: daß nicht nur das Werden der Dinge, sondern auch das Bestehen und die Forterhaltung derselben unmittelbar von dem freien göttlichen Willen und seinem Wohlgefallen bedingt ist. Einem menschlichen Schöpfer entzieht sich meist das Werk nachdem es durch seine Kunst geworden. Es ward durch ihn, allein es besteht fortan durch sich selbst; ja, wie oft wächst der sterblichen Hand das Werk über den Kopf; sie hatte die Macht es zu schaffen, sie konnte Kräfte entfesseln und einen, allein sie vermöchte nicht das Werk, das sie selbst hervorgerufen, wieder zu meistern, vermöchte die Kräfte, die sie entfesselt, nicht mehr zu zügeln, es fehlt ihr der Zauber, die Geister, die sie wach gerufen, wieder zu bannen, das Geschöpf überragt überwältigend den Schöpfer, er ist nicht mehr Meister

des eigenen Werkes. Nicht also Gott und seine Welt. Das Einzelne und das Ganze ist nicht nur geworden durch seinen allmächtigen Willen, es besteht, auch nachdem es geworden, nur weil seine Einsicht das Fortbestehen für gut findet; auch nachdem es geworden schaut er sein Werk an und läßt es fortbestehen, weil es ihm wohlgefällt, so lange es ihm wohlgefällt.

Die Konstruktion aber, in welcher gleich das Anschauen des ersten Werkes vorgeführt wird, tritt noch einen andern kläglichen Wahn zu Boden. Es heißt nicht: וירא א' כי טוב האור, wie ותרא האשה כי טוב העץ למאכל und in allen ähnlichen Sätzen, mit vielleicht nur einer einzigen Ausnahme, sondern: וירא א' את האור כי טוב, nicht: Gott sah, daß das Licht gut sei, sondern: Gott sah das Licht, daß es gut sei. Es ist damit die völlige Objektivität des Geschöpfes dem Schöpfer, der Welt Gott gegenüber, ausgesprochen, und damit allen jenen Wahngedanken entgegen getreten, die den Meister in sein Werk, die den Schöpfer in die Schöpfung, die Gott in die Welt aufgehen lassen, die Immanenz Gottes in der Welt lehren und damit Gott zum Welt-Geist, zur Welt-Seele, immerhin zu einer Natur-Kraft hinabziehen, die außer der Welt und ohne die Welt kein Dasein hat. Nicht also. Nachdem Gott das Einzelne und das Ganze geschaffen hatte, schaute er es an. Das Werk befindet sich somit außerhalb des Meisters, Gott außerhalb der Welt. ברא, Er hat sie hinausgestellt, אמר יהי ויהי, Er ließ seine Gedanken körperliche Objektivität gewinnen — (הגה היה חיה, siehe oben) — nicht wie der Leib zur Seele, nicht wie der Organismus zur Kraft, wie das Werk zum Meister verhält sich die Welt zu Gott und — wie wir gesehen haben — in noch unendlich erhabenerer Höhe steht Gott über der Welt. In ewiger Abhängigkeit bleibt sein Werk von Ihm, in ewiger Unabhängigkeit von seinem Werke Er. Nur weil Gott, und so lange er sein geschaffenes Werk anschaut, daß es gut sei, besteht es fort.

Diese Meisterschaft des Schöpfers über sein geschaffenes Werk, auch nachdem es geworden, bekundet sich sofort, indem Er ויבדל א' בין האור ובין החשך, ordnend und Grenze setzend eintritt zwischen das neu geschaffene Licht und die alte Finsternis. Beide sollen fortan die Erde beherrschen, beide auf Erden wirksam sein: das Alles zum Einzeldasein weckende Licht, und das der innern Durchdringung und erstarkenden Ineinanderwirkung der Kräfte durch reizlose Abspannung Raum gebende Dunkel. Nicht maßlos wirken soll das Licht, beide, Licht und Finsternis, erhalten ihr Gebiet, und Gott ist's wiederum, derselbe Gott, der „Licht!" in die Finsternis rief, der, mit seiner Allmacht ordnend und Grenze setzend eintritt zwischen diese beiden größten und wichtigsten Gegensätze, die fortan die Erdwelt, Stoff sammelnd und Form gestaltend, stärkend und Leben weckend, beherrschen. Gott schied zwischen Licht und Finsternis. Wie die Wurzel der Pflanze ein Kind der Dunkelheit ist, Stamm mit Blatt und Blütenkrone ein Sohn des Lichts, so ist Finsternis und Licht, Nacht und Tag, Mutter und Vater eines jeden organischen Wesens. Alles Leben keimt im lichtlosen nächtlichen Schoße, alles reift zur Selbständigkeit unter dem Strahl des Lichts. Und das ganze hieniedige Dasein hindurch geleitet dieser Wechsel. In unserm zeitlichen Hiersein ertragen wir nicht das ewige Licht. Haben wir zwölf Stunden im Strahle des Lichtes alle unsere Kräfte in selbständigem Streben und Wirken geübt, sinken wir erschlafft in die alte Nacht zurück und trinken wieder, umhüllt von dem mütterlichen Fittig der Nacht, erst neue Kräfte, um wiederum ein neues Lichtdasein entfalten zu können.

בדל ist nicht wie כרת, שבר, פרד einfach: trennen, ein negatives Sondern von dem Andern, sondern zugleich ein positives Gebietanweisen, ein Trennen von dem Andern, um ein gesondertes Gebiet, eine besondere Existenz, eine besondere Bestimmung zu geben. So הבדלת ערי מקלט, הבדלת ישראל, הבדלת קדש, הבדלת פרכת, הבדלה לוים. Verwandt damit ist בתל: בתולה, die noch eine gesonderte Existenz hat, noch nicht mit einem

5. וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָאוֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לָיְלָה וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם אֶחָד: פ

5. Und Gott rief dem Lichte: Tag! und der Finsternis rief er: Nacht! Es ward Abend, es ward Morgen: Ein Tag.

Manne verbunden ist. Auch פתיל, פתל: die zu einer besondern Schnur gedrehten Fäden, und צמיד פתיל: der das Gefäß zu einem von dem ganzen Umraum, somit auch von der טומאה, gesonderten Behälter abschließende Deckel. Daher auch הפתל: um seine Selbständigkeit, seine Geltung mit jemandem kämpfen, oder vielmehr: sich seine Selbständigkeit, seine Geltung von jemandem erringen. Im rabb. בטל hat es meist die positive Seite verloren, jedoch in עשרה בטלנים, zur Bezeichnung der für Gemeindeangelegenheiten Mußehabenden, ist das Positive noch vorhanden, ja überwiegend.

V. 5. ויקרא, und Gott rief dem Lichte: Tag! und der Finsternis rief er: Nacht! Es kann schon einfach darum nicht: Nennen heißen, weil ja fortan keineswegs Licht und Tag identisch, vielmehr Tag als Zeitmaß der Zeitraum ist, in welchem das Licht über die Erde waltet, oder als Naturerscheinung alle die Lebenserscheinungen umfaßt, die das Licht während dieses Zeitraums zur Verwirklichung bringt. Und eben so Finsternis und Nacht. Hat ja auch sonst der Schöpfer außer Tag und Nacht, Erde und Meer und Himmel nichts „genannt", nicht einmal Adam den Menschen, von dem es nicht heißt: er bildete ein Geschöpf und nannte es Adam. Ohnehin, wo eine Namensnennung von Gott ausgeht, wird in derselben eine Bestimmung des also zu Nennenden ausgesprochen, wie Abraham, Jisrael u. s. f. Es ist daher auch wohl füglich nur in dem Sinne zu nehmen, den unsere Weisen also ausdrücken: קרייא רחמנא לנהורא ופקדיה אמצוותא דיממא קרייא רחמנא לחשכא ופקדיה אמצוותא דלילא (Peßachim 2). „Gott rief das Licht und setzte es über die Aufgaben des Tages, und Gott rief die Finsternis und setzte sie über die Aufgaben der Nacht". Er wies beiden ihr gesondertes Gebiet an, dem Lichte: יום, verwandt mit קום, aufstehen, wo alles zur Selbständigkeit ersteht und in dieser Selbständigkeit dasteht, (damit ist auch יכם verwandt zur Bezeichnung desjenigen, der berufen ist להקים שם לאחיו), die Zeit des Aufrechtseins; der Finsternis: לילה, rad. לול, wovon לולאות, Schleifen, die Zeit, in welcher alles zusammenfällt und sich in sich selbst und mit andern zusammenlegt, und nichts mehr in seinen Umrissen geschieden dasteht. Die Anfangszeiten von beiden: ערב, ערב und בקר: wo sich die Gestalten bereits zu mischen beginnen, und בקר, verwandt mit פקר, בגר, בכר frei, selbständig sein, wo sich eins vom andern löst und in scharfen Umrissen hervortritt und es schon möglich ist לבקר, eins vom andern zu unterscheiden. (ערב heißt auch angenehm, weil alles Angenehme aus der Mischung zweier Gegensätze besteht; und auch Bürge, der in die Mitte zwischen Zweien eintritt. בקר heißt auch wohl darum das Rind, weil es unter dem Vieh das selbständigere ist). — Es heißt aber: ויהי ערב ויהי בקר יום אחד. Der mit בקר beginnende, unter Einwirkung des Lichts sich vollendende Tag ist das Ziel, ist das טוב, welches der Schöpfer beabsichtigt, zu welchem die mit dem ערב eintretende, unter Einfluß des חשך sich vollendende Nacht nur die Vorbereitung bildet, und erst wenn dem ערב ein בקר gefolgt ist, legt die Welt einen Tag ihres vollen Daseins zurück.

Bedeutsam steht nicht — wie bei den folgenden Schöpfungen — erst vor diesem Schlußsatz, also hier nach der הבדלה בין האור והחשך וירא א' כי טוב, sondern unmittelbar nach der Schöpfung des Lichts, vor der הבדלה וירא א' את האור כי טוב, und dann erst ויבדל א' וגו'. Es erscheint somit die הבדלה durch das וירא א' את האור כי טוב motiviert. Nicht die הבדלה, sondern das אור, das Licht und all das durch das Licht gegebene organische Leben bis zur höchsten Stufe ist als das טוב, als das eigentliche

6. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי רָקִיעַ בְּתוֹךְ הַמָּיִם וִיהִי מַבְדִּיל בֵּין מַיִם לָמָיִם׃

6. Gott sprach: Es werde eine Wölbung in Mitte der Wasser und sie bleibe scheidend zwischen Wassern und Wassern.

Positive, als das bei der Erdschöpfung beabsichtigte Ziel bezeichnet. Als solches, hätten wir erwarten sollen, würde das Licht die Finsternis überwunden, den alten Zustand der lichtlosen Nacht völlig beseitigt haben sollen, und auf Erden ein Reich voller Licht und Leben beginnen. Und in der That ist uns ein solcher licht- und lebensvoller Zustand auf Erden durch den Mund der Propheten als endliches Ziel aller Erdentwickelung verheißen, ein Zustand, wo, wie es Jes. 30, 26 heißt, „das Licht des Mondes sein wird wie das Licht der Sonne und das Licht der Sonne doppeltsiebenfach wie das Licht der sieben Tage“ (der Schöpfung?), wo (das. 25, 8) „Gott den Tod für immer beseitigt und von jedem Angesicht die Thräne trocknet“; wo somit Finsternis und Erschlaffen und Hinsterben geschwunden. Indem Gott somit das Licht als das טוב hinstellte, hat Er es mit der Kraft ausgerüstet, die Finsternis völlig zu überwinden, und es würde sie bereits sofort völlig beseitigt haben, wenn jenes Lichtreich auf Erden nicht eine sittliche Vollendung des Menschen voraussetzte, die erst am Ende der Jahrhunderte als Krone winkt; wenn es bis dahin uns nicht notwendig wäre, uns immer auf's neue wieder im Schoße der Nacht für das Leben des Lichtes zu verjüngen, und nicht darum Gott zwischen das Licht und die Finsternis in die Mitte getreten wäre und auch der Finsternis für jetzt noch ihr, immer frische Lebenskeime bringendes Nachtgebiet angewiesen hätte. Auf diese Stellung des כי טוב beim Lichte dürften wohl unsere Weisen hingeblickt, und daraus die Veranlassung zu dem bedeutsamen Ausspruche geschöpft haben: שגנזו לצדיקים לעתיד לבא (Chagiga 12 a.).

V. 6. Es ist schwer, mit einiger Zuversicht zu bestimmen, was in diesem Verse unter den מים אשר מעל לרקיע zu verstehen wäre. Wohl kennen wir aus dem תהלים-Liede 148, 4 die שמי השמים והמים אשר מעל השמים, die dort — wenn wir den Vers recht verstehen — bis an die Grenze einer kaum vom Gedanken zu erreichenden Unermeßlichkeit reichen. Es läßt uns dieser Vers zuerst השמים denken, den ganzen die Erde allseitig umgebenden, unermeßlichen Himmelsraum, mit seinen zahllosen uns sichtbaren Sternwelten, und dann diese ganze Unermeßlichkeit zu einem Punkte gegen einen andern שמים zusammenschwinden, der also zu ihr sich wie unser Himmel sich zu unserer Erde verhält, und über diesem Himmel der Himmel dann: מים. Allein das Schöpfungswort der göttlichen Lehre kündigt sich uns, wie wir das bereits angedeutet, nicht als eine Offenbarung Dessen an, das geheimnisvoll jenseits unseres irdischen Gesichtskreises liegt, sondern schreitet rasch von dem einen großen Satze, daß das Weltall, שמים וארץ, von Gott erschaffen worden, in das Gebiet unserer Erdwelt ein, um auch dort uns weniger zu sagen: wie dort alles entstanden, sondern: daß alles, die ganze Erden-Mannigfaltigkeit mit ihren Gegensätzen und der sie alle beherrschenden Ordnung, von Gott, ihrem Schöpfer, gebildet, geschieden, gesetzt und geordnet sei. Unsere gegenwärtige Erdwelt, in der wir leben und unsere hieniedige Aufgabe zu lösen haben, uns aus Gott denken und begreifen zu lehren, das ist sichtlich der Zweck der ganzen Schöpfungsgeschichte. Und so dürften wir die מים אשר מעל לרקיע ebenfalls in dem Gesichtskreis unserer Erdwelt zu suchen haben. Himmel und Erde, Licht und Finsternis, Tag und Nacht, das waren die Gegensätze, die uns der erste Tag als von Gott geschaffen und geordnet wies. Wir werden auf einen neuen Gegensatz hingewiesen: auf Wasser unten und Wasser oben. Wasser unten: die in ihrer jetzigen, den Kontinent umspülenden und durchbrechenden Geschiedenheit nicht nur die physische Entwickelung, sondern als Flüsse und Ströme und Meere

7. וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת־הָרָקִיעַ וַיַּבְדֵּל בֵּין הַמַּיִם אֲשֶׁר מִתַּחַת לָרָקִיעַ וּבֵין הַמַּיִם אֲשֶׁר מֵעַל לָרָקִיעַ וַיְהִי־כֵן׃
8. וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָרָקִיעַ שָׁמָיִם וַיְהִי־

7. Es machte Gott die Wölbung und schied zwischen den Wassern, die unter der Wölbung, und den Wassern, die über der Wölbung sind, und da ward es also.
8. Gott rief der Wölbung: Himmel!

Völker trennend und bindend, vorzugsweise die geschichtliche Entwickelung der Menschen-Völker auf Erden begründen und beherrschen — und Wasser von oben: die ausschließlich der physischen Förderung aller Wesen angehören. Bevor Gott, so lehrt uns sein Wort, Kontinent und Wasser schied und so der Erde das zu jeder irdischen Entwickelung unentbehrliche auflösende Element, מים (rad. מי verwandt mit מגג, מכך) entzog, hob er Wasser empor, wölbte allseitig über der Erde das uns sichtbare Himmelsgewölbe רקיע, zu dem auf fortan die Erde ihre Dünste sendet, die als Wolken das Wasser trinken und es aus der Höhe der durstenden Erde und ihren durstenden Geschöpfen spenden. Wie das Licht zuerst allverbreitet die Erde durchdrang und dann erst an Lichtträger gebunden von dem Himmelsgewölbe herab der Erde zustrahlt, so wird auch das Wasser der Erde genommen, um nach Bedürfniß fortan aus der Höhe wieder empfangen zu werden. Nehmende und gebende Gegensätze, das ist das Bild der Entwickelung, in welcher uns das ganze Erdendasein sich darstellt. Schon unsere Weisen, die uns in den ersten Blättern von הענית, insbesondere Fol. 4 und 9, beobachtungsreiche meteorologische Bemerkungen über den Regen und die Wolkenerscheinung hinterlassen, haben uns eben daselbst 9 b. eine Verschiedenheit der Ansicht bewahrt, ob, nach R. Elieser, die ganze Regenbildung durch vom Ozean aufsteigende Wasserverdunstung bewirkt wird: כל העולם כולו ממימי אוקיינוס הוא שותה, oder nach R. Josua, die durch die aufsteigenden Dünste gebildeten Wolken nur das Mittel sind, um Wasser aus der Höhe für die Erde zu empfangen: כל העולם כולו ממים העליונים הוא שותה אלא מה אני מקים ואד יעלה מן הארץ מלמד שהעננים מחגברים ועולים לרקיע ופותחין פיהן כנוד ומקבלין מי מטר. — Nicht minder zweifelhaft dürfte die eigentliche Bedeutung des רקיע erscheinen. Wäre die Grundbedeutung von רקע allgemein Dehnen, Ausdehnen, und könnte man in רקיע somit die Charakterisirung der Luft, als des luftartig Ausgedehnten im Gegensatz zu dem Dichteren des Wassers und der Erde erblicken, so läge es sehr nahe, רקיע als die Atmosphäre zu begreifen, die den Raum zwischen den Wassern unten und den Wassern oben ausfüllt, an deren unterm Saum das Wasser flutet und bis zu deren oberer Schicht die Dünste, Wolken bildend und Regen vermittelnd, aufsteigen. Die Atmosphäre ruht auf Wasser und trägt Wasser. Allein die Bedeutung „ausdehnen" scheint der Wurzel רקע nur sekundär innezuwohnen. רקע kommt sonst nur vom Plattschlagen, Niederstampfen, Niedertreten einer festen Masse vor. Es heißt also mehr dünnschlagen, wodurch allerdings bei Metallen ein Ausdehnen bewirkt wird. Scheint doch selbst קרקע, wie כרכב von רכב, den fest- oder plattgetretenen Fußboden, von רקע, zu bedeuten. Demgemäß dürfte רקיע gleichsam die untere Fläche des Himmels bedeuten, die uns als eine Wölbung über der Erde und um die Erde erscheint.

V. 7. ויהי כן und da ward es also, so, wie es Gott gewollt, wahrscheinlicher aber: so wie wir es jetzt erblicken. Der uns jetzt gegenwärtige Zustand war nicht von je, sondern ist erst auf Gottes Geheiß also geworden.

V. 8. Wie Gott dem Lichte: „Tag!" zurief und ihm damit seine Aufgabe für die Erde erteilte, so rief Gott der Wölbung: „Himmel!" zu und gab ihr damit ihre Bestimmung für die Erde. Die רקיע ist der eigentliche irdische Himmel. Alles, was die

עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם שֵׁנִי׃ פ

9. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִקָּווּ הַמַּיִם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם אֶל־מָקוֹם אֶחָד וְתֵרָאֶה הַיַּבָּשָׁה וַיְהִי־כֵן׃

10. וַיִּקְרָא אֱלֹהִים ו לַיַּבָּשָׁה אֶרֶץ

Und es ward Abend und es ward Morgen: ein zweiter Tag.

9. Gott sprach: Es sammeln sich die Wasser von unter dem Himmel weg zu einem Orte hin, und sichtbar werde das Trockene! Da ward es also.

10. Gott rief dem Trockenen: Erde!

Erde aus Himmels Höhen empfängt, das kommt ihr vermittelst derselben zu. Selbst das Licht empfängt sie nicht direkt und rein, sondern erst vermittelt und gebrochen, und damit erst für sein Wirken auf Erden zubereitet, durch den die Erde umhüllenden Erdhimmel. Wie nämlich יום den Tag im allgemeinen, dann aber speziell den Tagesteil bezeichnet, in welchem sich die wesentlichste Entfaltung der Tagesbestimmung verwirklicht; wie ארץ Erde, den ganzen Erdball, sodann aber speziell den Kontinent bezeichnet, auf welchem sich das eigentliche Erdleben entfaltet: so heißt auch שמים die ganze außerirdische, die Erde umgebende und das Erddasein bedingende Welt im allgemeinen, speziell aber die untere, der Erde zugewandte Sphäre derselben, die eben der Erde als Trägerin und Vermittlerin alles dessen erscheint, was sie aus der außerirdischen Welt an Einflüssen, Gaben und Kräften erhält.

V. 9. יקוו המים וגו׳. קוה verwandt mit גבא, die Wasserlache (davon das spätere גבאי, גבא Geldeinsammeln), גוע, גוה, גבח, גבע, גבה, קפא, קבע, die alle ein Stoff-sammeln, ein Konzentrieren von Stoffen in einen Punkt, sei es in die Tiefe, die Höhe, oder um und an den Mittelpunkt, bedeuten. (Dieses Konzentrieren der Stoffe in einen örtlichen Punkt bewirkt sich nur, indem jedem Teilchen des Stoffes die zu dem Einen Orte hinstrebende Richtung gegeben wird. Daher קו die Richtschnur. Übertragen auf das Gemüth des Menschen heißt קוה im Kal, Gott zugewendet, קוי ד׳: mit seinem ganzen Wesen Gott zuströmen, sein ganzes Wesen zu Gott hin richten, im Piel mit acc. קויתי ד׳, heißt es umgekehrt: einen Gegenstand in die Richtung zu sich bringen, sich vorstellen und erwarten, daß er zu uns komme, daß er seine ganze Richtung zu uns nehmen werde; mit אל ist es wohl das verstärkte קוה. קוי ד׳ sind die, deren Natur, deren ganzes Wesen von selbst ganz zu Gott hinstrebt. קוה אל ד׳ bezeichnet die Energie, die erst dem ganzen Wesen diese Richtung giebt.) Also Gott sprach's, daß sich die Wasser nach einem Ort hin konzentrierend sammeln. Die Energie, die jedem Wassertropfen innewohnt, aus allen Höhen in die Tiefe zu dringen und sich endlich wieder in ein gemeinsames Bett zu sammeln, ist die Verwirklichung des allmächtigen Gottesgeheißes, das יקוו המים gesprochen, und damit unverlierbar dem Wasser diese gewaltige Richtung gegeben. — ותראה היבשה. יבש ist der diametrale Gegensatz von מים. Dieses: מכך, מקק, מיי, מגג, das erweichende, auflösende Element. יבש, verwandt mit כבש, גבש (גביש), גוש, heißt: das Starre, Gedrungene, Trockene, das der Auflösung Widerstand leistet. Mit diesem neuen Gegensatz ist das Wechselspiel des organischen Lebens vorbereitet. Alle Stoffbildung geht im flüssigen Zustande vor, sowohl Produktion als Reproduktion; alle Formgestaltung ringt zum Festen, Trocknen, Starren; flüssig keimt der Stoff, starr gestaltet sich die Form. ויהי כן: auf Gottes Geheiß ist es somit also geworden.

V. 10. ויקרא, Gott gab dem aus den Fluten hervorragenden festen Erdkörper die Bestimmung: ארץ, die eigentliche Erde zu sein, in welcher, durch welche und auf welcher das die Erde charakterisierende Individualitäten-Dasein seine eigentliche Gestalt und Verwirklichung findet. Das Wasser, das Flüssige, ist nur die vorbereitende Bedingung dazu. ולמקוה המים קרא ימים, der Sammlung der Wasser aber rief er zu:

וּלְמִקְוֵה הַמַּיִם קָרָא יַמִּים וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב׃

und der Sammlung der Wasser rief er: Meere! Und Gott sah, daß es gut sei.

11. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תַּדְשֵׁא הָאָרֶץ

11. Gott sprach: Es treibe die Erde

Bette! Bleibet nicht Eine Sammlung von Wassern, sondern brechet in den Kontinent ein und sammelt euch in verschiedenen Betten zu gesonderten, den Kontinent teilenden Meeren. Diese Scheidung des Kontinents durch den überall eindringenden Ozean in gesonderte Erdteile, eine Scheidung, die dann durch weitere Sonderung vermittelst der Ströme und Flüsse eine noch weitere Zerfällung bewirkte, hat der Individualitäten-bestimmung der Erde ein noch größeres Gebiet der Mannigfaltigkeit gegeben und ist die Grundlage aller Völkerentwickelung geworden. So singt das תהלים-Lied: „Gottes ist die Erde und was sie füllt, so auch die Menschenwelt und was sie bewohnt; denn Er hat an Meere sie gegründet und stellt noch fort und fort an Strömen sie fest.“ — (Ps. 24, 2.)

וירא א׳ כי טוב Gott sah ein, daß diese Sonderung gut, d. h. seinem Zwecke mit der Erdwelt entsprechend sei, darum läßt Er sie fortbestehen und darum besteht sie fort. Beim vorhergehenden Werke fehlt das כי טוב, weil erst mit diesem die Wassersonderung ihre Vollendung erhielt. Bis dahin war es eine Trennung, ein מחלקה ohne Zweck. Allein ein מחלקה mit Zweck, damit das טוב, das Gute gefördert werde, ist nicht nur einmal כי טוב, sondern, wenn sogar noch ein מחלקה hinzu kommt, gar — wie hier am dritten Tage — zweimal כי טוב, weil hier der Zweck des Guten hervortritt, das ohne jene Gegensätze gar nicht Leben gewonnen hätte. Dieses וירא א׳ כי טוב schließt somit die erste Scheidung der unteren und oberen Wasser mit ein. Daß dieser große Kreislauf und Austausch, wie wir ihn jetzt bewundernd erblicken, urkräftig noch heute sich vollzieht, daß der Ozean die Erde umkreist, alles Wasser zum Meere stürzt, aus dem Ozean zu Wolken steigt und wieder niederstürzend, nachdem es die Erde getränkt, in Quellen, Bächen, Flüssen und Strömen wieder dem Meere zueilt, um den Kreislauf aufs neue zu beginnen, und ebenso Meer und Land in beständigem Austausch begriffen sind: Alles dies ist nicht nur also, weil Gott es einmal geschaffen, sondern weil er, nachdem Er es geschaffen, noch fort und fort es Seinem Zwecke entsprechend findet. —

V. 11—13. Mit diesem elften Verse treten wir in den Kreis des organischen Lebens. Es wird uns דשא, die der Erde entsproßte Pflanzenwelt gezeigt, das Samen säende Kraut, der Frucht schaffende Fruchtbaum, und sie alle, alle diese zahllosen, mannig-fach gestalteten Wesen von dem einen großen Gesetze: למינו, למינהו, beherrscht, das jegliches nur für seine Gattung arbeiten und nur in dem seiner Gattung angewiesenen engen Kreis sich entfalten läßt; und es wird uns das große, diese Welt deutende Wort gesprochen: ויאמר א׳ תדשא הארץ, es war Gott, auf dessen Geheiß die Erde diese Welt von Pflanzen erzeugt, Gott, der das große למינו-Gesetz, das große, jedes Pflänzchen bis in das Innerste seines Wesens und in jeder Faser seiner Form beherrschende Gattungs-gesetz ausgesprochen, und dessen Gesetzeswort noch jetzt fort und fort in jeder Pflanze und in jedem Keime allmächtig gebietend fortwirkt und offenbar ist.

Sehen wir uns die Begriffs-Ausdrücke an, unter welchen uns die Erscheinungen der Pflanzenwelt vergegenwärtigt werden. Wir haben ihre Etymologie bereits im Jeschurun (VIII. S. 433 f.) versucht. Wir haben דשא (verwandt mit דוש wie זרא und זור u. s. w. davon auch דשא chald. die Thüre): die aus dem Erdinnern hervorgetriebene Pflanzen-welt im allgemeinen und die untere Stufe der Kryptogamen — es erscheint bei ihnen nicht זרע im besondern —; die schon selbständigere Kräuterflur: עשב (verwandt mit עוב,

הֶשֵּׂא עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע עֵץ פְּרִי עֹשֶׂה Getriebe, Samen streuendes Kraut, Fruchtbaum, Frucht für seine Gattung

loslassen und selbständig hinstellen, festigen), die, nicht perennirend, ganz aufgeht in den Zweck להזריע זרע, Samen hinauszustreuen, nach der Samenbildung abstirbt und immer neu aus der Erde hervorwachsen muß, und endlich: עץ (einerseits von עוץ, verwandt mit אוץ, drängen, eilen, anderseits von עצה, schließen), der Baum, in welchem der Pflanzen-organismus seine höchste, vom Erdkörper freigewordene Selbständigkeit erringt, die perennirenden Pflanzen, in welchen eine festgedrängte Verbindung von Gefäßen und Kanälen, עץ, den Stamm bildet, in welchem alles einem Ziele, der Fruchtbildung — עושה פרי — zuarbeitet, und der עושה פרי ist, der nur einmal der Erde entwachsen, fortan aber sich zur Frucht wie der Erdboden zu den niedern Pflanzengeschlechtern verhält, die alle samt ihrem Samen פרי האדמה sind, die sie immer aufs neue erzeugen muß, während die Baumfrüchte als פרי העץ dastehen; und: זרע (verwandt mit זרח, זרה, von sich werfen, hinausstrahlen), der völlig von dem Erdkörper losgelöste Samen, den die Pflanze aus sich hinaus und neben sich hinstreut; und: פרי (von פרח, verwandt mit פרח, פרע, ברח, ברה, ברא) die höchste Vollendung dieser frei gewordenen Pflanzen-keime — in allen diesen Erscheinungen sehen wir die zu immer größerer Freiheit sich entfaltende Pflanzen-Individualität.

Allein es ist eine Freiheit ohne Willkür. In ganz bestimmten Grenzen und für eine ganz bestimmte, vorgezeichnete Form streben alle Stoffe und Kräfte und gestalten sich die Bildungen einer jeden Pflanze, und dieses große Gesetz, das für unser Auge in der großen Mannigfaltigkeit der Pflanzen-Organismen so deutlich hervortritt, das den kleinsten Keim und die kleinste Faser wie die himmelanstrebenden Pflanzenriesen allmächtig, alldurchdringend und allumfassend beherrscht und jedem Pflanzen-Individuum nur inner-halb der gesetzten Grenze die freieste Entwickelung gestattet, dieses allmächtige von dem Grashalm wie von der Ceder laut verkündete Gottesgesetz heißt: „למינו! Seiner Gat-tung!" — מין von מון, wovon תמונה (vielleicht auch verwandt mit מנה, zuzählen, zu-erteilen), ist der Komplex derjenigen wesentlichen Merkmale, wodurch sich eine Wesengruppe von der andern dergestalt sondert, daß sie, sich selbst überlassen, sich nicht mit der andern verbindet. Dieses Besondersein der Gattung findet seinen Ausdruck in תמונה, in der Gattungsform. תמונה ist nicht die individuelle, das eine Individuum von dem andern derselben Gattung sondernde Gestalt, dafür haben wir andere Namen, תואר, תבניה; תמונה ist die Gattungsform, in welcher die wesentlichen Merkmale zum Ausdruck ge-langen, die allen Individuen derselben Gattung gemein sind und eben das Band ihrer Einigung bilden. תמונה ist somit der Grundriß, der uns den Gattungsbegriff eines Wesens vergegenwärtigt. Daher selbst von der göttlichen Erscheinung. Die כבוד ד', die dem Propheten die besondere Gegenwart Gottes zum Bewußtsein bringt, heißt תמונה, תמונת ד' יביט, die Andeutung, Ankündigung Gottes. לא ראיתם כל תמונה: ihr habt nicht einmal die Andeutung einer körperlichen Gestalt geschaut, nichts קול זולתי, und so ist das Verbot לא תעשה לך כל תמונה noch viel umfassender als לא תעשה לך פסל. Auf dieses, die ganze organische Welt sichtbar beherrschende Gottesgesetz schaut nach der Lehre der Weisen das Gottesgesetz für Israel zurück, wenn es spricht: את חקתי תשמרו בהמתך לא תרביע כלאים שדך לא תזרע כלאים ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך את חקתי תשמרו חקים שחקקתי לך כבר meine Gesetze beobachtet, d. i. meine Gesetze, die ich dir bereits bei der Weltschöpfung ausgesprochen. Indem nämlich hier das Objekt חקתי vor dem die Beachtung gebietenden Zeitwort vorangeht, nicht wie sonst: ושמרתם את חקתי, so handle es sich hier nicht um Gesetze, die erst jetzt neuerdings gegeben worden, sondern die schon längst vorhanden waren, und hinsichtlich deren nur jetzt das

פְּרִי לְמִינוֹ אֲשֶׁר זַרְעוֹ־בוֹ עַל־הָאָרֶץ וַיְהִי־כֵן׃

bildend, in welcher sein Same liegt über der Erde. Und da ward es also.

Gebot der שמירה hinzutritt. Nur noch einmal spricht sich das Gesetz in derselben Konstruktion aus: את משפטי תעשו ואת חקתי תשמרו 3. B. M. 16, 4. Das ist aber eben wieder bei Gesetzen, die in tief innerem Zusammenhange mit diesem כלאים-Gesetze stehen, bei עריות nämlich, die ebenfalls bereits vor der sinaitischen Gesetzgebung sanktioniert waren. Durch jenes, die organischen Wesen beherrschende Gottesgesetz sind je zwei verschiedene Gattungen כלאים gegenseitig, sind einander כלואים, gesperrt, geschlossen, vereinigen sich nicht, gatten sich nicht. Vielmehr wahrt jedes seine geschlechtlichen Kräfte nur למינו, seiner Gattung, und nur die Willkür des Menschen zwingt sie zu widernatürlicher, das heißt zu widergesetzlicher Vereinigung. Sich selbst überlassen, gehört noch heute jeder organische Keim so ausschließlich seiner Gattung an wie sein erster Urahn, über den und dessen Nachkommen einst der Schöpfer sein Gesetzeswort: למינו ausgesprochen. Es muß aber dieses Schauen des Weltgesetzgebers in dem organischen Leben der Natur dem göttlichen Worte eine Bedeutsamkeit ersten Ranges für unsern menschlichen und jüdischen Beruf haben; denn es hat den Hinblick auf Ihn mit unserm ganzen Leben verwebt. Nicht nur verbietet es uns wirkliche Störungen dieses Gesetzes, indem es uns in כלאי הרכבה אילן בהמה das widernatürliche Gatten natürlich geschiedener Gattungen von Pflanzen und Tieren untersagt, sondern bei unserm ganzen Umgange mit der organischen Welt, beim Säen und Pflanzen, beim Gebrauch der Tiere zur Arbeit, beim Bekleiden mit dem Pflanzen- und Tierreich entnommenen Stoffen, bei der Nahrung, lehrt es uns in כלאי זרעים וכלאי כרם, in חרישה בשור וחמור, in שעטנז und בשר בחלב eine solche Ordnung beachten, die uns immer wieder und wieder das große Gattungsgesetz und seinen Gesetzgeber vor die Augen führt. Diese steten Erinnerungen halten in uns die Mahnung wach, in Gott auch den Gesetzgeber für unsere Gattung zu verehren, sein uns gegebenes Gesetz auch alle unsere Kräfte und Triebe beherrschen zu lassen und es in all unserm Thun und Lassen zur Verwirklichung zu bringen. Haben wir gleich Kräfte und Triebe und Entwickelungsphasen mit Tier und Pflanze gemein, werden geboren, nähren uns, wachsen, altern und sterben gleich Pflanze und Tier, so hat doch Gott auch uns zu einem besondern, und zwar höhern מין als Menschen geschaffen, und uns unter den Menschen zu einem besondern מין als Juden berufen, und dem Menschen und Juden das Gesetz seiner Lebensentfaltung geschrieben. Nicht erst mit dem Juden und für den Juden beginnt das Gottesgesetz. Schon als organische Wesen unterstehen wir dem Gottesgesetze, können unsere besondere, von ihm auch uns erteilte Bestimmung nur innerhalb der von Ihm uns gezogenen Schranken erreichen, können auch, wie alle Wesen, unsere höchste individuelle Selbständigkeit und Freiheit nur in der Umschränkung des göttlichen Gesetzes entfalten. Die ganze תורה ist nichts als das למינו für den jüdischen Menschen. Das Gesetz, das für alle unfreien Wesen sich in ihnen ausspricht und sie willenlos beherrscht, das ist für den Menschen und den jüdischen Menschen an diese ausgesprochen, damit sie es frei in sich aufnehmen, von ihm alle ihre Kräfte und Triebe, Kraft- und Willensäußerungen frei beherrschen lassen, und eben in dieser freien Unterordnung unter das Gottesgesetz ihr höheres מין, ihre höhere Gattungsbestimmung rein und voll zur Verwirklichung bringen. Wie Gott den Grashalm und die Ceder, die Kornähre und den Weinstock in seinem Weltenhaushalte braucht und jedem sein Gesetz erteilt, in dessen treuer Erfüllung jegliches froh seines Daseins lebt, unbekümmert darum, warum es Grashalm und nicht Ceder, warum es Ähre und nicht Weinstock, warum Weinstock und nicht Ähre, warum Ceder und nicht Grashalm geworden, Gott den Weltenplan

12. וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע לְמִינֵהוּ וְעֵץ עֹשֶׂה־פְּרִי אֲשֶׁר זַרְעוֹ־בוֹ לְמִינֵהוּ וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב׃

12. Die Erde ſetzte Getriebe hinaus, für ſeine Gattung Samen ſtreuendes Kraut, und Frucht bildenden Baum, in welcher ſein Samen liegt für ſeine Gattung; und Gott ſah, daß es gut ſei.

überlaſſend, froh und glücklich ſeines Teils ſeinen Beitrag treu und voll zum Ganzen zu liefern —: ſo braucht Gott auch in ſeinem Menſchenreiche Menſchen und Juden, hat jedem ſeine Beſtimmung und ſein Geſetz erteilt, und der große Gotteszweck wird nur dann erreicht, wenn jeder, froh und munter, rein und wahr, treu und voll die Beſtimmung löſt und das Geſetz erfüllt, das Gott ihm erteilt, und in dieſer Erfüllung den Beitrag zum Heile des Ganzen bringt, den Gott von ihm erwartet.

Unter dieſen, die Menſchenkräfte und Triebe zu regeln und zu leiten beſtimmten Geſetzen ſtehen aber die über עריות, über das geſchlechtliche Leben, oben an. Von ihrer Beachtung iſt ganz vorzüglich die Rein- und Edelerhaltung des ſpecifiſch geiſtigen und ſittlichen Menſchencharakters in der Menſchengattung, und des Juden in der jüdiſchen Menſchenfamilie bedingt. Und je höher die Gattung ſteigt, um ſo umſchriebener wird das geſchlechtliche Leben, um ſo enger die Grenzen, innerhalb deren ſich das Geſchlecht fortpflanzen kann und ſoll. Auch בני נח haben עריות, aber שאר אחוה ונדה iſt ihnen geſtattet. Dem ישראל iſt das geſchlechtliche Leben ſchon auch durch dieſe איסורי כרת enger geheiligt, den כהנים durch איסורי לאו דכהונה, und dem כה"ג, in welchem die Blüte der jüdiſchen Individualität gipfeln ſoll, ſelbſt durch חייבי עשה כי אם בתולה, מעמיו יקח אשה, die Grenze noch enger gezogen. So erblüht das geiſtig und ſittlich Höchſte nur aus präcis umſchränktem ſittlichen Gattungsleben, und keuſche Sittlichkeit iſt der Boden, in dem allein die göttlich hohe Blüte der Menſchengattung gedeiht.

Dieſer innige Zuſammenhang der reinen Fortdauer der Gattung mit dem unverbrüchlichen Gehorſam, den das Individuum den göttlichen Gattungsgeſetzen zollt, dürfte in unſerm Verſe noch eine tiefe Andeutung finden. In den anordnenden Gottesworten iſt das למינו-Geſetz für Gräſer und Kräuter nicht ausgeſprochen. Es heißt für dieſe nur: הדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע. Gleichwohl lautet die Erfüllung: ותוצא הארץ דשא עשב מזריע זרע למינהו. Es war ſomit das Gattungsgeſetz למינו als ſtillſchweigende, ſelbſtverſtändliche Vorausſetzung ſchon in dem Geheiße: הדשא וגו' עשב מזריע זרע gegeben; die Forterhaltung der Gattung iſt ſomit weſentlich durch die Reinhaltung der Geſchlechter bedingt, und jede Nichtachtung der göttlichen Gattungsgeſetze gräbt ein Grab für die Gattung. Geſchlechtliche Ausſchweifungen begraben Individuen und Völker, und die Beachtung der durch die איסורי ביאה für die Menſchen und die jüdiſchen Menſchen von Gott gezogenen Schranken des geſchlechtlichen Lebens iſt die Grundbedingung des geiſtigen und ſittlichen Adels der Menſchen- und Juden-Geſchlechter. Liegt doch der Ernſt dieſer Gattungsgeſetze in der Unfruchtbarkeit der Baſtardtiere zu Tage, und wenn die von Tacitus und Plinius bewahrten Berichte der römiſchen Soldaten über die nicht genug anzuſtaunende Fülle und Vollkommenheit der Früchte in dem ihren Legionen zur Beute gefallenen Judäa die im jüdiſchen Schrifttum enthaltenen Überlieferungen in dieſem Punkte auch dem ſchwierigſten Skeptiker beſtätigen, ſo liegt doch hierin mindeſtens der Beweis, daß auch für die Boden- und Baumkultur die willkürliche, natur- d. h. geſetzwidrige Kreuzung der Gattungen nicht die Veredlung der Früchte bedingt, und die Thatſache, daß es kaum noch gelingt, einen kräftigen Fruchtbaum aus dem Samen zu erzielen, dürfte die Frage ſehr nahe legen, ob die ſogenannte Veredlung der Früchte nicht in der That eine Degenerirung der Baumgeſchlechter bewirkt. Jenes in dem Geheiß מזריע זרע

13. Und es ward Abend und es ward Morgen: ein dritter Tag.

13. וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם שְׁלִישִׁי׃ פ

---

implicite gegebene למינו=Gesetz dürfte dann auch der Sinn des von den Weisen den Kräutern in den Mund gelegten קל וחומר sein, und uns den Ausruf des Weltgenius, des שר העולם, verstehen lehren, der, nach dem tiefen Spruche des ר' חנינא בר פפא, als die Kräuter zuerst ohne ausdrückliches Geheiß von dem למינו=Gesetz beherrscht hervorgetreten, die einstige Herrlichkeit Gottes auf Erden und die Gestaltung aller irdischen Dinge zum göttlichen Wohlgefallen über die Schöpfung hin ausgerufen: יהי כבוד ד' לעולם ישמח ד' במעשיו! (Chulin 60a.). Es ist dies der Hinblick auf jene Zeit, in welcher die Menschen von jedem Grashalm gelernt haben werden, sich freudig dem Gottesgesetze unterzuordnen, in welcher sie zum Bewußtsein gekommen sein werden, daß die Beachtung des Sittengesetzes nicht Laune und nicht Luxus sei, daß es vielmehr also die wahre Existenz und die reine Blüte des Menschengeschlechts bedinge, wie dasselbe Gesetz das Fortdasein und die Blüte aller andern Wesen bedingt. Das wird die Zeit sein, wo das את חקתי תשמרו eine Wahrheit auf Erden wird, das die Zeit, wo ישמח ד' במעשיו! — Diese Bedeutung des dritten Tages für die organische Reinheit des vegetabilischen Menschenlebens, für die sittengesetzliche Reinheit des genießenden und geschlechtlichen Lebens, dürfte auch bei der הזאה בג' וז' für die Rückkehr aus der טומאה zur טהרה dem יום ג' seine Bedeutung vindicieren. Er ist für das vegetabilische Leben des Menschen, was der siebente für das animalische. Wie der siebente die Weihe des Geistes durch die Gotteserkenntnis ist und die Menschen*that* Gott unterordnet, so ist der dritte die Weihe des Leibes in den sittlichen Schranken des Gottesgesetzes. Es kann die Weihe des Geistes nicht erlangt werden ohne die Weihe des Leibes, so wenig, daß, an welchem Tage auch die erste הזאה geschieht, diese immer als am dritten geschehen betrachtet wird, und von da an erst vier Tage zurückgelegt werden müssen, damit die הזאה des siebenten geschehen könne.

Bedeutsam steht auch hier bei der Anordnung des למינו für die Bäume nicht beim זרע, sondern bei der Frucht: עץ פרי עושה פרי למינו אשר זרעו בו. Es hat nämlich der Baum die doppelte Beziehung, als Fruchtbaum für den Menschen und durch den von der Frucht geborgenen Samen für die Gattung, und eben um Früchte nach seiner Willkür zu erzielen, setzt der Mensch die Rücksicht auf die Gattung außer Augen. Darum warnt dies Gesetz: wenn der Fruchtbaum auch deinem Genusse dient, vergiß nicht, daß er die Frucht auch für seine Gattung schafft, daß die Saat für die Gattung in der Frucht liegt, und lasse dich die Lüsternheit nach der Frucht nicht zu einer Degenerirung des Baumes für seine Gattung verleiten.

Es heißt ferner: אשר זרעו בו על הארץ, Fruchtbaum, der Frucht für seine Gattung schafft, in welcher sein (oder ihr, der Gattung) Same *ist über der Erde*. Der erste Baum war Erzeugnis der Erde, die Keime der künftigen Bäume sind der Erde entnommen, werden *über* der Erde gezeitigt, und fortan muß die Erde selbst erst den Keim *empfangen*, um ihn in ihrem Schooß zu entwickeln und zu spenden. So war das Wasser zuerst über die Erde verbreitet, ward dann über die Erde gehoben, um aus der Höhe wieder der Erde zu werden. So wird auch das zuerst über die ganze Erde verbreitete Licht der Erde genommen und an Lichtträger in der Höhe gebunden, von denen es erst die Erde wieder zu empfangen hat. So auch der Samen und die Erde. Dieses gegenseitige Empfangen und Spenden ist der Typus, zu welchem das Schöpfungswerk die ganze Erdschöpfung leitet. Alles Scheiden und Auseinanderlegen erzeugt jenen Wechsel und Austausch, der das ganze Erdenleben ausmacht. Eins ist auf

14. Gott sprach: Es werde eine Einheit von Lichtträgern an dem Gewölbe des Himmels, zu unterscheiden zwischen dem Tage und der Nacht; und sie sollen auch dienen zu Zeichen und zu Festzeiten, und für Tages- und Jahreskreise.

15. An dem Gewölbe des Himmels sollen sie zu Lichtträgern werden, Licht über die Erde zu spenden. Und da ward es also.

16. Es hat also Gott die beiden großen Lichtträger gemacht, den großen Lichtträger zur Beherrschung des Tages, den kleinen Lichtträger zur Beherrschung der Nacht und die Sterne.

14. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי מְאֹרֹת
בִּרְקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם
וּבֵין הַלָּיְלָה וְהָיוּ לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים
וּלְיָמִים וְשָׁנִים׃
15. וְהָיוּ לִמְאוֹרֹת בִּרְקִיעַ הַשָּׁמַיִם
לְהָאִיר עַל־הָאָרֶץ וַיְהִי־כֵן׃
16. וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת־שְׁנֵי הַמְּאֹרֹת
הַגְּדֹלִים אֶת־הַמָּאוֹר הַגָּדֹל לְמֶמְשֶׁלֶת
הַיּוֹם וְאֶת־הַמָּאוֹר הַקָּטֹן לְמֶמְשֶׁלֶת
הַלַּיְלָה וְאֵת הַכּוֹכָבִים׃

---

das Andere angewiesen, nicht nur zu empfangen, sondern auch zu spenden. Der Baum bedarf der Erde, aber auch die Erde des Baumes. Alles empfängt um zu spenden, und alles Gespendete kehrt, vervielfältigt, veredelt, zu neuer Segensspende zu ihm wieder.

אונקלוס übersetzt למינהו immer: לזנוהי für seine Arten, also wie למיניו im Plural und diese Lesart mit ו (nicht mit י, das Singular wäre,) ist durchaus korrekt. Siehe ס׳ יאר. Diese Auffassung der Pronominalform הו ist auffallend.

V. 14—19. מארת, אור, מאור. Bis dahin war אור, der Lichtstrom, über die ganze Erde verbreitet und ויבדל א׳, und Gott mit seiner Allmacht schied Licht und Finsternis. Nachdem das Licht bei Erzeugung der Pflanzen, dieser eigentlichsten Lichtkinder, mitgewirkt, soll das Licht an Lichtträger gebunden werden, und die Erde fortan ihr Licht durch diese Lichtträger vom Himmelsgewölbe herab erhalten. מאור wie מנורה, מזבח, משכן u. s. w. מארת doppelt חסר. Der mangelhaft geschriebene plur. fem. oder mit dem Prädikat im Singular, wie חכמות בנתה, läßt überall die geteilte Vielheit in den Hintergrund treten und stellt vielmehr den abstrakten einheitlichen Begriff dar, der sich an vielen Objekten offenbart, in vielen Objekten in die Erscheinung tritt. So heißt es bei den חטאות פנימיות ונתן וגו׳ על קרנות מזבח הקטרת קרנות מלא, und dort ist מתנה אחת מהן מעכבת. Dagegen bei den חטאות חצוניות: ונתן על קרנת מזבח העולה, קרנת חסר, und dort bezeichnet es nur die Höhenwinkel des מזבח im allgemeinen, und ואם נתן מתנה א׳ כפר. Hier ist die Einheit doppelt hervorgehoben, die Pluralform ist gekürzt und das Verbum יהי steht im Singular. Es ist damit die harmonische Einheit der zahllosen lichttragenden Gestirne gezeichnet, sie allesamt in ihrer unermeßlichen Vielheit bilden doch ein einheitliches System. Indem auch אור, das Licht selbst, hier חסר, nicht voll ausgedrückt ist, מארת, so erkannten die Weisen darin zugleich den Ausdruck, daß das Licht, wie es uns jetzt in seiner Gebundenheit an die Lichtträger erscheint, nicht in der ursprünglichen Fülle und Reinheit, sondern in jener geminderten Kraft uns zustrahlt, die unserem zeitlichen, noch unvollkommenen Zustande entspricht; vgl. oben zu וירא א׳ את האור כי טוב. Dieser unvollkommene Zustand bekundet sich wohl durch nichts mehr, als durch die Sterblichkeit junger Kinder, deren frühzeitiger Tod nur in der physischen und sittlichen Mangelhaftigkeit der Eltern wurzeln kann, und begreift sich somit das Fasten der אנשי מעמד am vierten Wochentage על התינוקות שלא יעלה

17. וַיִּתֵּן אֹתָם אֱלֹהִים בִּרְקִיעַ הַשָּׁמָיִם לְהָאִיר עַל־הָאָרֶץ׃
18. וְלִמְשֹׁל בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה וּלְהַבְדִּיל בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב׃

17. Es hat also Gott sie an das Gewölbe des Himmels gegeben, Licht über die Erde zu spenden,
18. zu herrschen am Tage und in der Nacht und zu scheiden zwischen dem Lichte und der Finsternis, und es war Gott der sah, daß es so gut sei.

עליהם אסכרה. In dem folgenden Verse והיו למאורת, in welchem ihre Bestimmung, der Erde ihr zeitliches Licht zu spenden, ausgesprochen wird, ist der Stamm אור voll; denn diese ihre Bestimmung wird allerdings vollständig gelöst. Die Bezeichnung מאור für die Gestirne gibt übrigens die Thatsache, daß diese nicht Quelle, sondern Träger des Lichtes sind. Ganz besonders wird aber wiederholt, daß sie nur ברקיע שמים, an dem Erdhimmel zu Lichtträgern bestimmt sind. Was sie an sich sind und welche Bestimmung sie sonst noch haben, das liegt jenseits der Betrachtung, welche aufzuklären diese Schöpfungsgeschichte bestimmt ist. Sie spricht nur von deren Einfluß und Bestimmung für die physische und sittliche irdische Welt. Sie spricht daher vorzugsweise nur von Sonne und Mond, deren Wirksamkeit für die Erde augenfällig ist, und fügt die Sterne, ואת הכוכבים, deren Bedeutung für die Erde weniger erkennbar ist, nur ergänzend bei. Ist doch die Tendenz des Ganzen nur, uns zu sagen, daß Gott die großen Himmelslichter, durch deren Lichtspende das ganze physische und sittliche Erdleben geregelt wird, und auch die Sterne geschaffen, und Er ihnen ihre Bahnen und ihr Wirken an dem Himmel der Erde angewiesen. Diese Bestimmung wird ausgesprochen: Es soll ein System von Lichtträgern sein an dem Gewölbe des Himmels, zu unterscheiden zwischen Tag und Nacht. Diese große, das ganze Erdenleben regelnde Ordnung steht im Vordergrunde. Sekundär heißt es ferner: sie seien auch zu אותות und מועדים, zu ימים und שנים. אותות Merkzeichen, מועדים Zeitbestimmungen (rad. ועד), dürften die Orientierung in Raum und Zeit auf Erden bedeuten, die durch den bestimmten Ort und den regelmäßigen, periodischen Lauf der Gestirne vermittelt wird. Das Gestirn wird durch seinen Standpunkt am Himmel das Merkzeichen zur räumlichen Orientierung und Messung auf Erden. Es wird durch seinen periodischen Verlauf das Mittel zur irdisch genauesten Bestimmung der Zeit. Beides setzt die genaueste Fixierung des Standpunktes und die regelmäßigste Bestimmung der Bahnen und des Laufes der Himmelskörper voraus, und es wird uns gesagt, daß Gott ihnen die Regelmäßigkeit in Ort und Zeit erteilt und angewiesen. Diese Zeitbestimmung wird noch erweitert durch: ולימים ושנים. Durch den regelmäßigen Gang der Gestirne ist die ganze irdische Zeit in מועדים, auch der Tag in wechselnde Stunden und Minuten geteilt. Allein auch die Tage sind einander nicht gleich, und bilden durch den Stand der Erde zu Mond und Sonne kleinere und größere Kreise, es entstehen ימים und שנים, kleinere Tageskreise: Monate, und größere: Jahre oder ימים, Tageskreise: Jahr, und שנים, Jahreskreise: Cykel.

Wir dürfen uns jedoch nicht verhehlen, daß אות und מועד sonst in תנ"ך nicht in diesem allgemeinen astronomischen Sinne vorkommt, vielmehr bewegt sich die Bedeutung von אותות und מועדים fast ausschließlich im Gebiete des intellektuellen und sittlichen Menschenlebens. אותות sind sinnlich wahrnehmbare Erscheinungen, die zu Gedanken führen, Gedanken vermitteln oder wecken sollen. (Vergl. V. 1 את.) So heißen die Großthaten Gottes אותות, insofern sie die Gedanken der göttlichen Allmacht und des göttlichen Waltens auf Erden wecken sollen. Sind sie zugleich solche, die überzeugen und wo möglich auf die Willenskraft des Menschen einwirken sollen, so heißen sie מופתים, von

19. Und es ward Abend und es ward Morgen: ein vierter Tag.

19. וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם רְבִיעִי׃ פ

יפה gleichbedeutend mit פתה, im Hifil: überführen, überzeugen, zu einem Entschluß bewegen. מועדים von יעד, ein Stelldichein bestimmen, Ort und Zeit zu einer Zusammenkunft bestimmen, davon מועדים, die von Gott, und durch קידוש החדש auch von der Nation, zur Zusammenkunft mit Gott bestimmten Festzeiten. Zu Beiden, zu אותות und מועדים dienen aber die leuchtenden Himmelskörper. Sie sind im allgemeinen der Menschheit אותות geworden. Der Anblick des gestirnten Himmels, die regelmäßigen Lichtphasen des Mondes, vor allem der geregelte und das ganze Erdenleben regelnde Gang der Sonne ist, wie das תהלים=Lied singt, אין אמר ואין דברים, ohne Rede und ohne Worte, doch die große Gottespredigt von dem Himmel herab an die Menschen geworden, die in die Brust des Menschen die Ahnung einer höheren Macht senkte und über die Welt hin die Verkündigung ruft: Es ist ein Gott! Es hat sie aber auch der Menschheit und Israels Gott zu besonderen אותות, zu besonderen Denk= und Wahrzeichen seiner Verheißungen und seiner Bestimmungen gebraucht. Seine erste Verheißung an die Menschheit und sein erstes Gesetz an Israel, das Israel für immer seiner eigenen Bestimmung inne werden lassen soll, hat Gott durch Sternenschrift verewigt. Er wies die auf wiedergeschenkter Erde neu entstandene Menschheit auf den Regenbogen am Himmel hin und sprach: זאת אות הברית, dies ist das Zeichen des Bundes, den ich zwischen mir und allem Fleische auf Erden errichtet habe. Als Abraham eine Ahnung von der Zukunft seines Volkes haben sollte, führte er ihn in den Anblick des Sternenhimmels hinaus und sprach: כה יהיה זרעך, so soll dein Same werden, so zahlreich und so unmittelbar an Gottes Munde hangend wie die Sterne. Und als Israel den ersten Schritt in seine nationale, geschichtlich und sittlich kampfreiche Zukunft thun sollte, rief Er seine Führer in den Anblick des zu neuem Lichte erstehenden Mondes hin und sprach: החדש הזה לכם, diese Lichterneuerung ist euer Wahrzeichen, רוגמא שלכם. Wie dort sich's immer neu zum Lichte emporringt, so sollet auch ihr euch immer aufs neue zu neuer Reinheit und Klarheit und zu neuem Leben und Glanze aus jeder Verdunkelung des Geistes und der Sitte und aus jedem Dunkel des Geschickes emporringen. Diese Verkündigung der immer zu findenden Erlösung von Übel und Schuld, der nimmer zu verlierenden Verjüngung zu Freiheit und Leben durch die Welt zu tragen, ist euer Beruf, und כזה ראה וקדש, und so oft der dem neuen Lichte zuwachsende Mond sich zeigt, heiliget die Zeit in eurem Kreise zur Vollbringung solcher Erstehung zu neuem Lichte des Geistes und der Sitte, des Heiles und des Lebens. — So wurden Gestirne zu אותות: zu Wahrzeichen für die heiligsten, erlösungsreichsten Verheißungen an die Menschheit und Israel — (und eben damit קידוש החדש nicht zur bloßen inhaltlosen astronomischen Zeitrechnung hinabsinke, ist neben der astronomischen Berechnung wesentlich: (מצוה לקדש על פי ראיה) — und zu מועדים: zu von Gott für Israel zu immer neuer Beherzigung seiner Erlösungs= und Heiligungswahrheiten vor Seinem Angesichte im Anschluß an Sein Gesetz bestimmten Zeiten; sie sind alle ebenfalls an den Lauf der Gestirne, an den Umlauf des Mondes und an die von dem Laufe der Sonne bestimmten Jahreszeiten geknüpft, überall den jüdischen Blick zugleich auf die Natur und die Geschichte heftend, denselben Gott und in derselben Weise in der Natur und in der Geschichte waltend zu zeigen. Auch diese Möglichkeit, die אותות ומועדים zu אורות ברקיע השמים für die Erziehung des Menschengeschlechtes und Israels zu verwenden, ist nicht minder durch den vom Schöpfer gegebenen regelmäßigen Gang derselben bedingt, und wohl dürften die Einsetzungsworte derselben: והיו לאותות ולמועדי׳ auf diese menschengeschichtliche Heroldschaft der Gestirne für die

20. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִשְׁרְצוּ הַמַּיִם שֶׁרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה וְעוֹף יְעוֹפֵף עַל־הָאָרֶץ עַל־פְּנֵי רְקִיעַ הַשָּׁמָיִם׃

20. Es sprach Gott: Die Wasser sollen wimmeln von sich bewegenden lebenden Wesen, und der Vogel fliege über der Erde vor der Wölbung des Himmels.

Gottes-Wahrheiten an die Menschheit und Israel sich beziehen. Es darf dabei nicht Wunder nehmen, schon hier bei der Schöpfungsgeschichte, wie auch bei dem Werke des dritten Tages, einem Hinblicke auf das spätere Gesetz zu begegnen. War doch dieses Gesetz bereits vierzig Jahre dem Volke mündlich vollständig gelehrt und zum großen Teile auch bereits praktisch ins Leben eingelebt, als seine Grundzüge und der Grundriß der Geschichte schriftlich fixiert und zur Erhaltung der vollständigen mündlichen Lehre ihm überantwortet wurden. Eine Wahrheit, die man sich nicht oft genug für das Verständnis und die richtige Auffassung der תשב"כ, des geschriebenen Gotteswortes, vergegenwärtigen kann. Als dem jüdischen Volke zuerst diese Schöpfungsgeschichte in die Hand gegeben wurde, waren ihm bereits die מאורות zu אותות und מועדים geworden. Es begreift sich hiernach auch, wie die Weisen die Bedeutung des מאור הקטן als Wahrzeichen Israels in seinem Verhältnis zum größeren Lichte, als dem Wahrzeichen der übrigen, nach der Sonne zählenden Völker, zu dieser Stelle hier weiter entwickeln.

V. 20. Die Schöpfungen der ersten drei Tage stehen in Beziehung zu den folgenden drei Tagen. Das Licht des ersten Tages erhält am vierten Träger und dadurch erst vollends diejenige Stellung zur Erde, die seine Einwirkung auf die Entwickelung und das Leben der Erde bedingt. Der Wasser- und Luftraum des zweiten Tages erhält am fünften seine lebendige Welt, und die am dritten hervorgetretene und mit Pflanzen geschmückte Erde am sechsten ihre lebendigen Bewohner. Mit dem siebten beginnt eine neue Welt, die Welt der Menschenerziehung zu Gott, es ist wieder ein erster Tag, aber ein höherer, mit dem geistigen Lichte der Gotteserkenntnis, dem aber sein vierter, seine Träger, fehlen: אין לי בן זוג. Erst mit Israel, dem achten Gotteswerk für die Weltgestaltung, erhielt auch dieses geistige Licht seine Träger, ישראל יהי' בן זוגך, wie die Weisen dieses Verhältnis ausdrücken.

Mit dem fünften Tage treten wir in den Kreis des Lebendigen. An den Rand des Oceans führt uns das göttliche Wort, zeigt uns Wasser und Luft und spricht: „Es sprach Gott, daß die Wasser hervorbringen sollen sich bewegende lebende Wesen und der Vogel fliege über der Erde vor der Wölbung des Himmels." — שרץ, lautverwandt mit שרש und זרז, die auch eine rüstige, treibende Bewegung ausdrücken, scheint durch das verstärkende, die Überwindung äußerer Hindernisse ausdrückende ץ, die selbständige Bewegung, das erste und augenfälligste Merkmal des Lebens auszudrücken. Der kleinste Punkt, an dem wir die selbständige Bewegung wahrnehmen, kündigt eben damit sich als Lebendiges an. שרץ bezeichnet daher zunächst das niedere Tier, dessen Lebendigsein sich unserer Wahrnehmung insbesondere durch seine selbständige Bewegung darstellt. Während aber שרץ die selbständige Bewegung nach ihrer äußeren Erscheinung darstellt, ist נפש (verwandt mit נפץ, völlig, aber organisch losgetrennt sein vom Erdkörper, siehe Jeschurun VIII Seite 435) die innere Ursache der Bewegung, das jedem Lebendigen innewohnende, zur völligen Selbständigkeit individualisierte Wesen, von dem eben die Bewegung ausgeht, (weshalb נפש ja auch Wille heißt, denn Wille ist ja nichts anderes, als das innere Ausgangsmoment einer Bewegung). Durch נפש wird das Wesen zu einem in sich geschlossenen Individuum, auf höherer Stufe zu einer Persönlichkeit. נפש ist das durchaus vom Stoff getrennte, in den Stoff nicht aufgehende, jedem Lebendigen innewohnende Unfaßbare, das das Bleibende ist mitten im Wechsel des Stoffes. Wäre נפש nur ein Accidens des

21. וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הַתַּנִּינִם הַגְּדֹלִים וְאֵת כָּל־נֶפֶשׁ הַחַיָּה ו

21. Es ist also Gott, der die großen Fischgeschlechter erschaffen und auch alle die Wesen des kleinen sich fortbewegenden

---

Stoffes, so müßte mit dem fortwährenden Stoffwechsel alle Identität des Individuums schwinden. Schon das Beharren der Eindrücke, die Reminiscenz, die allem Lebendigen eigen ist, beweist das Vorhandensein eines Bleibenden innerhalb des wechselnden Stoffes, das die Eindrücke empfängt und festhält und in welchem sich die eigentliche Kontinuität des Individuums vollzieht. In diesem נפש liegt das innere specifische Unterscheidungsmerkmal zwischen Pflanze und Tier, sowie die selbständige Bewegung das äußere ist. Durch dieses נפש hat das Tier einen einzigen Mittelpunkt, in welchem sich sein ganzes Dasein koncentriert; es ist getödtet, so wie dieser Mittelpunkt vernichtend getroffen ist. Die Pflanze ist kein um eine Einheit geschlossenes Ganze; sie besteht vielmehr aus einer Vielheit ineinander geschachtelter Individuen; in jedem Teile, jedem Aste, jedem Blatte, jeder Knospe wiederholt sich die Existenz des Ganzen und kann daher fast jeder Teil, getrennt, wieder selbständig das Ganze reproduzieren. Die נפש חיה ist mit der Kraft begabt, ihr Homogenes prüfend aufzunehmen und ebenso, ihr Heterogenes prüfend von sich zu weisen (חי, חכך, חקק, חגג, die Gaumenthätigkeit, siehe Jeschurun daselbst Seite 436). Dieses freithätige Aufnehmen und Abstoßen zusagender und nichtzusagender Elemente ist die eigentliche Lebensthätigkeit. שרץ נפש חיה, Bewegung, Willen, prüfendes Aufnehmen und Entfernen, das sind zusammen die wesentlichsten Merkmale des Lebens. שרץ: die Lebensäußerung, נפש: das Lebensprinzipium, חיים: die Lebensthätigkeit, der Lebensprozeß. — Es ist zweifelhaft, wie das ישרצו המים zu verstehen wäre, transitiv wie: ישרץ היאר צפרדעים, oder instinktmäßig wie: שרץ ארצם צפרדעים. Das Wasser treibe hervor, oder: das Wasser wimmele von u. s. w.

ועוף יעופף. Vergleichen wir יָגֵעַ und יגע, müde und sich abmühen, streben, arbeiten, so dürfen wir ebenso עָיֵף und עוף verstehen, und dürfte das Fliegen, bei der geringen Wahrnehmbarkeit der wiederholten Flügelbewegung, als die fortdauernd strebende Bewegung bezeichnet sein, während das Gehen stoßweise, in Absätzen geschieht. (Ob auch עב, die Wolke, von ihrer dahinfliegenden Bewegung, also in Verwandtschaft mit עוף genannt ist, oder vielmehr mit אוב, dem Schlauch, als Wasserbehälter in Verwandtschaft steht; ob nicht vielleicht אוב und עוב und עוף mit Wasser oder Luft gefüllt sein heißt, da der Vogel nur durch Füllung seines Körpers, seiner Lungen und Knochen mit Luft, sich in der Luft schwebend erhält — wagen wir nur fragend anzudeuten). — Bei dieser Schöpfung der Wasser- und Luftbewohner steht nicht wie bei den übrigen Schöpfungen das ויהי כן, und dürfte dies unsere Auffassung bestätigen, daß dieses כן den gegenwärtigen, von uns wahrgenommen werdenden Zustand bezeichnet, und daher zunächst bei solchen Schöpfungen steht, die den eigenen Wohnplatz des Menschen gestalten und ihm daher zunächst zur Wahrnehmung kommen.

V. 21. תנינים. Ein Wort zweifelhafter Ableitung und Bedeutung. Möglich, daß die Wurzel נן ist mit vorgesetztem ת, (wie תנור von נור, תלמיד von למד, vielleicht auch תפוח von נפח, aufgeblasen, Ball, Apfel), נן chaldäisch Fisch von נין hebräisch Nachkommen, wie דג von דגה sich reichlich vermehren, wovon auch דגן, wegen der vielen Körner auf einem Halm. תנין wäre ein Fisch- oder doch dem Fische verwandtes Tiergeschlecht. — Ebenso zweifelhaft ist הרמשת, von רמש. רמש ist offenbar verwandt mit רמס. רמס aber bedeutet überall ein festes, starkes Auftreten, ja selbst ein Zertreten, während רמש doch, wie es scheint, die leise Bewegung kleiner und kleinster Tiere bedeutet. Es könnte nun allerdings sein, daß רמש eine schwächere Form von רמס wäre, und רמז, die

הָרֶמֶשֶׂת אֲשֶׁר שָׁרְצוּ הַמַּיִם לְמִינֵהֶם וְאֵת כָּל־עוֹף כָּנָף לְמִינֵהוּ וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב׃

Lebens, von welchen die Wasser für ihre Gattungen wimmelnd geworden, und jeden beschwingten Vogel für seine Gattung, und Gott sah, daß es gut sei.

22. וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים לֵאמֹר

22. Gott segnete sie also: Seid fruchtbar und vermehret euch und füllet die

---

schwächste, die nur ein Winken bedeutet. Analogien dafür finden sich z. B. זנה (verstärkt זנח völlig verlassen) שנא, סנה, צנה, wovon das erste Liebe abwenden, das zweite Haß zuwenden, das dritte abwehren, zurückweisen, daher Dorn, und das vierte den Stachelschild bedeutet. Ebenso זז die leise Bewegung, שוש die innere freudige Bewegung, סוס das schnelle Roß, und צוץ die hervorbrechende Blüte. Allein eine sprachliche Erscheinung spricht doch einer andern Auffassung das Wort. סוס heißt Roß und סס die Kleidermotte. (Ebenso עש die Wollmade und עוש, חוש eilen.) Es scheint daher die Stärke der Bewegung nicht lediglich nach der in einer gegebenen Zeit zurückgelegten Strecke, sondern auch nach der Zahl der in einer gegebenen Zeit wiederholten Bewegungsthätigkeiten, somit nach der Energie der Bewegung, bemessen zu werden. Zählen wir die in einer Minute vom kleinsten Wurm gemachten Schritte und vergleichen sie mit der vom schnellsten Roß in gleicher Zeit gemachten, so dürfte der kleinste Wurm das schnellste Roß an Schnelligkeit der Bewegung weit überflügeln, und es begreift sich wie סוס das Roß und סס der Wurm, ebenso aber auch wie רמס das stärkste Auftreten und רמש die Bewegung kleiner und kleinster Tiere bedeuten kann. Die Energie, die sich dort in der Stärke des einzelnen Trittes offenbart, zeigt sich hier in der Raschheit der wiederholten Bewegung. Jedenfalls scheint, wie שרץ die selbstthätige Bewegung, die Bewegung nach einem Ziele hin im allgemeinen, so רמש diese Bewegung in ihrer Beziehung zu dem Widerstandselemente, dem Boden, dem Wasser, zu bedeuten, welches den Stützpunkt für die Hebelbewegung bildet. — כנף verwandt mit גנב, entziehen, dem Blick entziehen, לא יכנף עוד מוריך. Daher auch כנף, der Gewandzipfel. כנף scheint den Flügel nach seiner den Körper (und die Jungen) bergenden Bestimmung, somit mehr den ruhenden Flügel zu bezeichnen. Daher auch die Ausdrücke: בצל כנפיך תסתירני, ופרשת כנפך על אמתך, und sonst, wo immer die bergende, dem Anblick Anderer entziehende Bedeutung hervortritt. Gleichwohl erscheint es auch ohne weiteres als das Werkzeug der Bewegung, המהלך על כנפי רוח und sonst. Daß כנף auch in dieser Beziehung den Flügel bedeutet, weil er den Vogel der Erde und unserem Blicke entzieht, wäre nicht unmöglich. „Es ist also Gott, der die großen Fischgeschlechter geschaffen und so auch jedes Wesen des kleinen sich fortbewegenden Lebens, welche die Wasser für ihre Gattungen hervorgebracht haben, und jeden beschwingten Vogel für seine Gattung, und Gott, der sah, daß es gut sei." — Auch hier wie bei זרעים steht das Gattungsgesetz nur bei der Ausführung und war bei der Anordnung implicite gegeben.

V. 22 u. 23. אמר und דבר verhält sich wie sagen und sprechen. דבר, lautverwandt mit דור, (die Reihe gleichzeitig Lebender) תפר, תור, טור, bedeutet die einfache Verbindung von Sylben zu Worten und Worten zu Sätzen, somit den Ausdruck der Gedanken in Worten ohne Rücksicht auf das Eingehen in das Ohr und das Aufnehmen in die Seele eines Hörenden, also: sprechen, aussprechen. Man kann ohne Zuhörer sprechen, nicht aber ohne solche etwas sagen. אמר aber ist sagen, mitteilen, verwandt mit עומר die Garbe, חמר der Haufe. Es faßt die einzelnen ausgesprochenen Worte nach ihrem Inhalt und ihrer Absicht zusammen, will vermittelst der Rede den einheitlichen Gedanken und den einheitlichen Willen des Redenden ebenso wieder zu einer Gedanken- und

פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת־הַמַּיִם בַּיַּמִּים וְהָעוֹף יִרֶב בָּאָרֶץ׃

23. וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם חֲמִישִׁי׃ פ

24. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תּוֹצֵא הָאָרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה לְמִינָהּ בְּהֵמָה וָרֶמֶשׂ וְחַיְתוֹ־אֶרֶץ לְמִינָהּ וַיְהִי־כֵן׃

25. וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת־חַיַּת הָאָרֶץ לְמִינָהּ וְאֶת־הַבְּהֵמָה לְמִינָהּ וְאֵת

Wasser in den Meeren, aber der Vogel vermehre sich auf der Erde.

23. Und es ward Abend und es ward Morgen: ein fünfter Tag.

24. Gott sprach: Es setze die Erde hinaus lebendes Wesen für seine Gattung, Vieh und Kriechendes und Tier der Erde für seine Gattung. Und es ward also.

25. Es hat also Gott das Tier der Erde für seine Gattung gebildet, das Vieh für seine Gattung, und alles

---

Willenseinheit in der Seele des Hörenden zusammengefaßt wissen. אמר ist daher immer von der Absicht eines unmittelbaren Erfolges begleitet, nicht so דבר. Wir sprechen daher von עשרה מאמרות und von עשרת הדברות. Gottes Schöpfungsworte waren unmittelbare That. Die Verwirklichung war die unmittelbare Folge. Gottes Gesetzesworte sind zunächst nur Aussprüche des göttlichen Willens. Sie bleiben ausgesprochen, auch wenn zeitweilig keiner sie hört, keiner sie befolgt. לאמר steht daher überall bei der Rede, wo die Absicht ausgedrückt wird, daß das Gesprochene eingeprägt, verstanden, nach seinem Inhalt vollständig begriffen, und zur vollen Erkenntnis oder vollen Willensbestimmung gelangen soll. אמר בלבו: sich selbst etwas zum Bewußtsein bringen, sich selbst etwas einprägen oder zur Befolgung vorsetzen, und ebenso לאמר bei der Selbstrede, wo der Mensch sein eigener Zuhörer ist. לאמר bei Gottes Gesetzesausprüchen enthält immer die Bestimmung, das kurz und präzis Ausgesprochene (וידבר) nach seinem ganzen Inhalte zum Verständnis und zur Verwirklichung zu bringen. Es ist die תורה שבעל פה zur תורה שבכתב. Daher heißen auch die Dolmetscher und Erklärer des Gesetzes אמוראים. Hier bei einem Schöpfungsworte ist לאמר wie die übrigen מאמרות der Schöpfung: Anordnung, Geheiß, dem die Verwirklichung sofort folgt. Gott segnete die organisch lebendigen Wesen, d. h. er gab ihnen die Kraft zur Fortpflanzung und Vermehrung, und mit dieser Kraft gab er ihnen zugleich die Weisung und den Trieb dazu. Denn in den unfreien lebendigen organischen Wesen ist Kraft und Erfüllung nicht getrennt. Wozu Gott ihnen Kraft giebt, zu dessen Verwirklichung treibt sie auch von selbst die Kraft. Es ist das Gotteswort, das sich fort und fort in ihnen vollzieht. Es ist daher der Gottessegen, der fort und fort in ihnen spricht: Befruchtet euch und vervielfacht euch und füllet das Wasser in den Meeren, der Vogel aber vervielfältige sich auf der Erde. פרו ist die Erzeugung der Brut. רבו ist die Sorge für die Jungen, durch die die Vermehrung bedingt ist.

V. 24—25. Von den Pflanzen hieß es: תדשא, öffnen oder enthüllen, und die Pflanze bleibt bei aller freigewordenen Individualität noch an den Mutterkörper der Erde gebunden. Von den Wassergeschöpfen hieß es: ישרצו המים, frei sich Bewegende erzeugen; allein die erzeugten Lebendigen verharren doch noch innerhalb des Elementes, das sie erzeugte. Erst von den lebendigen Erdgeschöpfen heißt es: תוצא הארץ, daß die Erde sie aus sich hinaussetzen sollte, und erst in ihnen erreicht der lebendige Organismus eine immer höhere und freiere Selbständigkeit bis hinan zum Menschen, der selbst seinem Ursprunge nach nur mit einem Teile seines Wesens der Erde angehört. נפש חיה, siehe oben V. 20. — בהמה rad. בהם = בום, wie כהן = כהן, בן = בהן, נהר = נור u. a. m.

כָּל־רֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל־הָאָרֶץ וַיַּרְא
אֱלֹהִים כִּי־טוֹב׃

26. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם
בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ וְיִרְדּוּ בִּדְגַת הַיָּם

Kriechende des Erdbodens für seine Gattung, und Gott sah, daß es gut sei.

26. Gott sprach: Wir wollen einen Adam (Stellvertreter) machen in einer unser würdigen Hülle wie es unserm Ebenbilde entspricht, und sie sollen ihre Herrschaft üben an dem Fische des Meeres

---

בום findet sich nur in במה wieder, wo es eine zur Erhöhung eines Gegenstandes dienende Anhöhe bedeutet. בהמה dürfte daher die treffendste Bezeichnung derjenigen Tiere sein, die sich schon vermöge ihrer Natur dem Menschen dienend unterordnen und durch diese Unterordnung die bedeutendste Staffel für die von dem Menschen zu erreichende geistige Höhe bilden. Ohne den Stier hätte der Mensch sich selbst vor den Pflug und den Wagen spannen, die schwersten Arbeiten vollbringen, die schwersten Lasten fortschaffen müssen, und unter der Last der Körpermühe wäre auch sein Geist erlegen, ja hätte sich nimmer erheben können. Indem der Mensch den Stier vor Pflug und Wagen spannen und das ihn nährende und kleidende Schaf ohne Körperanstrengung weiden konnte, blieb sein Geist frei für die Umschau am Himmel und auf Erden, er konnte denkend hinter dem Pflug und denkend bei seiner Heerde weilen. Dem Viehe, der בהמה, verdankt der Mensch seine geistige Hoheit, es ward במותו. Ihm gegenüber steht חית הארץ, die חיה, das Waldtier, das, indem es sich nicht unterordnet, das in sich geschlossene, nur sich angehörende selbständige Leben, חיים, darstellt. רמש, רמש האדמה sind die am Boden kriechenden, niederen Tiere. Siehe oben V. 21.

V. 26. Alle übrigen Geschöpfe werden nur mit ihrer Entstehung eingeführt, bei dem Menschen hält die Schöpfung inne und kündet der bereits geschaffenen Welt zuvor die Absicht an, einen „Menschen", einen „Adam" zu schaffen. Soll dieser „Adam" doch als von Gott eingesetzter Walter und Herrscher in die geschaffene Erdwelt eintreten. Es wird diese Welt auf den Eintritt ihres Herrn vorbereitet. In diesem Sinne dürfte auch der Plural נעשה zu verstehen sein. Dem Pluralis majestatis, in welchem ein menschlicher Herrscher dem Volke seinen Willen kund thut, dürfte auch wohl ursprünglich die Anschauung zu Grunde liegen, daß der Herrscher hier nicht von dem Standpunkte seines individuellen Willens, seiner individuellen Interessen gebietet, sondern daß er sich nur im Zusammenhang mit seinem Volke begreift und nur aus dem Gesichtspunkt des Gesamtinteresses und des Gesamtheils Anordnungen und Bestimmungen trifft. Nur als Repräsentant der Gesamtheit gebietet der Fürst der Gesamtheit. So kündet der Schöpfer auch der Erdwelt die Einsetzung ihres Herrn gleichsam in ihrem eigenen Interesse, aus Fürsorge für ihre eigene Bestimmung an. Ebenso die Zerstreuung der Völker, הבה נרדה נבלה שם, aus Fürsorge für die Zukunft des Menschen selbst. Es erscheint der Pluralis majestatis in der Gottesrede da, wo ein scheinbar beschränkendes, störendes Einschreiten als im tiefen Grunde heilbringendes, rettendes und nothwendiges begriffen werden soll. — אדם, siehe Jeschurun VIII. Seite 524 ff. Wir haben dort bereits darzuthun versucht, wie die grammatische und logische Analogie gegen die gewöhnliche Annahme spricht, die אדם von אדמה ableitet und die Charakteristik des Menschen als „Erdgebornen" begreifen läßt, während doch offenbar אדמה von אדם gebildet ist, die stoffliche Herkunft aus Erde ein Merkmal wäre, das allen Geschöpfen gemeinsam zukommt, und das specifische Merkmal des Menschen vielmehr darin bestehe, daß er nicht ganz seiner Entstehung nach der Erde angehört, sondern der seinem von der Erde genommenen Stoffe eingehauchte Gotteshauch ihn zum Menschen macht. Schon die Ankündigung hier spricht dafür, daß in אדם das

וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל־הָאָרֶץ וּבְכָל־הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל־הָאָרֶץ׃

und an dem Vogel des Himmels und an dem Viehe und an der ganzen Erde und an allem Gewürm, das dahinschreitet auf der Erde.

---

ganze höhere Wesen und die ganze höhere Bestimmung des Menschen ausgesprochen sein müsse, und auch in Stellen wie: ואתנה צאני צאן מרעיתי אדם אתם kann unmöglich der Mensch als Erdkloß begriffen sein. Wir haben dort die Etymologie des Wortes אדם aus der Bedeutung Rot, als der am wenigsten gebrochene Lichtstrahl, somit als die nächste Offenbarung des Göttlichen im Irdischen; — als lautverwandt mit הדם, Schemel, somit als: הדום רגלי שכינה auf Erden, als Vermittler und Träger der göttlichen Herrlichkeit auf Erden, (im Gegensatz zu במה, במה ist die Vermittlung der Erhöhung eines Andern, הדום erspart einem Hohen, die Füße auf die Erde zu setzen. Ohne die Einsetzung des Menschen zum אדם = הדום müßte Gott alle die Wahrheit, die Barmherzigkeit, das Recht und die Liebe, die er auf Erden gefördert wissen will, selbst auf Erden vollbringen. Das reine, Gottes Willen vollbringende Wirken des Menschen enthebt die Gottheit des Niedersteigens zur Erde, enthebt sie des unmittelbaren Vollbringens ihres Willens im irdischen Kreise, אדם = בהמה, הדום שכינה = במת האדם); — mit חתם, Siegel, (welche Verwandtschaft schon durch die Wurzel אטם, schließen, vermittelt wird), somit als das Siegel Gottes an seiner Schöpfung, als die Signatur, die der Welt ihren unsichtbaren Herrn und Meister vergegenwärtigt; — endlich als דמ(ה) mit vorgesetztem individualisierenden א, als ein Wesen, dessen ganze Bestimmung in seine Gottähnlichkeit aufgeht, das aber diese Gottähnlichkeit in freier selbstthätiger Energie verwirklichen soll, somit Repräsentant, Stellvertreter, das Alterego der Gottheit; — alle diese Begriffe sind im tieferen Grunde eins, sowie auch alle die Ableitungen: אדם, אדום, הדום, חתם, אדם wesentlich zusammenfallen; wir dürfen sie alle in den Begriff der Stellvertretung zusammen fassen und אדם als Stellvertreter bezeichnen. — בצלמנו. Wir haben ebenso bereits dort (S. 526) nachgewiesen, daß צלם, verwandt mit שלם (שלמה), סמל, nur die äußere Hülle, die leibliche Gestalt bedeutet. Also: in unserer Hülle, d. h. wenn alle die Barmherzigkeit und Milde, die Wahrheit und das Recht und die Heiligkeit der göttlichen Waltung in einer äußeren, sichtbaren Hülle auftreten wollte, so würde sie in der Gestalt erscheinen, die der Schöpfer dem Menschen erteilte. Schon die leibliche Gestalt des Menschen verkündet ihn als den Stellvertreter Gottes, als die Gottheit auf Erden, sie ist כדמותנו, sie ist eine solche, wie sie einem zur Gottähnlichkeit bestimmten Wesen entspricht. — דמה, ähnlich sein. Indem דמה zugleich schweigen bedeutet, und der Begriff der Ähnlichkeit sich hier also konstruiert, daß der ähnliche Gegenstand dem andern gegenüber schweigt, d. h. ihm nichts entgegensetzt, buchstäblich: ihm nicht widerspricht, nichts ihm Widersprechendes enthält — (auch unser deutscher Sprachgedanke kennt den Ausdruck: schreiende Gegensätze) — stellt sich die von dem Menschen zu erwartende Gottähnlichkeit zunächst negativ dar, daß er in seinem ganzen Wesen nichts hege und pflege, was der göttlichen Wahrheit, Liebe, Gerechtigkeit und Heiligkeit widerspricht. Gott gleich kann der Mensch nicht werden, aber ähnlich soll er ihm sein, soll nichts Gott Widersprechendes in sich und bei sich dulden. התקדש, das Hinanstreben zur Gottesheiligkeit ist seine Bestimmung. Also: Wir wollen einen Stellvertreter bilden in einer unser würdigen Hülle, wie es unserem Ebenbilde entspricht. — וירדו, es ist hier sofort אדם als der Kollektivbegriff der Menschheit gefaßt, darum Pluralis. רדה, Grundbedeutung: etwas aus dessen freier Höhe in die Hand, d. i. in seine Macht herabbringen, מגויה האריה רדה הדבש וירדהו אל כפיו, bei Simson, und רודה פת bei den Weisen das Herabbringen der an den Ofenwänden festsitzenden

27. Da schuf Gott den Menschen in einer seiner würdigen Hülle; in Gottes

27. וַיִּבְרָא אֱלֹהִים ו אֶת־הָאָדָם

Brode. Davon: etwas aus dessen freier Selbständigkeit in seine Macht bringen, sich unterthänig machen. Mit dem Akkusativ heißt es: den ganzen Gegenstand sich unterthänig machen, so nur zweimal: רודה באף גוים und לא ירדנו בפרך לעיניך (Jesaias 14, 6), wo es beidemal ein Überschreiten der dem Herrn oder dem Könige zustehenden Gewalt bedeutet. Sonst immer רדה ב־: gewisse Teile, Beziehungen eines Objekts sich unterthänig machen, beherrschen. Diese Stellung hat der Mensch zu allen lebendigen Wesen auf der Erde. Er hat nicht die Bestimmung, sie alle und zwar ganz sich unterthänig zu machen. Die Erde und ihre Geschöpfe mögen noch Beziehungen haben, die uns entzogen sind, in welchen sie Selbstzweck sind. Allein er hat die Bestimmung: לרדות בם, nicht אותם, seine Herrschaft unter allen lebenden Wesen, an ihnen und an der Erde selbst zu üben, sie für die Erfüllung seiner Menschenaufgabe aus ihrer freien Selbständigkeit teilweise in seine Hand zu bringen. Tritt der Mensch als אדם, בצלם וכדמות א', an die Erdwelt hinan und fordert ihre Dienste nur im Dienste Gottes: so erkennt ihn die Erdwelt gern als ihren Herrscher an, seine Herrschaft selbst ist keine Knechtung und Erniedrigung, vielmehr eine Erhöhung und Erhebung aller irdischen Wesen in den Kreis freisittlicher, göttlicher Zwecke. Dem reinen, gottdienenden Menschen beugt sich willig die ganze Welt. Mißbraucht aber der Mensch seine Stellung, tritt er nicht als אדם, als Statthalter Gottes, sondern in eigener Machtherrlichkeit der Welt gegenüber, so beugt ihm auch nicht willig das Tier seinen Nacken. את שהוא בצלמנו כדמותנו וירדו את שאינו ב'כ' וירדו, זכו וירדו לא זכו וירדו lehren die Weisen zur Stelle. רדה ist nämlich nicht כבש, רדה ist nur das Verhältnis des Herrschers zum Volke, das ja auch nur ein bedingtes ist. Ein anderes ist כבש, welches in dem V. 28 das Verhältnis des Menschen zu der leblosen Erdwelt specialisiert. כבש begegnen wir in כֶּבֶשׁ, der Aufgang, die Treppe, im Munde der Weisen: דרך כבושה, ein breitgetretener Weg, also: niedertreten, (damit auch כבס verwandt, walken, Treten der Wäsche) und in כבשן, der Ofen, in welchem die Dinge, die hineingeworfen werden, vollständig aufgelöst und umgewandelt werden. כבש also: gewaltthätig niedertreten, daß es nicht aufkommen könne, völlig bezwingen, oder etwas in seiner innersten Natur umwandeln und umgestalten. Diese Aufgabe, einer Sache seinen Stempel aufzudrücken, sie völlig in sein Geschöpf umzuwandeln, hat der Mensch nur der leblosen Natur gegenüber, die derselben angehörigen Wesen sollen ihm Stoff und Werkzeug und Mittel zur Ausführung seiner Gedanken werden. Die menschliche Kunst ist der כבשן, der große Kalzinierofen, aus welchem die Erddinge in ganz umwandelter Gestalt hervorgehen. Darum heißt es V. 28: מלאו את הארץ וכבשוה ורדו ברגת הים ובעוף השמים וגו'. War doch hinsichtlich der lebendigen Welt ursprünglich auch nicht das Töten erlaubt! — Also: Gott sprach: Wir wollen einen Adam machen in einer unser würdigen Hülle, wie es unserm Ebenbilde entspricht, und sie sollen ihre Herrschaft üben an den Fischen des Meeres und an dem Geflügel des Himmels und an dem Viehe und an der ganzen Erde und allem Gewürme, das dahinschreitet auf der Erde. Indem hier וכל הארץ die Aufzählung der lebendigen Welt unterbricht und ihm erst וכל הרמש folgt, scheint die Herrschaft über das Gewürm nur als Folge der Herrschaft über die ganze Erde begriffen zu sein. In der That übt auch der Mensch eine Herrschaft über die niedern Tiere nur insofern, als er sie durch Vertilgung oder Verscheuchung von jedem Stückchen Erdboden entfernt, den er für seine Herrschaft in Anspruch nimmt.

V. 27. ויברא א' את האדם בצלמו, dieser wiederholt und wiederholt ausgesprochene Satz, daß die leibliche Hülle des Menschen die eines Gottes würdige und der göttlichen Bestimmung des Menschen entsprechende sei, zeigt, welch einen entschiedenen Wert das

בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם:

28. וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת־

würdiger Hülle hat er ihn geschaffen; männlich und weiblich hat er sie geschaffen.

28. Und Gott segnete sie und es sprach Gott zu ihnen: Seid fruchtbar und vervielfältigt euch und füllet die

---

göttliche Wort auf die Anerkennung der göttlichen Dignität des menschlichen Leibes legt. In der That beruht auch das ganze Gesetz nicht zunächst auf der Heiligung des Geistes, sondern auf der Heiligung des Leibes. Daß der menschliche Leib mit allen seinen Trieben, Kräften und Organen göttlich, der göttlichen Bestimmung des Menschen entsprechend gebildet und dieser göttlichen Bestimmung des Menschen ausschließlich heilig und geweiht zu halten sei, darauf beruht alle Sittlichkeit des Menschen, und nichts gräbt der sittlichen Bestimmung des Menschen also das Grab, wie der Wahn, welcher das Wesen des Menschen zerklüftet, nur dem Geiste göttliche Dignität zuerkennt, dem Geiste die Weisung giebt, sich zu allem Höhern zu erheben und denkend und ahnend sich in eine höhere Welt aufzuschwingen, dagegen dem Leibe die zügellose Willkür überweist, sich dem Tiere gleich, ja viel tiefer als das Tier in allem Schmutz der Sinnlichkeit zu ergehen, ja, der höheren und höchsten Genialität der Geistes einen um so größeren Freibrief für die sittliche Entartung des Leibes ausstellt. Nicht so der von Gott gezeichnete Menschenberuf. Die Göttlichhaltung, d. h. die sittliche Heiligung des Leibes ist ihm die Grundlage aller sittlichen Veredlung und die Vorbedingung aller geistigen Größe des Menschen, und je höher die zu erringende geistige Größe, um so ernster die Anforderungen an die Beherrschung und Weihe des Leibes. Mit der den Leib Gott weihenden Mila beginnt der die reine Menschheit wieder aufbauende Gottesbund mit Israel, und eine ganze Reihe göttlicher Bestimmungen haben den ausgesprochenen Zweck, den Leib für die geistige und sittliche Gottähnlichkeit des Menschen rein und fähig zu erzeugen, zu nähren und zu erhalten, auf daß er צלם א׳ bleibe und nicht טמא, שקץ und תועבה werde. —

זכר ונקבה ברא אותם. Obgleich alle lebendigen Wesen in doppelten Geschlechtern geschaffen waren, wird dies doch nur beim Menschen besonders hervorgehoben, die Wahrheit zu konstatieren, daß beide Geschlechter in gleicher Unmittelbarkeit von Gott und in gleicher Gottesebenbildlichkeit geschaffen seien, eine Parität, die auch durch den Übergang des Singulars in den Plural, אותו in אותם, noch besonders prägnant ausgedrückt ist. Das eine gottebenbildliche Adamwesen steht in zwei Geschlechtern da, die erst beide zusammen den Adambegriff vollständig erschöpfen. — זכר, von זכר, gedenken, verwandt mit סגר, סכר, der geistige „Bewahrer" der göttlichen und menschlichen Überlieferungen. Das männliche Geschlecht bildet den Fortträger, die Ueberlieferungskette des Menschengeschlechtes. נקבה, von נקב, bestimmen, das Bestimmte (wie גולה, גנבה von גנב, גזל); das Weibliche erhält erst im Anschluß an das Männliche und in der Vereinigung mit den Bestrebungen des Mannes die besondere Bestimmung und die besondere Sphäre, innerhalb welcher es seinen Antheil an der Lösung des allgemeinen Menschenberufs zur Erfüllung bringt. Der Mann wählt sich seinen eigenen Beruf, das Weib erhält ihn im Anschluß an den Mann. (Siehe Jeschurun VIII. Seite 529 u. ff.)

V. 28. Beide segnete Gott und beiden gab Gott die Erfüllung der Menschenbestimmung auf Erden zur Aufgabe. Während es aber oben V. 22 heißt: ויברך אתם א׳ לאמר, heißt es hier: ויברך אתם א׳ ויאמר להם א׳. Dort, bei den unfreien lebendigen Wesen, ist, wie dort schon bemerkt, mit der Segenerteilung, d. h. mit der Erteilung der Kraft und Fähigkeit zur Fortpflanzung und Pflege der Jungen, sofort auch die Ver-

וְכִבְשֻׁהָ וּרְדוּ בִּדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל־חַיָּה הָרֹמֶשֶׁת עַל־הָאָרֶץ׃

Erde und bezwinget sie, und übet eure Herrschaft an dem Fische des Meeres, an dem Vogel des Himmels und an allem Tier, das dahin schreitet auf Erden.

---

wirklichung dieses Segens bereits gegeben. Fortpflanzung und Sorge für die Jungen sind rein physische Akte, die sich durch den mit dem allmächtigen Gottessegen gegebenen Trieb mit eben solcher Notwendigkeit vollziehen, wie alle anderen physischen Entwickelungen des lebendigen Organismus. Hier, bei dem Menschen, ist der Segen, d. h. die Erteilung der Kraft und Fähigkeit, von der Erfüllung, d. h. von der Verwendung dieser Kräfte und Fähigkeiten zu dem von Gott mit ihnen beabsichtigten Zwecke getrennt, die Erfüllung wird zur Aufgabe an den Menschen gerichtet, der sie mit freiem Wollen als Pflicht zu lösen hat. Was bei dem Tiere ein rein physischer Akt ist, wird beim Menschen zur freisittlichen That. Es ist aber mit der vierteiligen Aufgabe: פרו, רבו, מלאו את הארץ וכבשה, die ganze freisittliche Entwickelung des Menschengeschlechts auf Erden gegeben. פרו ist die Ehe, רבו die Familie, מלאו die Gesellschaft, וכבשוה das Eigentum.

פרו: die Ehe, die Vereinigung der Geschlechter zur Erzeugung der Menschenfrucht, der Kinder. Wie in der Pflanzenfrucht die edelsten Kräfte und Säfte des Baumes, zu einem selbständigen Keime gereift, „frei" werden (siehe oben V. 11), so vereinigen Vater und Mutter das ihnen an Göttlichem und Menschlichem innewohnende Edelste zur Erzeugung eines selbständig werdenden Menschenkeims.

רבו: die Familie. רבה: sich vervielfältigen. Schon die blos physische Vermehrung des Menschengeschlechts setzt ein Mehreres als bloße Erzeugung von Kindern voraus. Ist schon bei vielen Tiergeschlechtern die Vermehrung durch die Sorgfalt für die Jungen bedingt, so ist dies bei dem Menschengeschlechte, auch schon rein physisch genommen, eine noch höhere Notwendigkeit. Das Menschenkind geht unbedingt verloren, so es nicht mit der Geburt sofort von Elternpflege aufgenommen wird und die ihm zugewendete Elternpflege seine körperliche Erhaltung und Entwickelung bewirkt und fördert. Nicht die Geburt, die Pflege ist der eigentliche Faktor der Menschenvermehrung. Allein רבה ist noch ein Mehreres und Höheres. Es sollen sich die Eltern durch die Kinder vervielfältigen, sie sollen sich in den Kindern wiederholen, es sollen die Kinder nicht nur ihre leiblichen, sondern ihre geistigen und sittlichen Ebenbilder werden; sie haben somit ihr geistig und sittlich Bestes in ihre Kinder zu pflanzen und zur reinsten Entfaltung zu bringen, kurz, sie haben sie geistig und sittlich zu bilden und zu erziehen, nur dann haben sie sich wirklich in ihren Kindern wiederholt und die Aufgabe רבו gelöst. Die der Wurzel רבה innewohnende Bedeutung des Bildens und Erziehens findet sich in רבה קשת: Schützenlehrer, Schützenmeister, חרבות: Zucht, insbesondere im Munde der Weisen gebräuchlich, und nicht unwahrscheinlich ist selbst der Name רב und רבי für Lehrer von diesem Begriffe. Das wahre Geschäft des Lehrers ist ja in der That nichts, als den Zögling zu einer Wiederholung seines geistigen Selbsts zu machen. (In Parenthese stehe die Bemerkung, wie in eigentümlicher Weise die Wurzel רבה mit רוה und רפה: locker, loser, schwach werden, verwandt erscheint. In der That setzt das Nebeneinandersein vieler Gleicher eine Selbstbeschränkung jedes Einzelnen voraus. Es muß ein Jeder sich selbst beschränken, um auch der Existenz des Andern Raum zu geben. Nur das Nebeneinandersein vieler hülfsbedürftiger Schwacher macht durch die gegenseitige Hülfe jeden Einzelnen stark. Das Nebeneinandersein vieler selbständiger Starker bedingt eine schwächende Selbstbeschränkung jedes Einzelnen. Eine Wahrheit, die vielleicht in der

hebräischen Spracheigentümlichkeit ihren Ausdruck gefunden, die das Zahlwort für weibliche Hauptwörter männlich gestaltet und für männliche weiblich. Auch der רבה-Begriff, der uns hier beschäftigt, setzt ein רפה-Werden, eine selbstbeschränkende Hingebung für das und an das leibliche, geistige und sittliche Aufblühen eines andern, zur Gleichheit bestimmten Wesens voraus. Wie man Familienvater wird, hört der Egoismus auf, wird man רפה, löst sich die Persönlichkeit in die Sorge für eine Vielheit von Wesen auf, und, je hingebungsvoller, um so reiner wird die Aufgabe gelöst und um so reicher ist der Segen.) רבו fordert somit die Gründung des Hauses, der Familie, der einzigen Pflanzstätte der Menschenerziehung. Erst durch die Übernahme des רבו erhält das פרו seine hohe sittliche, Menschheit bauende Bedeutung. Und schon nach dieser Seite hin werden eheloſe Geburten das Grab der Menschheit, weil da wohl Kinder von Eltern geboren werden, aber ihrer leiblichen, sittlichen und geistigen Erziehung die Elternliebe und Sorge, das Elternhaus fehlt, in welchem und durch welches allein das Kind zum Menschen, zum Adam erblüht.

מלאו ist die Gesellschaft. Indem jedem einzelnen Paare die Aufgabe gesetzt wird, dazu beizutragen, daß die Erde der Menschen voll werde und mit dieser Menschenfülle ihren eigentlichen Inhalt erhalte, geht offenbar die Anforderung über das eigene Haus hinaus, und stellt vielmehr an jeden Einzelnen die Forderung, beizutragen, daß auch neben ihnen so viele Menschenhäuser als möglich gegründet werden und aufblühen; damit ist aber jedem Einzelnen die Pflicht für die Gesellschaft gegeben.

כבשה ist das Eigentum, (s. zu V. 26): die Bezwingung, Aneignung und Umwandlung der Erde und ihrer Produkte für den Menschenzweck. Dieser Eigentumserwerb ist eine Vorbedingung der vorangehenden Aufgabe des Hauses und der Gesellschaft, die eben im Eigentum die Mittel zur Erreichung ihrer Zwecke zu suchen haben, und dadurch wird der Erwerb selbst sittliche Pflicht. Indem aber diese Aufgabe zuletzt steht, ist für dieselbe die Beschränkung gegeben, daß sie nur dann sittliche Bedeutung habe, wenn sie der Erreichung der vorgenannten Zwecke geweiht ist, wenn Vermögen erworben wird, um Familien zu gründen und die Gesellschaft zu fördern, nicht aber, wenn man in Gründung des Hauses und der Gesellschaft nur ein Mittel erblickt, um Vermögen und Reichtümer zu erwerben.

Diese Aufgabe פרו ורבו ist beiden Geschlechtern zugleich erteilt; ist ja das einheitliche Zusammenwirken beider Geschlechter für diese Menschenbestimmung gleich wesentlich. Indem jedoch die Lösung dieser Aufgaben wesentlich durch den Erwerb der Mittel bedingt ist, und dieser Erwerb, die Bezwingung der Erde für den Menschenzweck, zunächst nur dem männlichen Geschlechte obliegt, — weshalb auch der Plural in וכבשה nicht voll ausgedrückt ist — so ist auch die Aufgabe der Verehelichung und Hausesgründung direkt und unbedingt nur dem Manne gegeben, für das Weib ist sie nur bedingt, und beginnt erst in ihrem Anschluß an den Mann. (Jebamoth 65, b.)

Durch diese Sätze ist aber dem ganzen Familien- und bürgerlichen Leben der göttliche Weihestempel aufgedrückt. Das göttliche Wort kennt keine Zerfällung des Lebens in gottzugewandte, sogenannt religiöse, und vom Göttlichen unberührte, profane Momente. Das ganze Leben nimmt Gott für seinen Dienst, für die Erfüllung der „Adam"-Bestimmung in Anspruch und das Familien- und bürgerliche Leben in allererster Linie.

Mit dem ומלאו את הארץ ist ferner die Füllung der Erde mit Menschen, die Allverbreitung des Menschengeschlechts über die Erde als Bestimmung göttlicher Absicht ausgesprochen, und damit die Lösung der Menschenaufgabe an keine Zone, an kein Klima, somit auch an keine durch den Einfluß des Bodens und des Klimas dem Menschenorganismus gebrachte Eigentümlichkeit geknüpft. Die ganze Erde ist zur אדמה, zum Menschenreiche, zum Adamsboden bestimmt, überall, unter jedem klimatischen und orographischen

29. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים הִנֵּה נָתַתִּי לָכֶם אֶת־כָּל־עֵשֶׂב ו זֹרֵעַ זֶרַע אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ וְאֶת־כָּל־הָעֵץ אֲשֶׁר־בּוֹ פְרִי־עֵץ זֹרֵעַ זָרַע לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה׃

29. Gott ſprach: Siehe ich habe euch alles Samen ſtreuende Kraut, welches auf der Oberfläche der ganzen Erde iſt, und jeden Baum übergeben, an welchem Samen ſtreuende Baumfrucht iſt; euch ſei es zur Nahrung;

Einfluß und mit jedem dadurch bedingten Organismus kann die große Menſchenaufgabe gelöſt werden und geht die Gottebenbildlichkeit nicht verloren.

ורדו בדגת הים וגו׳. Oben in dem beſtimmenden Ausſpruch wird die ganze höhere Tierwelt durch בהמה ausgedrückt, es fehlt חיה, und es iſt dort ſomit חיה בכלל בהמה; hier ſteht nur חיה, und iſt ſomit בהמה mit unter חיה begriffen. Dort, in der Beſtimmung, ſtellt ſich die ganze von dem Menſchen zu beherrſchende Tierwelt als בהמה, als Piedeſtal zur Hoheit des Menſchen dar. Hier, wo ſie erſt dem Menſchen zugeführt werden, ſind ſie alle noch חיה, in ihrem ſelbſtändigen, in ſich geſchloſſenen Lebenskreiſe.

V. 29. 30. Es heißt nicht: הנה נתתי לכם לאכלה, ſondern einfach: הנה נתתי לכם. Durch den Accent ^ auf זָרַע iſt auch das: לכם יהי׳ לאכלה als ein völlig ſelbſtändiger Satz von dem vorhergehenden getrennt. Sollte hier auch nur von der Erlaubnis, die Pflanzen zu eſſen, die Rede ſein, ſo wäre das ja auch wohl bereits in dem וכבשה des vorhergehenden Verſes enthalten. Dabei iſt nicht zu überſehen, daß bei den Fruchtbäumen ausdrücklich זורע זרע hervorgehoben iſt, obgleich die Kerne der Früchte nicht zur Nahrung des Menſchen beſtimmt ſind. Aus allem dieſem ſcheint ſich der Sinn alſo zu ergeben: Siehe, ich habe euch alles Samen ſtreuende Kraut, welches auf der Oberfläche der Erde iſt, und jeden Baum übergeben, an welchem Samen ſtreuende Baumfrucht iſt; d. h. das erſte Samengewächs und den erſten Fruchtbaum habe ich geſchaffen, fortan habe ich ſie euch übergeben; von eurer Wartung und Pflege hängt ihre weitere Erhaltung und Fortpflanzung ab. „Euch ſoll es, der Samen der Pflanzen und die Frucht der Bäume, zur Speiſe ſein.“ Ihre ſchonende und weiſe Wartung und Pflege liegt ſomit in eurem eigenen Intereſſe. — אכל, כל(ה) mit vorgeſetztem א heißt Vernichtung zur Aſſimilirung mit der eigenen Individualität. (Siehe Jeſchurun VIII. Seite 278.) Eſſen iſt ſomit kein כליון, keine Zerſtörung, ſondern ein Übergehen der Stoffe in ein anderes Individuum. Damit iſt der ſittliche Zweck und die ſittliche Umgrenzung des Eſſens gegeben. Es ſoll nur das gegeſſen werden, was der zu nährenden Perſönlichkeit gemäß iſt. Alle Speiſegeſetze ſind nichts, als der Ausſpruch: „das iſt geeignet, durch Vernichtung in deine Perſönlichkeit überzugehen.“ Dies kann aber nur Gott ausſprechen, der die Stoffe kennt und uns. Dem Menſchen war, wie wir hier ſehen, urſprünglich nur Pflanzenkoſt, und zwar der Samen der Samenpflanzen (Getreide, Hülſenfrüchte ꝛc.) und die Früchte der Fruchtbäume beſtimmt, und dem Tiere ירק עשב, das Grüne der Pflanzen: Blätter und Kräuter. Es war alſo urſprünglich völliger Friede zwiſchen Menſchen und Tieren. Wenn bei der Beſtimmung ומלאו את הארץ der Menſch zugleich ausſchließlich auf Pflanzenkoſt: Getreide und Früchte, hingewieſen war, ſo muß die Erde auch überall dieſe Nahrung geboten und daher eine andere klimatiſche Beſchaffenheit gehabt haben als jetzt. Eine Thatſache, für welche die im höchſten Norden aufgefundenen Reſte jetzt tropiſcher Pflanzen eine Beſtätigung liefern. Erſt mit der Sündflut ward dem Menſchen das Tödten der Tiere und tieriſche Koſt erlaubt. Mit der Sündflut war aber auch eine ſtörende Veränderung der Erde ſelbſt vor ſich gegangen: הנני משחיתם את הארץ, und dürfte ſchon dadurch die Geſtattung der Tierkoſt geboten geweſen ſein.

30. וּלְכָל־חַיַּת הָאָרֶץ וּלְכָל־עוֹף
הַשָּׁמַיִם וּלְכֹל ו רוֹמֵשׂ עַל־הָאָרֶץ
אֲשֶׁר־בּוֹ נֶפֶשׁ חַיָּה אֶת־כָּל־יֶרֶק
עֵשֶׂב לְאָכְלָה וַיְהִי־כֵן׃
31. וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת־כָּל־אֲשֶׁר

30. allem Tier der Erde aber, allem Vogel des Himmels und allem, was auf Erden dahin schreitet, in welchem lebendige Seele ist, alles Grüne der Pflanzen zur Nahrung; da ward es also.

31. Gott sah was er geschaffen hatte

Mit der Gestattung der tierischen Nahrung tritt auch das erste Speisegesetz ein, wie sich denn überhaupt alle Speisegesetze nur auf die tierische Nahrung beziehen, und dürfte der Begriff der vegetabilischen Nahrung nicht unwahrscheinlich einen Wegweiser zum Verständnis der Auswahl bieten, die das göttliche Gesetz aus der Tierwelt für unsere Nahrung getroffen.

ויהי כן, so ist der gegenwärtige Zustand, die Bevölkerung der Erde mit Tieren und Menschen und die Stellung des Menschen zu Erde und Tier, geworden.

V. 31. וירא א׳. Wir kennen bereits diesen Ausspruch: וירא א׳ כי טוב, der uns bei allen Gliederungen der Schöpfung entgegengetreten; wir haben bereits erkannt, wie damit, daß dieser Ausspruch stets *nach* einer vollendeten Schöpfung auftritt, die Freiheit des Schöpfers über seinem geschaffenen Werk und die fortdauernde Abhängigkeit des Werkes auch nach seiner Vollendung vom Schöpfer wiederholt unserem Bewußtsein festgehalten werden. Wir würden auch hier es daher nicht auffallend finden, wenn auch hier beim letzten Gliede der Schöpfung nur stände: וירא א׳ כי טוב. Es steht aber: והנה וגו׳, und הנה führt uns immer etwas Neues entgegen, etwas, was wir noch nicht gesehen haben: „siehe da!" und es muß uns also hier, außer dem bisher mit diesem Ausspruch Gesagten, noch ein *neuer* Gedanke zum Bewußtsein gebracht werden, den wir ja auch ohnehin schon auf den ersten Blick in dem beigefügten מאוד erkennen würden. Für diese Auffassung des הנה spricht die ganze Lautverwandtschaft dieser Wurzel. Vergleichen wir אנה, הנה, חנה, ענה. אנה: einen Gegenstand einem bestimmten Ort oder einer bestimmten Person *zuführen*, א׳ אנה לידו, daher אניה: ein Werkzeug zum Transport von Gegenständen, das Schiff. Ist der Gegenstand angelangt, so sagt man: הנה! also ein Wort, mit welchem Jemand aufmerksam gemacht wird, daß ihm ein Gegenstand zugeführt sei. Bleibt der Gegenstand da, hat damit seine Bewegung das bleibende Ziel gefunden (vergl. נוח und נוע), so: חנה, bleibt er dort *ruhen*; מחנה ist nicht die zufällige, sondern die gesuchte Ruhestätte. Was אנה konkret ist, das ist ענה geistig, Jemandem das *Wort*, damit den geeigneten Gedanken *zuführen*: antworten, entgegnen. Daher sind auch von הנה Partikeln gebildet, die das Ziel einer räumlichen oder zeitlichen Bewegung bedeuten, עד הֵנָּה, הֲנָה: bis hier, oder bis jetzt.

Führt somit הֵנָּה unserer Gedankenreihe immer einen neuen, bis jetzt nicht aufgefaßten Begriff zu, und ist dieser neue Begriff das zu טוב hinzugekommene מאוד, daß das, was wir bis jetzt nur als gut zu betrachten gelehrt worden, wir nun als „sehr gut" denken lernen sollen, so muß aber auch andererseits unserer Betrachtung eine neue Seite geöffnet worden sein, die diese neue Nüance unseres Urteils motivirt, und dieses thatsächlich Neue ist offenbar: כל. Jedes einzelne Geschöpf ist *gut*; aber nun erst, wo die Reihen der Schöpfungen geschlossen und jedes Einzelne in seinem Zusammenhange mit dem Ganzen betrachtet werden kann, ja, jetzt erst in den Zusammenhang mit dem Ganzen gebracht worden ist, ist Alles nicht nur טוב, sondern טוב מאוד. — כל ist nicht nur ein Vielheitsbegriff, „Alles", daß darin lediglich ohne Ausnahme ein Jedes mit einbegriffen

עָשָׂה וְהִנֵּה־טוֹב מְאֹד וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם הַשִּׁשִּׁי׃ פ

insgesamt, und siehe da, es war sehr gut. Es ward Abend, es ward Morgen: der sechste Tag.

---

und Keines ausgeschlossen wäre, sondern כל ist ein Einheitsbegriff der Vielheit, ist die Vielheit als eine Einheit begriffen, es ist nicht sowohl Alles, sondern das „Ganze". כל, rad. כלל. כליל ist in dem Munde der Weisen: Reif, Kranz, Krone, also: Begriff des Runden, des Kreises. (Vergl. גלל, etwas um seine Achse drehen.) Der Kreis ist aber nichts als die vollendetste Linie, derjenige Raum, der mit demselben Maß von Kräften von einem Punkte aus nach allen Seiten beherrscht wird. Kreis ist daher der sinnliche Ausdruck für das gesamte Gebiet, welches ein Wesen von seinem Standpunkte aus beherrschen kann. Daher sind alle hebräischen Ausdrücke für Begriffe der Vollkommenheit und Ganzheit mit Kreis verwandt. Darum ist auch כל nicht sowohl eine Summe von Vielen, als Bezeichnung der Totalität eines Begriffs. כל לבבות דורש ד', nicht sowohl alle Herzen, sondern jedes Herz in seiner Ganzheit, in der ganzen Tiefe und dem Umfang seiner Regungen. הן ד' ידעת כלה, das Wort in seiner Ganzheit, seinen Motiven, seinem Zusammenhang, seinem Ursprung und seinem Ziele. So auch hier: Gott sah das Ganze dessen, was er geschaffen, sah die Totalität aller seiner Geschöpfe, sah das harmonische Zusammenklingen aller Wesen, wie sie alle sich um einen Mittelpunkt drehen, alle zusammenstimmen — es heißt nicht את הכל אשר עשה, er sah das Ganze, das er geschaffen, sondern כָּל אשר עשה, die Ganzheit, die Harmonie, die Einheit alles dessen, was er geschaffen hatte, er betrachtete jedes Einzelne in seinem Zusammenhang zum Ganzen: והנה טוב מאוד. War das Einzelne an sich טוב, ist es im Zusammenhange des Ganzen טוב מאוד, sehr gut, auch da gut, wo wir es nicht erwartet, wo, einzeln betrachtet, demjenigen, dem der Blick auf's Ganze entgeht, eine Mangelhaftigkeit erscheint. Nennen wir doch die Sache gut, die unseren Voraussetzungen entspricht; sehr gut aber, wenn sie über unsere Voraussetzungen hinaus gut ist, da noch Dienste leistet, wo wir es nicht mehr erwartet. So ist alles Geschaffene, alles Seiende in seinem Totalzusammenhange sehr gut. Alles relative רע scheint nur רע dem am Einzelnen, am Bruchteil in Zeit und Raum haftenden Blicke; es schwindet aber, ja es selbst, — sogar מות, יסורים, יצר הרע — selbst die Leidenschaft, die Leiden und der Tod, diese mächtigsten Potenzen unter den Erscheinungen — werden טוב, und dann, weil wir es nicht erwartet, selbst טוב מאוד — sobald sich der Blick zur Anschauung des Ganzen erhebt. Überschauten wir das Einzelne von dem Standpunkt des Ganzen, überschauten wir uns selbst in unserer Ganzheit, nicht blos als תחתונים, sondern auch als עליונים, nicht blos in unseren irdisch sinnlichen, sondern auch in unseren geistig göttlichen Beziehungen, nicht blos in Beziehung zu עולם הזה sondern auch zu עולם הבא, jeden inneren und äußeren Kampf in Beziehung zu der sittlichen Freiheit, die in dem Siege errungen, jede Gegenwart zu der ganzen Ewigkeit, die unser wartet: so würden wir auch mit ר' מאיר in unsere תורה die Glosse hineinschreiben: והנה טוב מאוד והנה טוב מות, oder mit den anderen Weisen (ב"ר ט'): והנה טוב זו מדת הטוב מאוד זו יסורין, והנה טוב זה יצר טוב מאוד זה יצר הרע. Eben in dem Heilbringenden dieser scheinbar störenden Welterscheinungen bewährt sich nicht nur die Güte, sondern die unübertreffliche Güte, das טוב מאוד alles Dessen, was Gott erschaffen. Ich darf in meiner Gegenwart leiden, wenn ich dadurch für meine Zukunft weiser und veredelter werde, darf auch für das mich mittragende Ganze leiden, ja, darf auch meine ganzen siebenzig Jahre in Prüfungen hinbringen, die ja nur einen Tropfen im Meere der Ewigkeit bilden, die meiner harret — würden wir so alle Zeiten und alle Kreise des ineinander und aufeinander zusammenwirkenden Ganzen des von

Gott Erschaffenen in einem Blick überschauen können, wie Gott es schaut, wir würden mit Ihm urteilen: והנה טוב מאוד!

מאוד, rad. אוד. אֵד speziell: eine Feuerkrücke, ein Stück Holz zum Anschüren des Feuers. שני זנבות האודים העשנים, zwei dampfende Feuerkrückenreste, Werkzeuge in Gottes Händen, das Leid über Völker zu bringen (wie Aschur העֵר השבירה), Hölzer um Hölzer in Brand zu bringen, aber nicht besser als die andern, werden daher selbst mit vom Feuer ergriffen und gehen selbst mit auf. Dagegen יהושע כ'הג' auch ein אוד, auch ein Werkzeug in Gottes Händen, aber מוצל מאש, das vom Feuer verschont bleibt, nicht zu Grunde geht in seinem Dienst. Allgemeiner: Hebel, bewegende Kraft, alles, was etwas in Bewegung setzt, veranlaßt, daher על אודות: über die Veranlassungen, d. i. wegen. מאוד, Substantiv: das ganze Reich von Mitteln und Kräften, Vermögen. Adverbialiter bezeichnet es den Begriff, bei welchem es steht, in dem ganzen Ausmaß seiner möglichen Wirkungen, soweit er nur reicht, also im höchsten Grade.

ויהי ערב ויהי בקר יום ששי, so ward Abend, so ward Morgen, der sechste Tag. אמר ריש לקיש מאי דכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום הששי ה' יתירה למה לי כולמד שהתנה הב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין ואם לאו אני מחזיר אתכם לתהו ובהו (שבת פ"ח א'). ויהי ערב ויהי בקר יום הששי אמר ר' יודן זו שעה יתירה שמוסיפין מחול על הקדש (ב"ר ט').

Diese Sätze dürften ihre Erläuterung finden, wenn wir uns die Bedeutung des הַ vergegenwärtigen. Schon allgemein wird ein mit dem bestimmenden Artikel ה versehenes Substantiv, das absolut, ohne folgenden Relativsatz steht, als ein solcher Gegenstand bezeichnet, auf den wir schon in der bereits bei uns geweckten Gedankenreihe vorbereitet sind, der durch das Vorangehende erwartet wird. „Dies ist ein Mann" führt den Begriff Mann als einen ganz neuen, durch nichts vorbereiteten, in die Gedankenreihe ein. „Dies ist der Mann", oder auch: „dies ist der Mann", stellt den Begriff als einen solchen dar, den zu suchen und zu erwarten wir bereits durch vorangegangene Gedanken veranlaßt waren. Würde es hier heißen: יום ששי, es war dies ein sechster Tag, so wäre durchaus keine andere Beziehung dieses Tages zu den vorangehenden, als die der Reihenfolge bezeichnet gewesen; es wäre auf keine Weise dieser Tag etwa als ein solcher aufgeführt, auf den schon alle die vorhergehenden vorbereitet, der nach allem Vorhergehenden zu erwarten gewesen wäre. Indem uns aber gesagt wird: יום הששי, dies war der sechste Tag, so haben wir offenbar den Tag als einen solchen zu denken, auf welchen alle anderen vorbereitet, zu welchem sie geführt, in welchem die Schöpfungsreihe ein Ziel und einen Abschluß gefunden. Und dies ist um so prägnanter hervorzuheben, weil alle vorangehenden Tage ohne diesen Artikel aufgeführt waren. Es heißt von allen: יום אחד, יום שני וגו', es war ein Tag, es war ein zweiter, ein dritter, ein vierter, ein fünfter Tag; nun aber heißt es: es war der sechste Tag, also offenbar der Tag, zu welchem alle früheren als Weg und Vorbereitung führten, der ihnen den Abschluß, die Vollendung bringen sollte. War nun dieser sechste Tag eben derjenige, der der geschaffenen Erdenwelt ihren „Adam", ihren Gott vertretenden Herrn und Verwalter bringen sollte, so ist mit dem ה des יום הששי buchstäblich gesagt, daß הנאי התנה הב"ה עם מעשה בראשית, daß der Bestand und die Bestimmung aller vorangegangenen Schöpfungen durch das Geschöpf des sechsten Tages, somit dadurch bedingt ist, daß dieses Geschöpf, der Mensch, die ihm gewordene hohe Aufgabe rein übernehme und treu erfülle. Hat aber dieses Geschöpf im Laufe der Zeit diese seine Stellung verkannt und mißbraucht und seine Aufgabe ungelöst gelassen, und war erst der Eintritt Israels in die Menschengeschichte der erste Schritt wieder zur einstigen Zurückführung des Menschengeschlechts zur reinen Erkenntnis und Erfüllung seiner Stellung und Aufgabe, so spricht sich dieser הנאי in Wahrheit also aus: אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין ואם לאו אני מחזיר

Kap. 2. V. 1. Es waren also der Himmel und die Erde und ihr ganzes Heer zum Ziele geführt.

ב 1. וַיְכֻלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל־צְבָאָם׃

אתכם לתהו ובהו, und erst mit dem יום מתן תורה trat der יום הששי wieder in seine Rechte ein.

Damit war aber zugleich ferner dem sechsten Tage selbst die hohe Bedeutung eines Abschlusses der Schöpfung gegeben und er in den Kreis des Schöpfungs-Sabbats gehoben. Ist ja der siebente Tag, der Sabbat der Schöpfung, — wie wir sehen werden — wesentlich bestimmt, dem mit dem sechsten Tage zum Stellvertreter Gottes in die Erdwelt gesetzten Menschen das Bewußtsein der Hoheit und Abhängigkeit seiner Stellung und die mit derselben gegebene Pflicht immer wiederholt gegenwärtig zu halten, ist ja der siebente Tag demnach die reine Konsequenz und Vollendung des sechsten, setzt denselben voraus und soll die endliche Verwirklichung des hohen Menschenberufs in der Schöpfung garantieren; darum greift auch schon die Sabbatweihe in den sechsten hinüber, und es ist eine tiefe Wahrheit, die ר' יודן ausspricht, יום הששי וו שעה יתירה שמוסיפין מחול על הקדש. — Der sechste Tag ist der bedingende Abschluß der sinnlichen Welt, der siebente bringt dem höchsten sinnlichen Geschöpfe des sechsten die bedingende Fortdauer des Bewußtseins des Übersinnlichen. Nicht ohne Grund beginnen wir unseren קידוש: יום הששי ויכלו וגו׳.

Kap. 2. V. 1. ויכלו. Die Wurzel כלה vereinigt zuerst zwei scheinbar ganz entgegengesetzte Bedeutungen. כלה heißt vernichtet werden, völlig aufhören zu sein. ואתם בני יעקב לא כליתם (Maleachi 3): ihr Söhne Jakobs seid nicht zu Grunde gegangen, habt nicht aufgehört zu sein; und כלה heißt zugleich: die höchste Vollkommenheit des Daseins erreichen, כלה הבית לכל דבריו (Kön. I, 6): das Haus war in allen seinen Beziehungen vollendet. Derselben Eigentümlichkeit begegnen wir in der Wurzel תמם. Es dürfte dieser Eigentümlichkeit eine doppelte bedeutsame Wahrheit zu Grunde liegen. Einmal, daß jedes vollkommene Sein das völlige Aufhören eines Anderseins voraussetzt. Es kann nur etwas und es kann nur jemand in etwas vollkommen werden, wenn die Person oder die Sache diesem Ziele sich ganz, d. h. ja mit Aufgebung alles andern hingiebt. Wer in mehreren Dingen zugleich vollkommen sein will, wird jedes nur halb sein! Ferner: es giebt keine völlige Vernichtung, alles Aufhören zu sein ist nur relativ, ist nur der völlige Übergang in einen anderen Zustand und in eine andere Form. — Der Grundbegriff von כלה ist: zu einem Ziele hinstreben, daher תכלית: das Ziel, תכלה: das Streben nach einem Ziele. לכל תכלה ראיתי קץ, „für jedes Streben nach irgend einem Ziele giebt es eine Grenze", es giebt kein Ziel, an welches man alles andere daran setzen dürfte, רחבה מצותך מאוד, „nur die Erfüllung göttlichen Gebotes ist ein alles umfassendes und alles forderndes Ziel." Daher auch כלה: schmachten nach einem Ziele, und כלי: alles, was einem bestimmten Ziele dient, Werkzeug, Gerät, Gewand u. s. w. (כלח: das vollendete Lebensalter, in welchem wir das vollendete Hiersein mit dem noch vollendeteren Dortsein vertauschen.) כַּלָּה: zu einem Ziele führen, ויכלו: sie wurden zum Ziele geführt.

Wie das erste Wort der Schöpfungsgeschichte uns in den Anblick des Himmels und der Erde hinrief, und das große Wort uns vernehmen ließ: ganz uranfänglich hat Gott diese Himmel und diese Erde geschaffen, so führt uns nun dieses Schlußwort der Schöpfungsgeschichte wieder in den Anblick des Himmels und der Erde, und spricht das gleich große Wort: ויכלו! über Himmel und Erde aus, sie sind zu diesem Ziele gebracht worden! Sie waren nicht immer, sie wurden! Und ehe sie wurden, war ihr Dasein und ihr Jetztsein als Ziel im Gedanken ihres Urhebers vorhanden. Von

Himmel und Erde, von dem ganzen Weltall war einst nichts als der Gedanke im Geiste ihres Urhebers vorhanden, und bei ihrem Werden war die Verwirklichung dieses Gedankens das Ziel eines sie schaffenden Urhebers. Nicht in Himmel und Erde liegt die Ursache des Himmels und der Erde, sie sind nicht selbst die Ursache ihres Entstehens — der widerspruchvollste, denkwidrigste, völlig undenkbare Gedanke! — die Ursache ihres Daseins liegt außer ihnen — und sie sind nicht das Produkt einer blindwirkenden Kraft, sondern das Werk eines denkenden, mit Ziel und Absicht allmächtig Schaffenden Einen! ויכלו!

Die Weisen lehren uns den Begriff noch schärfer fassen. Siehe, lehren sie, המעשים היו מוהחין והולכין, die in's Dasein gerufenen Stoffe und Kräfte waren in fortlaufender Entwickelung begriffen, ויכלו, da setzte Gott ihrer Entwickelung Ziel und Grenze, da war Er שדי, da war Er, שאמר לעולמו די, der seiner Welt: Genug! zurief, שאלמלא אמר לשמים וארץ די עד עכשיו היו מוהחין והולכין, hätte Er dem Himmel und der Erde nicht sein Genug! zugerufen, sie wären noch heute in fortwährender Entwickelung begriffen. (בר' י', ופא'.) כלה heißt auch wie כלא einhalten, zurückhalten, eingrenzen, אל יכלה ממך (1. B. M. 23) ואה בניהם כלו בבית (1. Sam. 6, 10). Es sind dies alles Nüancen des Einen Begriffes: Ziel setzen.)

Der Abschluß der Schöpfung, das Nicht-mehr-Fortentstehen neuer Bildungen, sprechen wir es mit einem Begriffe aus, der gegenwärtige Sabbat der Schöpfung, das ist eine noch lautere, sprechendere Offenbarung des Schöpfers, als das positive Dasein des Himmels und der Erde. Wenn, wie die materialistische Beschränktheit zu allen Zeiten gelehrt, das Entstehen der Welt aus physischen Ursachen hervorgegangen, dabei kein freier, denkender, allmächtiger Wille thätig war, wenn die Welt nur den in der Welt vorhandenen Naturkräften ihr Dasein verdankt, warum ist denn bereits seit Jahrtausenden Sabbat in der Schöpfung? Warum wirken denn diese Kräfte nicht noch, allmächtig Neues schaffend, fort? Warum ist bei vorhandener Ursache die Wirkung nicht mehr vorhanden? Was hat ihrem Schaffen dies Grenze setzende Ziel gebracht? Eben, daß seit Menschengedenken keine neuen Schöpfungen entstehen, eben der in der Schöpfung waltende Sabbat beweist, daß diesem Sabbat ein denkendes, Ziel wollendes, allmächtig freies Schaffen vorangegangen, und diese ganze Welt nicht das physische Produkt mit blinder Notwendigkeit zeugender Naturkräfte, sondern das moralische Werk eines, mit höchstem denkendem Bewußtsein, frei wollenden und frei wirkenden, allmächtigen Schöpfers ist.

Ja, es führen uns die Weisen in den einzelnen Kreisen der Schöpfung umher und zeigen uns, wie nicht nur dem Weltganzen dieses allmächtige, Ziel setzende, den Schöpfer und Meister offenbarende די! aufgeprägt ist, sondern wie die Mannigfaltigkeit der bestimmt und scharf abgegrenzten Bildungen und Entwickelungen der einzelnen Arten innerhalb derselben Gattung dieselbe, Maß und Ziel setzende freie Schöpferhand offenbart. Siehe, sprechen sie daselbst, am Himmel: der eine Stern vollendet seinen Lauf in zwölf Monaten, der andere in zwölf Jahren, dieser in dreißig Tagen, jener in dreißig Jahren, andere erst in 480 Jahren — und auf Erden: wie verschieden und doch bestimmt die Reife der verschiedenen Pflanzen, diese Frucht reift in einem Jahre, jene braucht drei Jahre zu ihrer Reife — alles, im Himmel und auf Erden spricht es aus: כָּלִינוּ! Über uns hat ein freier Gedanke und ein freier allmächtiger Wille gewaltet, der uns Alle mit Ziel und Maß umgrenzt und eben in dieser Umgrenzung und durch diese Umgrenzung uns werden ließ und werden läßt, was wir sind! — ויכלו!, alles ist nach Maß und Ziel umgrenzt, allem ist Stoff und Kraft und Entwickelungs-Zeit und -Art zugemessen — ohne denkenden, wollenden, mit freier Allmacht Ziel und Maß setzenden Schöpfer, durch blos physisch wirkende, blind gebundene Naturkräfte konnte keine Welt und konnte kein Strohhalm entstehen! — So ist וַיְכֻלּוּ der große jüdische Protest gegen jede materialistische,

2. וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי 2. Da vollendete Gott mit dem siebten Tage sein Werk, das er ge=

den freien Schöpfer leugnende Weltanschauung aller Zeiten, so ist וַיְכֻלּוּ das große jüdische עדות, das große jüdische Zeugnis für die Erschaffung der Welt durch einen freien, weisen, allmächtigen Gott.

וכל צבאם. Die Thatsache, daß das jüdische Volk in seinem friedlichen, das Heiligtum umgebenden Lager nach יוצאי צבא gezählt wurde, daß die am Heiligtum dienenden Leviten als כל הבא לצבא צבא לעבוד עבודה באהל מועד (4. B. M. 4, 23) bezeichnet werden, daß endlich die mit ihren Spenden zusammen kommenden Frauen הצבאת אשר צבאו פתח אהל מועד genannt werden, diese Thatsache beseitigt die Annahme, daß in צבא der Begriff des Kampfes liege; vielmehr ist offenbar die Grundbedeutung: Heer. Nicht jede versammelte Masse ist ein Heer, vielmehr nur diejenige Masse, die sich dem Willen eines Einzigen unterstellt, der für die Zeit des Heeresdienstes über die geistigen und leiblichen Kräfte der ins Heer Eingetretenen zu gebieten hat, ist ein Heer. Die Intelligenz und der Wille des Heerführers macht somit das Heer zum Heer, und ein Heer ist eine große, von der Intelligenz und dem Willen eines Einzigen befehligte Menge. Die Heeresmenge ist gleichsam der Körper des Heerführers; ihre Kraft und Glieder gehorchen seiner Intelligenz und seinem Willen. So begreift sich die Verwandtschaft von צבא mit צבה, anschwellen, einen großen körperlichen Umfang gewinnen, und ähnlich צבה: wollen, sich zur Erreichung eines Gegenstandes ausdehnen, etwas in den Kreis seines Bereiches ziehen, oder sein Reich zum Einschluß eines Gegenstandes ausdehnen. (Vergl. התאוה und והתאויתם לכם.) Daher auch צְבִי das Ersehnte, das Reizende. (Ob צבי, der Hirsch, seinen Namen von der im Munde der Weisen so gerühmten großen Elasticität (Dehnbarkeit) seiner Haut hat, auf welcher auch vielleicht seine Schnellkraft mit beruht, wagen wir nur zu vermuten.) צָוָה heißt: jemanden in seinen Kreis, in das Bereich seines Willens stellen, ihn auf seinem Posten anweisen, verpflichten, befehligen. צפה: vom Mittelpunkt aus seinen Kreis überschauen, überwachen. צָפָה: nach der Erscheinung eines Gegenstandes in seinem Kreis, nach etwas ausblicken, erwarten. Auch: einer Sache eine Umgebung bilden, sie mit etwas belegen.

Alles im Himmel und auf Erden Erschaffene bildet ein großes צבא, ein großes Heer, dessen Mittelpunkt ihr Schöpfer und Meister, ihr Herr und Führer ist. Jegliches ist von Ihm an seinen Posten gestellt. Jegliches hat seines Teils, an seiner Stelle, mit den ihm zugewiesenen Kräften das ihm zugewiesene Pensum zu lösen. Der Plan des Ganzen ruht im Geiste des Führers, Jedes hat seine Aufgabe voll gelöst, so es das ihm überwiesene Bruchstück vom Ganzen treu erfüllt. Groß und Klein, Keines steht, wo es steht, aus eigener Machtvollkommenheit, und Keines, wo es steht, für sich allein. Zu Gottes Einem großen Heere gehören wir Alle. Sein ist die Macht und die Größe und die Einsicht und der Wille und das Gebot, unser der Gehorsam und die Pünktlichkeit und die Treue, der Eifer und die Arbeit; da hat Keiner sich zu überheben; Bruchstück das Größte das Einer leistet; aber auch das Kleinste unverloren, so er nur treu das löst, was der Eine große Heerführer von ihm erwartet. Seinem Blick entgeht das Kleinste nicht, und für Seinen Plan ist nichts entbehrlich und geringe — הלא צבא לאנוש על ארץ, „in Heeresdienst ist jeder hienieden" כל ימי צבאי איחל עד בוא חליפתי, müssen „ausharren bis zur Ablösung, wo Gott uns abruft und uns auf einen anderen Posten führt". — (Job. 7, 1. 14, 14.)

V. 2. Mit dem Begriffe צבא steht ein anderer, der uns in diesem Vers entgegentritt, in engster Beziehung. Es wird alles, was Gott geschaffen: מלאכתו genannt.

מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם macht hatte, und hörte mit dem siebten

---

מלאכה ist nicht Arbeit, מלאכה ist Werk. Arbeit sieht nur auf die Mühe, auf die größere oder geringere Anstrengung einer Thätigkeit ohne Rücksicht auf das Produkt; Werk hat nur dies, das Erzeugte, Erwirkte, das Ziel und Produkt der Thätigkeit, im Auge. מלאכה ist aber nichts als das Femininum von מלאך. Was מלאך persönlich ist, das ist מלאכה sachlich. Wie מלאך ein Bote, der Träger und Vollbringer des Gedankens und der Absicht eines Andern ist, so ist מלאכה eine Sache, die Träger und Vollbringer des Gedankens und der Absicht einer Intelligenz geworden. Jeder Stoff, dem eine Intelligenz eine, einem bestimmten Zweck entsprechende Form verleiht, wird eben durch diese von ihr erhaltene Form ihre מלאכה, ihr sachlicher Bote, dienstbarer Träger ihres Gedankens und Zweckes. Es waren z. B. Weidenzweige, als solche hatten sie gar keine Bestimmung und standen dem verschiedenartigsten Gebrauche frei. Ich flechte sie zu einem Korbe. Fortan dienen die Zweige ausschließlich dem Zwecke, dem ich sie durch meine Formgebung dienstbar gemacht und helfen ihn fördern. Die von mir zum Korbe geflochtenen Zweige sind damit mein sachlicher מלאך, meine מלאכה geworden. Im weiteren Sinne heißen alle im Dienste einer Intelligenz stehende Dinge ihre מלאכה, so Jakob's Eigentum: לרגל המלאכה אשר לפני 1. B. M. 33, 14. Es ist klar, daß nur eine Intelligenz, Gott, und tief unter ihm, der Mensch eine מלאכה schaffen könne. Wenn das Tier eine מלאכה schafft, so wird seine Thätigkeit nur durch die Intelligenz des Menschen eine מלאכה, die sich seiner Kräfte als Werkzeug bedient. Alles Seiende wird hier מלאכת א' genannt. Es ist nicht nur an sich mit seinem Dasein die Verwirklichung eines Gottesgedankens, הגה = היה; sondern es ist fort und fort Träger und Verwirklicher der ihm eingeprägten und durch es zur Verwirklichung kommenden Gottesgedanken. Das einem Jeden vom Schöpfer zuerteilte Maß von Stoff und Kraft und die einem Jeden vom Schöpfer aufgeprägte Form macht ein Jedes zu מלאכת ד'. „Sein" und „Wirken" im ganzen Weltall ist nichts als Gottes Gedanken und Gottes Botschaft. Alle menschliche Wissenschaft sucht nichts als diesen seienden und wirkenden Wesen die Gottesgedanken ihres Wesens und ihrer Sendung abzulauschen, und erst dann glaubt der Mensch etwas zu wissen, wenn es ihm halbwegs gelungen, den Dingen eine Spur dieser göttlichen Gedanken abzugewinnen. Der Gott leugnende Naturforscher, der sein Leben daran setzt, den „Gedanken in der Natur" forschend nachzugehen, deckt mit jedem Gesetz, das er einer Kraft, mit jedem Zweck, den er einer Form ablauscht, eine Spur des Gottes auf, den sein Mund verleugnet; ja, er verleugnet seine Leugnung schon mit dem ersten Schritte, den er zu seiner forschenden Wanderung im Gebiete der Natur ansetzt; das Ziel, das er sucht, setzt schon den von ihm geleugneten Gott voraus, der die Gedanken gedacht und in der Natur verwirklicht haben muß, die aufzufinden seine Sehnsucht ist, deren Ahnung ihn leitet, und deren Auffindung ihn mit hoher Freude erfüllt.

„Es waren also der Himmel und die Erde und ihr ganzes Heer von Gott zum Ziele geführt", nicht nur das Weltall im Ganzen, jedes Einzelne auch, das in diesem Weltenraume von Gott auf seinen Posten gestellt, ist für diesen Posten von Gott, der es dahin gestellt, mit Kraft und Bildung ausgerüstet — „da vollendete Gott mit dem siebenten Tage sein Werk, das er gemacht hatte, und mit dem siebenten Tage hörte Gott von jeglichem seinem Werke, das er gemacht hatte, auf." Bei dieser Einsetzungs-Urkunde des Sabbats in die Schöpfung müssen wir uns wieder vergegenwärtigen, daß dem Volke, welchem sie eingehändigt wurde, bereits das Gesetz theoretisch und praktisch völlig bekannt und somit in erster Linie auch die Bedeutung des siebenten Tages, als Denkmal für die Weltschöpfung und die Stellung des Menschen in derselben und zu derselben unter

הַשֹּׁבִיעִי מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה׃ Tage von jeglichem seinem Werke, das er gemacht hatte, auf.

Gott, völlig klar war. Ohne diese vorausgesetzte Bedeutung des siebenten Tages für die Gottes- und Selbst-Kenntnis des Menschen wäre das, was hier von dem siebenten Tage ausgesagt wird, die Vollendung der Schöpfung durch ihn, sein Segen und seine Heiligung durchaus unverständlich. Die sichtbare Welt war mit dem sechsten Tage vollendet, allein erst mit dem siebten Tage, durch die Einsetzung des siebten Tages für die Erziehung des Menschen zur Wahrheit und Sittlichkeit, vollendete Gott in Wahrheit sein Werk, und erst mit ihm, mit seiner Einsetzung und der durch ihn gesicherten Erziehung des Menschen für seinen großen Beruf, hörte Gott von jeglichem seiner Werke auf. Mit der Einsetzung des Sabbats erhielt erst jedes Werk der sichtbaren Schöpfung — nicht nur der Mensch — seine letzte Vollendung. Der Sabbat war der letzte Finger, den der Schöpfer an jedes seiner Werke, das er in die sichtbare Welt hinausgebildet hatte, legte. Denn der Bestand und die Bestimmung eines jeden seiner Werke ist an die Verwirklichung des Sabbats im Schoße der Menschheit geknüpft. Keine Kluft ist zwischen der physischen Natur und der sittlichen Welt und Bestimmung des Menschen. In die sichtbare physische Welt hinein hat Gott den Sabbat als ihr Ziel und ihre Vollendung gesetzt. „Adamah", Boden und Bereich des Gott ebenbildlichen, die Welt nach Seinem Willen sittlich verwaltenden Menschen zu sein, ist die Bestimmung der Erdwelt; ihm, dem „Adam", ist sie wie die Gattin dem Gatten angetraut; die ganze physische Welt jauchzt auf und blüht mit der sittlich heiteren Blüte des Menschengeschlechts, sie trauert und welkt, wenn das Menschengeschlecht sittlich welk wird und entartet. Das ist eine Wahrheit, die durch das ganze Gotteswort bis zum letzten Propheten führt, sie wurzelt in unserer Sabbaturkunde. Mit dem Menschen-Sabbat vollendete Gott die Schöpfung; die Bestimmung für den Menschen-Sabbat war das letzte, was Gottes Finger jedem seiner geschaffenen Werke aufdrückte.

וישבת. Der Begriff Ruhe erschöpft die Bedeutung der Wurzel שבת nicht. שבת ist keine absolute Unthätigkeit, שבת ist das Aufhören einer bis dahin stattgefundenen Thätigkeit. Die Lautverwandtschaft dieser Wurzel mit שוח, שפח, שפט, שפר, שבט, läßt jedoch noch eine positive Seite ihrer Bedeutung erkennen. Alle diese Wurzeln vereinigen sich in der Bedeutung: an die gehörige Stelle, in die gehörige Stellung bringen und halten, daher: setzen, ordnen, richten, Bratspieß und Stab. Daher dürfte auch שבת einen solchen „Halt" in einer bisherigen Thätigkeit bedeuten, durch welchen Personen und Dinge in der ihnen gebührenden Stellung gehalten bleiben. Die durch שבת ihr Ende findende Thätigkeit ist daher entweder immer eine störende, gährende, wie והשבתי חיה רעה, משביה מלחמות, השביתו חמץ, והשבתי גאון זדים u. dergl., oder eine an noch unfertigen, erst noch zu vollendenden Zuständen arbeitende, wie שביהה ממלאכה. וישבת ביום השביעי מכל מלאכתו וגו׳, mit dem siebten Tage hörte Gott von allem von ihm geschaffenem Werke auf; denn mit dem siebten Tage hatte Jedes die Stellung in der Schöpfung erreicht, die es dort immer einnehmen sollte; Gotte hörte auf, weil keine Veränderung mehr notwendig war. Und auch den Menschen soll der שבת sich und die Welt in ihrer wahren Stellung betrachten lehren, ja, wenn die Wochenarbeit das gewesen, was sie nach dem Ausdruck des Sabbatgesetzes gewesen sein soll, — ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך — עבודה, im Dienste Gottes vollbracht — so sieht sich der Mensch mit jedem Sabbat am Ziele, er läßt die Hand vom Werk, weil er nach Gottes Willen das Seinige gethan, und mit dem Sabbat das vollbrachte Tagewerk Gott huldigend zu Füßen gelegt — sein Sabbat ist in Wahrheit: שבת.

3. וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת־יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ כִּי בוֹ שָׁבַת מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר־בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת: ס

3. Gott segnete den siebten Tag und heiligte ihn; denn mit ihm hatte er von allem seinem Werke aufgehört, welches Er, Gott, ins Dasein gesetzt hatte, es fort zu gestalten.

V. 3. ברך, segnen, wie oben bei der Tier- und Menschen-Schöpfung. Gott stattete den siebten Tag mit der Kraft des Gedeihens, der Blüte, der Vermehrung, der immer reicheren Fülle des von ihm zu Erzeugenden, mit der Kraft der Erreichung seiner hohen Bestimmung an dem Menschen aus, ויקדש אותו: und stellte ihn hoch und heilig, unantastbar ewig und unvergänglich hin. קדש drückt die völlige, von keinem Gegensatz mehr erreichbare Entschiedenheit, das Absolute, aus. Daher קדוש: die völlige, von keiner Trübung mehr erreichbare Hingebung an alles Gute und Edle, jener sittliche Zustand, in welchem gar kein Kampf mehr mit dem Sinnlichen vorhanden ist, und קֹדֶשׁ die entgegengesetzte völlige Hingebung an das Sinnliche, in welchem der Widerstand der besseren sittlichen Natur völlig erloschen. (Vgl. כבוד: der Eindruck des geistigen Gehalts, und כֶּבֶד des materiellen; שלום: die innere geistige Harmonie, und שָׁלֵם: die materielle Ganzheit.) Daher ist קדוש auch das gegen alle Vergänglichkeit Geschützte. Das absolut Reine ist auch das absolut Ewige, והיה הנשאר בציון והנותר בירושלם קדוש יאמר לו כל הכתוב לחיים בירושלם (Jes. 4, 3) מה קדוש לעולם קיים אף הם לעולם קיימים (Sanhedrin 92, a.). (Der Gegensatz: חול, חלל, das Getödtete, der Vergänglichkeit Verfallene.)

Gott segnete also den siebenten Tag und heiligte ihn, gab ihm die Kraft, die geistige und sittliche Erziehung des Menschengeschlechtes zu vollbringen und stellte diese Erziehung als das absolut Siegreiche, gegen alle Trübung und Vergänglichkeit unantastbar Gesicherte hin. Warum? „Weil er ja mit diesem Erziehungsmittel der Menschheit von allem seinem Werke aufgehört hatte", weil es das Letzte und seine Bestimmung ja das Ziel der ganzen geschaffenen Erdwelt ist, und Gott ja diese Erdwelt von vorn herein ins Dasein gerufen hatte, um dieses Ziel herbeizuführen. Wäre der Mensch unfrei wie die übrigen Geschöpfe, es wäre das Gotteswerk mit dem sechsten Tage abgeschlossen. Weil aber der Mensch frei geschaffen und diese ihn selbst über die Engel erhebende Freiheit notwendig auch die Möglichkeit des Irrtums und der Verirrung bedingt, der Mensch vielmehr zur freien Anerkenntniß des Wahren und freien Übung des Guten erst heranerzogen werden soll: so ist nun freilich Gottes Werk in der Natur geschlossen, allein sein Wirken in der Geschichte des Menschen und die Fortgestaltung der natürlichen Verhältnisse für dieses Erziehungsmittel seines Waltens in der Menschheit hat eben damit begonnen: מלאכת עולמו שבת ממלאכת צדיקים ורשעים לא שבת (ב״ר יא׳). Diese Erziehung des Menschengeschlechtes zu seiner geistigen und sittlichen Adamshöhe war aber dem Sabbat anvertraut, die ganze Folgegeschichte der göttlichen Waltungen und Offenbarungen haben gar keinen anderen Inhalt, als den Sabbat zum Siege zu führen und ihm — wie das die Weisen tief sinnig ausdrücken — immer mehr בני זוג, immer mehr ihm sich vermählende Träger zu schaffen. Darum segnete er ihn und heiligte ihn, und die Bürgschaft für die unabweisbare Erreichung dieses geistigen und sittlichen Zieles des Sabbats liegt darin, daß: אשר ברא א׳ לעשות, daß Gott diese Welt nicht nur für dieses Ziel gestaltet, sondern sie, Stoff und Kraft derselben, für dieses Ziel geschaffen. Diese Wiederholung des אשר ברא am Schlusse der Sabbaturkunde und der Schöpfungsgeschichte ist der Granitfels, auf welchem das Ganze ruht. Derselbe Gott, der das geistig und sittlich freie Ziel der Menschheit gesetzt, derselbe Gott hat ja für dieses Ziel

4. אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ

4. Dies sind die Erzeugnisse des Himmels und der Erde, die bereits in

die ganze stoffliche, sinnliche und geistige Welt — יש מאין — frei ins Dasein gerufen. Es kann somit in dieser ganzen Welt nichts sein, was diesem freien, geistigen und sittlichen Menschenziele hindernd in den Weg träte, ja was nicht ganz eigentlich diesem Ziel entspräche und seine Erreichung förderte. Diese allmälige Gewinnnng des Menschen für das Wahre und Gute war von vornherein Gottes Absicht. Darum ist die Verwirklichung dieses Zieles das einzige, dem der Sieg unverlierbar sicher und gewiß ist. Die freie Erschaffung der Welt durch Gott aus nichts (חידוש חעולם) ist nicht nur der Grundstein aller menschlichen Wahrheit, sie ist auch und mehr noch der Grundstein aller menschlichen Sittlichkeit.

V. 4. אלה תולדות השמים והארץ בהבראם וגו׳. Es kann dies nicht heißen: dies ist die Entstehung des Himmels und der Erde. Einmal bezieht sich אלה im Anfange eines Abschnittes in der Regel auf das Folgende; von der Entstehung des Himmels und der Erde wird aber nichts weiter berichtet. Sodann bezeichnet תולדות nicht die Eltern, sondern die Kinder. תולדת אדם, תולדת נח, תולדת תרח, תולדת ישמעאל u. s. w. ist nicht die Abstammung, die Herkunft Adams, Noas, Therachs u. s. w., sondern: deren Nachkommen, die von ihnen Erzeugten. Endlich ist ja auch תולדה gerade der Ausdruck für die natürlichste, organische Erzeugung, während, wie wir gesehen haben, der Charakter בריאה, des freien Entstehens aus dem Willen Gottes, das spezielle Erschaffen aus nichts, also der gerade Gegensatz zu תולדה, für die Entstehung des Himmels und der Erde mit solchem Nachdruck hervorgehoben wird. Es gäbe keinen ungeeigneteren Ausdruck für diese Entstehung als: תולדה. Wir haben es daher lediglich für die Erzeugnisse des Himmels und der Erde zu rechnen, und es umfaßt dies Alles, was nun nach der Schöpfung sich durch das Zusammenwirken des Himmels und der Erde erzeugt. Es ist dies somit die Überschrift für die ganze, nach der Schöpfung vor unseren Augen entstehende Entwickelungsreihe der natürlichen Welterscheinungen. Sie sind allerdings die natürlichen Erzeugnisse des Himmels und der Erde, allein es wird uns bedeutsam hinzugefügt: בהבראם. Diese ganze Folgenreihe der Entwickelungen aus Himmel und Erde liegen in der Erschaffung; nicht aktiv, sondern passiv stehen Himmel und Erde zu diesen ihren Erzeugnissen, nicht als schaffende Gottheiten, sondern selber als Geschöpfe. Ihre Erzeugnisse erscheinen uns natürlich, weil sie sich nach den von uns als konstant wahrgenommenen Gesetzen ihrer Natur erzeugen; allein diese ihre Natur ist erschaffen, die Gesetze, nach denen sie wirken, erzeugen und entwickeln, sind ihnen von ihrem Schöpfer bei ihrer Erschaffung eingepflanzt, und alle תולדות השמים והארץ waren gegeben בהבראם, und haben ihren Ursprung in ihrer Erschaffung. Diese Passivität des Himmels und der Erde bei ihren Erzeugnissen, — die hier durch das ה des נפעל's ausgedrückt ist — ist nur dem denkenden Menschen offenbar. Der oberflächlichen Anschauung aller Zeiten verschwindet diese Passivität. Das ה, die dem Himmel und der Erde für den denkenden Menschen aufgeprägte Passivität und weibliche Abhängigkeit ist ihrem Blick זעירא, verschwindend klein, wie daher auch nach der Massora dieses ה klein zu schreiben ist. Über das konstante mächtige Wirken des Geschöpfes entgeht ihnen der allmächtige Schöpfer, dessen Schöpferallmacht eben dieses konstante Wirken der Geschöpfe hervorgerufen. Über die תולדות entgeht ihnen הבראם. Wo sie נבראים erkennen sollten, beten sie בוראים an, und nur dem klaren Gedankenblick eines Abraham zeigt sich dieses ה, die geschöpfliche Abhängigkeit des Himmels und der Erde; das Erkennen dieses, dem gewöhnlichen Blicke verschwindenden ה war sein זכות, sein Verdienst, und ward ihm der Leiter zur Erkenntnis des Einen Schöpfers und Herrn des Himmels und der Erde. —

ב בְּהִבָּרְאָם בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים
ג אֶרֶץ וְשָׁמָיִם׃

ihrer Erschaffung mit dem Tage, an welchem Gott Erde und Himmel gestaltete, gegeben waren.

Gedanken, die dem Ausspruche der Weisen (ב׳ר יב): בהבראם בזכות אברהם — (בהבראם sind auch die Buchstaben des Namens אברהם) — zu Grunde liegen dürften.

Allein dieser Gedanke an den schaffenden Gesetzgeber der Natur reicht noch nicht hin, um die ferneren Erzeugnisse des Himmels und der Erde verstehen und richtig würdigen zu lehren. Es wird uns noch ein Faktor gegeben, ohne dessen Würdigung wir die Dinge und Ereignisse nicht verstehen würden, er bildet den Inhalt der zweiten Hälfte des Satzes:

ביום עשות ד׳ א׳ ארץ ושמים. Es heißt hier: עשיה, nicht: בריאה; es tritt uns ein neuer Gottesname ה׳ entgegen; und es wird die Erde vor dem Himmel genannt, während es sonst immer שמים וארץ, oder vielmehr השמים והארץ heißt. Versuchen wir uns zuerst über den Namen ה׳ zu verständigen. Wenn uns auch die tiefe Wesenheit Gottes, die darin niedergelegt ist, ewig unergründlich bleibt, so haben wir uns doch das zu vergegenwärtigen, was uns von der Bedeutung dieses Namens zugänglich sein soll. Schon die Weisen lassen ihn als מדת הרחמים, als die waltende Liebe Gottes begreifen, und zeigt schon dies, wie weitab der Begriff „Ewiger" von seiner eigentlichen Bedeutung liegt, und wie dieser Begriff, unter welchen man gemeinhin diesen Namen faßt, nicht im entferntesten ihm entspricht, geschweige ihn erschöpft. „Ewig" ist ein metaphysischer, transzendentaler Begriff, der kaum irgendwie eine praktische Beziehung zu etwas anderem, geschweige denn zu unserem Sein und Werden enthält. Ein Ewiges stellt sich uns als das in sich geschlossenste Dasein dar. Das von einem Wesen ausgesprochene Prädikat der Ewigkeit offenbart uns nichts als die Art seines subjektivsten Seins, und enthält nicht das leiseste Merkmal seines Wirkens und Waltens. Der Gedanke „Ewig" läßt unser Herz kalt und enthält nichts für unser Leben, ist somit außer aller Verwandtschaft mit מדת הרחמים. Der vierbuchstabige Gottesname, unter welcher Punktation auch immer gedacht — die überlieferte ist ja die des שם אדנות, mit welchem wir ihn aussprechen — stellt sich nicht als das Präsens einer intransitiven Kalform, sondern als das Futurum einer transitiven Piel- oder Hifil-Form der Wurzel היה dar, somit nicht: der Seiende, sondern: der Sein Spendende, auch nicht: der das Dasein gespendet Habende, sondern: der immer zur Spende neuen Seins Bereite, und das ist ja eben in tiefster Fülle: מדת הרחמים. Gott ist nicht etwa der ewige „Alte der Tage", der, nachdem er die Welt erschaffen, nun in die Tiefe seines ewigen Seins versunken ausruht; er ist אלקים חיים ומלך עולם, er ist der lebendige, ewig waltende Gott, von dem nicht nur die ganze Vergangenheit stammt, der jeden kommenden Augenblick verleiht, der jeden kommenden Augenblick dem Erziehungsbedürfnisse des Menschen gemäß gestaltet, und der jeden Augenblick bereit ist — wie immer die Vergangenheit verscherzt wäre — aus der Fülle seiner allmächtigen Barmherzigkeit neues Dasein zu verleihen. אלקי׳ ist דין, ist der Gesetz und Maß und Ziel gebende Schöpfer und Ordner der Welt. Wäre in dieser Welt kein Mensch, kein mit Freiheit, somit auch mit der Möglichkeit des Abirrens begabtes Geschöpf, die Weltentwickelung bedürfte nicht der מדת הרחמים. Alle Geschöpfe außer dem Menschen bewegen sich unabweichbar in dem bei der Schöpfung ihnen angewiesenen Geleise, und alle תולדות השמים והארץ wären nur das Produkt der בהבראם vom gesetzgebenden Schöpfer ihnen eingeschaffenen Gesetze der Entwickelung und Ordnung. Mit dem freien, somit abirrungsfähigen, zu seiner hohen Bestimmung zu erziehenden Menschen tritt מדת הרחמים, die in barmherziger Liebe erziehende Gotteswaltung ein.

die den Menschen und seine Welt trotz seiner Verirrung erhält, ihn über den Irrtum zur Wahrheit, über die Verirrung zur Pflichttreue leitet, ihm immer aufs neue Kraft zu neuem Dasein und neuer Zukunft zu verleihen bereit ist, und die תולדות שמים וארץ nach dem jedesmaligen Erziehungsbedürfnis des Menschen gestaltet. Diese, für die Erziehung des Menschen, nach seinem Verdienst und Bedürfnis, die Weiterentwickelung des Himmels und der Erde gestaltende Gotteswaltung war schon in dem לעשות des vorhergehenden Verses angekündigt, und sie ist es, die der Name ה׳ repräsentirt. Als אלקי׳ hat Gott Himmel und Erde geschaffen und ihre Entwickelung auf Gesetz und Ordnung gestellt; als ה׳ greift er in diese Entwickelung ein, gestaltet und leitet sie in jedem Augenblick, seinem Ziele, der Menschenerziehung, entsprechend. Dort, in der physischen Weltordnung, ist die Erde vom Himmel abhängig; hier, in der sittlichen Weltwaltung, für welche die physische ihr Dasein erhalten, ist der Himmel durch das jedesmalige Verhalten des Menschen auf Erden, somit der Himmel durch die Erde bedingt. Dort heißt es überall השמים והארץ, hier ארץ ושמים, und יום עשות ד׳ א׳ ארץ ושמים ist eben der siebente Tag, an welchem Gott den Sabbat in die Schöpfung eingeführt, sein ganzes Werk des Himmels und der Erde für die Erziehung des Menschen zum Adam bereit gestellt, und dessen Bestand und Bestimmung von der Verwirklichung dieser Erziehung abhängig gemacht. Denn mit dem Menschen tritt der Name ה׳ zu אלקי׳, und zwei Faktoren sind es, die die Weltentwickelung weiter gestalten: a. die von Gott bereits in der ursprünglichen Schöpfung gegebene gesetzmäßige Ordnung, b. die von demselben Gott mit Rücksicht auf das Verhalten der Menschen dieser Entwickelung in jedem Augenblicke gegebene Leitung. „Alle die natürlichen Erzeugnisse des Himmels und der Erde liegen hiermit einmal in ihrer ursprünglichen Schöpfung, und zweitens wurzeln sie in dem Tage, an welchem Gott die Entwickelung der Erde und des Himmels von der freien That des Menschen bedingte", und es ist der Name „„ה׳ אלקי׳" der uns durch die Geschichte leitet.

„Dies sind אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ד׳ אלקי׳ ארץ ושמים die bereits in ihrer Erschaffung, mit dem Tage als ד׳ א׳ Erde und Himmel gestaltete, gegebenen Erzeugnisse des Himmels und der Erde" — dieser in die Weltgeschichte einleitende Satz ist gleichzeitig ein Protest gegen jede Vergötterung der Natur und gegen den Wahn, als ob die physische Gestaltung der Welt unabhängig sei von dem sittlichen Verhalten des Menschen. „ד׳ אלקים" öffnet uns den Blick in die physische und sittliche Weltordnung und Weltwaltung Gottes, in die Gänge Gottes in Natur und Geschichte. Jenen, den Schöpfer und Ordner der physischen Weltordnung, hatte Abraham, unbeirrt durch die תולדות השמים והארץ, eben dem Himmel und der Erde abzulauschen verstanden, als Gott ihn darum erwählte, um ihn nun auch den Namen ה׳, Sein Walten in der Geschichte, Seine sittliche Weltordnung zu lehren. Sichtbar, נודע, ward dieser Name aber erst, als Abrahams Nachkommen zu einem Volke herangewachsen waren, dem alle Vorbedingungen zum Völkerdasein in Mitte der physischen Weltordnung fehlten, und das nur vermittelst seines in Hingebung an Gott gewonnenen sittlichen Verhaltens seine physische Volksexistenz aus Gottes Händen erhalten sollte. Israels ganze Geschichte ist eine Offenbarung des Namens ה׳. Das Korrelat für den Begriff ה׳ ist unsere sittliche Unterordnung unter seinen Willen, die sittliche Hingebung unseres ganzen Wesens in seinen Dienst; es ist daher völlig entsprechend, daß wir ה׳: אדנ׳ nennen. (Der Name ה׳ ist unübersetzbar. Wir haben uns damit begnügt, ihn in unserer Übersetzung mit „Gott" in gesperrter Schrift als Nomen proprium zu bezeichnen, zur Unterscheidung von „Gott" als Übersetzung von אלקי׳, das mehr Attribut ist. Wir mußten aber dabei verzichten, die so bedeutsame Zusammenstellung der beiden Namen: ה׳ א׳ auch in der Übersetzung wieder zu geben.)

5. וְכֹל שִׂיחַ הַשָּׂדֶה טֶרֶם יִהְיֶה בָּאָרֶץ וְכָל־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טֶרֶם יִצְמָח

5. Alles Wachstum des Feldes war noch vor dem Werden auf der Erde, und alles Kraut des Feldes noch vor

---

V. 5. Der vorhergehende Vers war die Einleitung zur Geschichte des Menschen, und hat uns die Weiterentwickelung der Erdwelt von dem Dasein und Verhalten des Menschen bedingt gezeigt. Es greift daher mit diesem Verse die Erzählung wieder zurück, führt uns den Moment vor, in welchem die Schöpfung ihrer Vollendung durch den ihre Weiterentwickelung bedingenden Menschen entgegenharrte, in welchem zugleich die im vorigen Verse ausgesprochene allgemeine Wahrheit sich sofort beim Eintritt des Menschen in die Erdwelt bethätigte, und offenbart uns zugleich speziellere Seiten über die Bildung des Menschen, die uns einen tiefen Einblick in sein Wesen und ein Verständnis seiner Natur in Beziehung zu der hohen Stellung und Bestimmung gewähren, die bereits oben bei seiner Schöpfung in der Reihe der übrigen Schöpfungen ausgesprochen waren.

Die Worte שדה und אדמה, denen wir hier zuerst begegnen, zeigen sofort, daß wir uns im Menschenkreise befinden. Bisher war nur immer allgemein von ארץ die Rede. שדה aber ist der von dem Menschen für seine Nahrungszwecke in Anspruch genommene Teil der Erde: das Feld. Verwandt dürfte שדה mit שׁרה, der Wurzel von שׁר, der Mutterbrust, sein, in welcher ja ebenfalls aus den allgemeinen Säften und Kräften des Körpers ein gesonderter Teil der Ernährung eines anderen Wesens zufließt, andererseits mit צרה, gleichbedeutend mit צור, ציר: auf künstlichem Wege (צ) die Erlangung eines Gegenstandes erstreben. Für die Nüancen der Künstlichkeit (צ) bildet den Begriff Feld das שׁ, welches die Mitte zwischen שׂ, dem Laute der völligen Natürlichkeit, und צ, dem der völligen Künstlichkeit hält. אדמה ist ja ohnehin schon die Erde nicht als kosmischer Weltkörper, sondern als die dem Adam vermählte, ihm zum Bereiche seiner Wirksamkeit hingegebene Erde. — שׂיח ist der allgemeine Name für Wachstum. Daher auch für das geistige Wachsen des Menschen (vergl. חרשׁ, שׁעיף, מלה (rad. מלל), עצה = עץ. Ebenso auch שׂמח = שׂמה, צמח = צוץ). Nach der Auffassung der Weisen insbesondere: beten. Beten ist nach dieser Anschauung nichts als Trinken aus der Quelle alles geistigen Lebens, damit alle Fibern und Fasern unseres inneren Wesens zu tränken, um neue Blüten zu erzeugen. — שׂיח heißt nun zwar sonst in der Regel das Gewächs selbst, hier aber kann es nicht das Gewächs bedeuten; diese waren ja bereits am sechsten Tage, dem Schöpfungstage des Menschen, vorhanden. Es dürfte vielmehr hier nur die Thätigkeit des Wachsens selbst, das Wachstum bezeichnen können. Die Pflanzen waren schon seit dem dritten Tage vorhanden; allein sie waren noch nicht fortgeschritten, noch nicht gewachsen, es fehlte der Regen, den Gott nicht der physischen Welt, sondern dem Menschen, den er nicht als אלקי, sondern als ד' אלקי spendet, und der Mensch war noch nicht da, für dessen sittliches Walten auf Erden Gott, sein Herr, die Weiterentwickelung der Erdwelt fördert.

Es ist tief bezeichnend, daß die den Erdboden beherrschende Thätigkeit des Menschn עבודה, Dienst, genannt wird. עבד (verwandt mit אבר) ist ja das völlige Aufgehen in die Zwecke eines Andern. Bei der Herrschaft des Menschen über die Erde steht er selbst direkt im Dienste Gottes, indirekt im Dienste der Erde, deren Zwecken Gott den Menschen dienstbar gemacht. Indem der Mensch die Kräfte der Erde für seine von Gott ihm angewiesenen Zwecke in Anspruch nimmt und sie für diese Zwecke umwandelt, verliert die Erde nicht ihre Bestimmung, sondern erreicht sie vielmehr. Der Mensch hebt

כִּי לֹא הִמְטִיר יְהוָה אֱלֹהִים עַל־הָאָרֶץ וְאָדָם אַיִן לַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה׃

dem Wachsen; denn es hatte Gott noch nicht regnen lassen auf Erden, und der Mensch war nicht da, den Menschen-Boden zu bearbeiten.

---

die physische Natur durch seine Thätigkeit in das Bereich der sittlichen Weltzwecke. Die Herrschaft des wahren „Adam" über die Erde ist daher in Wahrheit: עבודה האדמה, eine dienende Förderung ihrer Bestimmung. Und für diesen Dienst des Menschen an der Erde giebt ד' אלקים den Regen. Die Regenbildung selbst gehört der physischen von אלקי' geschaffenen Ordnung der Dinge an. Allein daß der Regen sich bilde, wann und wo und wie er sich bilde, daß er לברכה und nicht לקללה komme, das hat Gott seiner sittlichen Weltwaltung vorbehalten, die von dem Namen ה' getragen ist. שאלו מד' מטר בעת מלקוש, ruft der Prophet (Secharja 10, 1) seinen Zeitgenossen zu, „erbittet euch von Gott Regen zur Zeit des Frühregens", ד' עושה חזיזים ומטר גשם יתן להם, „Gott bildet die Wolken und die Sendung des Regens giebt Er ihnen, für einen einzigen Mann, für ein einziges Kraut auf dem Felde. Denn die Naturvergötterungen haben von einer herrenlosen Kraft gesprochen, die Naturbewältiger haben Lügen erschaut und sprechen nun Träume der Nichtigkeit aus, sie wissen nur mit Vergänglichkeit zu trösten. Darum ziehen die Menschen wie Schafe dahin, sprechen, daß es keinen Hirten gebe!" (das.) „והיה אם שמוע תשמעו, wenn ihr gehorchen werdet", spricht Gott in seinem Gesetze (5. B. M. 11.) „ונתתי מטר ארצכם בעתו, gebe ich den Regen eures Landes in seiner Zeit, wenn aber euer Herz sich bethört von Gott abwendet, so ועצר את השמים, so schließt Gott den Himmel, und es wird kein Regen kommen." Diese dem jüdischen Volke und dem jüdischen Lande, dem Boden der תורה, dem Boden des göttlichen Sittengesetzes angewiesene Stellung ist somit keine Ausnahmsstellung, keine unnatürliche; sie ist vielmehr die ursprüngliche, der Menschenwelt und ihrer Erde bestimmte, zu der einst beide wiederkehren werden, wenn die Gesamtmenschheit einst dem göttlichen Sittengesetze sich huldigend unterordnen wird. Hier ist somit die Wahrheit ausgesprochen, die die Weisen in dem Satze ausdrücken, daß die Regenspende eines der Dinge sei, deren „Schlüssel Gott nicht einem שליח, einem Boten überantwortet hat". Alle die als Gottes Boten in der Natur wirkenden Kräfte, לא יסבו בלכתן, gehen unverändert ihren geraden, unabänderlichen Gang. So z. B. die Sonne, dieser große Faktor für die Entwickelung und Blüte des irdischen Lebens. Auf mathematischen Gesetzen ruht ihre Bahn, לא יסבו בלכתן, da giebt's keine Abweichung, keine das Erfordernis des wechselnden Erziehungsbedürfnisses des Menschen berücksichtigende Veränderlichkeit. Die Natur geht ihren Gang. Allein nicht Alles ist in die Hand dieses natürlichen Ganges gelegt. Die Regenspende, die ganze Gestaltung des atmosphärischen Niederschlags und die dadurch bedingte Gestaltung der Erdatmosphäre selbst, die wiederum die Wirkung des Sonnenstrahls für die Erde so wesentlich modifiziert und veränderlich erscheinen läßt, מפתח של גשמים, hat Gott der sittlichen Weltordnung seines Waltens über den Menschen und für den Menschen vorbehalten. „ירעם אל בקולו נפלאות, donnert Gott mit seiner Stimme Wunder, übt er auch Großes, wo wir nicht es merken, spricht auch zum Schnee: werde der Erde, und Regen ist seine Sendung, ja Regen sind die mannigfaltigen Sendungen seiner Macht. Sein Siegel legt er damit an jedes Menschen Hand, alle Männer seines Werkes zu überwachen." (Job. 37, 5.) — Also weil der Mensch noch nicht da war, fehlte auch der Regen, und die Pflanzenwelt harrte noch der ersten Entwickelung entgegen.

6. וְאֵד יַעֲלֶה מִן־הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת־כָּל־פְּנֵי הָאֲדָמָה׃
7. וַיִּיצֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם

6. Und ein Dunst stieg fortwährend von der Erde auf, und tränkte die ganze Fläche des Menschen-Bodens.
7. Da bildete Gott den Menschen, Staub von dem Menschen-Boden, und

---

V. 6. ואד יעלה „und ein Dunst stieg fortwährend von der Erde auf und tränkte die ganze Fläche des Menschen-Bodens". Es kann dieses Tränken der Erde nicht die Stelle des Regens vertreten haben; denn unmittelbar zuvor ist uns gesagt, daß aus Regenmangel das Wachsen der Pflanzen noch nicht begonnen hatte. Es kann daher dieses Tränken der Erde wohl nur als Vorbereitung für die folgende Bildung des Menschen von der Erde gefaßt werden. Von dem Tage, an welchem die Erde für den Empfang des Menschen mit ihrer Pflanzenwelt bereit da stand, harrte sie seiner Ankunft entgegen und ward fortdauernd für die Bildung desselben vorbereitet.

V. 7. וייצר ד'א' וגו'. In diesem Satze ist das ganze Geheimnis des Menschenwesens niedergelegt, und an den hier geoffenbarten Thatsachen hängt das ganze Bewußtsein der Menschenwürde und des Menschenberufs. Es ist vielfach aufgefallen, daß hier die ganze Würde des Menschen darin zusammengedrängt erscheint, daß er נפש חיה geworden, ein Charakter, den ja auch die ganze übrige lebendige Welt bis zum kleinsten Insekt hinab trägt. Allein der Schwerpunkt dieses Satzes liegt nicht in נפש חיה, sondern in dem ויהי האדם לנ'ח', so ward der Mensch zum נפש חיה. Nicht daß der Mensch zu einem lebendigen Individuum geworden, sondern wie er es geworden, darin liegt die ganze Höhe, die ihn von allen übrigen lebendigen Wesen auf Erden scheidet.

יצר. Was יסר für den Geist und das Gemüth ist, das ist יצר für den Stoff. Beides heißt: den geistigen oder leiblichen Stoff innerhalb einer bestimmten Richtung für ein bestimmtes Ziel umschränken; jenes ist das Geschäft der geistigen und sittlichen Erziehung und Bildung, dieses der stofflichen Gestaltung und Formgebung. Beides ist wiederum mit ישר (lautverwandt mit כשר, קשר, גשר) verwandt, das ja auch die kürzeste und direkteste Richtung auf ein Ziel, die gerade Linie bedeutet. — Ob עפר (verwandt mit חפר) seine Bedeutung in dem lautverwandten עבר, (die Außenseite, die man sofort antrifft, sobald man den Durchmesser des Gegenstandes zurückgelegt hat, woher auch חבר, sich dem Andern zur Seite anfügen) und עור, (die Außenseite des lebendigen Organismus, vergl. übrigens Seite 9), findet und also die lose, lockere Außenseite des Erdkörpers bedeutet, die selbst als feinster Staub unverlierbar zu ihr gehört und immer wieder ihr zurückfällt, stellen wir als Vermuthung hin.

Wir lesen hier also: „Da formte ד' א', der Weltschöpfer und Ordner, der aber mit dem Menschen eine fernere, höhere Entwickelung der von ihm geschaffenen Erdwelt einleiten will, den Menschen, Staub von dem Menschen-Boden, und hauchte in sein Antlitz Odem des Lebens, da ward der Mensch zu einem lebendigen Wesen". Bei der Schöpfung der übrigen lebendigen Wesen hieß es: תוצא הארץ נפש חיה, es bringe die Erde lebende Wesen hervor. Wie bei den Pflanzen war auch bei der Schöpfung der Tiere die Erde thätig, und ihr entsprang nicht nur der Tierleib, sondern mit dem Leib zugleich das Tierleben. Das lebendige Individuum brachte die Erde hervor. Nicht so beim Menschen. Bei der Schöpfung des Menschen, auch bei der Schöpfung seines Leibes, war die Erde passiv. Ihre Thätigkeit für die Bildung des Menschen liegt vor der Schöpfung desselben. Seitdem sie geworden, hatte sie alle Tage hindurch sich zu tränken, um den Stoff für das edelste Geschöpf vorzubereiten. Mit dieser Vorbereitung des edelsten Stoffes hatte sie ihre höchste That vollendet. Der Stoff zum

עָפָר מִן־הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה׃

hauchte in sein Antlitz Odem des Lebens, und so ward der Mensch zu einer lebendigen Persönlichkeit.

Menschenleib war ihr letztes und edelstes Produkt. Von da ab war sie bei der Schöpfung des Menschenleibes unthätig. Es ist ד' א', der den Menschenleib bildet. Es tritt hier wiederum die besondere Dignität auch des Menschenleibes hervor, die schon oben I. 26. 27. gewürdigt worden. Allein auch nach der Bildung des Leibes von der Erde war er noch עפר. Es heißt nicht: Gott bildete den Menschen מן עפר, aus Staub der Erde, sondern: ויצר ד' א' את האדם עפר מן האדמה, er bildete ihn Staub von der Erde. Was Gott von der Erde zum Menschen bildete, war nur das, was עפר, irden an ihm ist, von der Erde stammt, irden ist, und wie der Staub der Erde wieder verfällt. Das Menschenleben, das Lebendige im Menschen entnahm Gott nicht der Erde. Leblos, עפר, lag der für den künftigen Menschen geformte Leib da, da hauchte ד' א' in sein Antlitz den Odem des Lebens und so ward der Mensch zu einem lebendigen Wesen. Was den Menschen von dem Tiere scheidet? Beim Tiere haftet die lebendige Individualität an dem irdischen Stoff; wie der Leib, so ist auch die Seele der Erde entsprossen. Beim Menschen ist nur der todte Stoff der Erde entnommen, und erst der Hauch von Gott macht ihn zum lebendigen Individuum. Darin liegt die Freiheit, die Unsterblichkeit, die ganze Größe des Menschen. Das das Tier zum Individuum machende Leben stammt von der Erde und verfällt der Erde. Nicht so das Lebendige im Menschen. Nicht nur der Geist, auch die Lebenskraft ist beim Menschen etwas Höheres als beim Tier. Auch sie ist nicht an den Leib, sondern an den Geist geknüpft. Mit dem Geist erhielt er das Leben, in dem Geist haftet seine Seele. Scheidet der Geist, so wird das Lebendige nicht mit eingesargt; denn es haftet an dem Geist. Deshalb ist auch seine irdische, sinnliche Erhaltung, seine Gesundheit nicht blos vom Leibe abhängig. Was das Tier tötet, tötet darum noch nicht immer den Menschen, und das Leben des Menschen ist kein so zu berechnender Moment, wie das des Tieres. אדם יש לו מזל, es giebt im Menschen ein sich aller Berechnung Entziehendes, er kann, wenn auch alles Andere bereits geschwunden scheint, durch den Geist noch lebendig bleiben; denn der Geist trägt auch das Leben. Wer will berechnen, wie lange ein vollkommener Menschengeist auch den Leib dem Leben erhalten kann. So sind im Menschen zwei ihrer Natur nach völlig verschiedene Wesen vereinigt. Das eine ist der Erde angehörig. Allein wie der Mensch nicht der Erde angehört, sondern die Erde dem Menschen zur Herrschaft übergeben ist, אדמה ist, also ist auch das Bischen עפר מן האדמה, das den Menschenleib bildet, dem Menschen unterthan. Sein eigentliches geistiges und lebendiges Wesen haftet nicht daran, und auch während ihrer sinnlichen Vereinigung kann der Mensch und soll er, was irdisch an ihm ist, beherrschen. Was עפר, irdisch an ihm ist, kann sich als solches dem Gebiete der Unfreiheit nicht entziehen und erliegt den Einflüssen irdischer Elemente. Allein was ihn zum Menschen macht, die נשמת חיים, die ihm ד' א' mit seinem Hauche gegeben, macht ihn der Natur dieses ihres Ursprungs teilhaftig, hebt ihn über alle zwingende Notwendigkeit, macht ihn frei und hebt auch den Leib mit hinein in das Bereich der Freiheit.

Bedeutungsvoll ist es ferner, wenn es hier heißt: Gott hat dem Menschen die Seele des Lebens ins Antlitz eingehaucht. Es heißt nicht בפניו, sondern באפיו. Die Wurzel von אף und אפים dürfte nicht אנף, sondern אפף sein, אפף aber: schnaufen, mit Gier etwas in sich aufnehmen wollen, bedeuten. Daher die Partikel אף: auch, wenn etwas Vorangehendes oder vorangehend Gedachtes so stark ist, daß es etwas Nachfolgendes mit

in sein Bereich zieht. (Vgl. גמא von גם und מגמת פניהם, und die Gegensätze אך abschlagend, רק leerend, mindernd.) Verwandt mit אפף: אבב, das gierige Trinken der Halme aus dem Boden, daher אָב und אביב, vgl. גמא von גם. אפים daher: die Öffnung am Körper, wodurch der Mensch den zu seiner Erhaltung notwendigen Strom des Lebens begierig in sich aufnimmt = Nase, und auch allgemein: das strebende, wollende, verlangende Antlitz, daher ארך אפים Geduld, קצר אפים Ungeduld, und אף das unbefriedigte Verlangen, der Zorn. פנים aber allgemein: das sich irgend einer Richtung zuwendende Angesicht. Daher auch vorzugsweise השתחוה אפים ארצה, sich mit seinem ganzen Streben und Wollen jemandem unterwerfen. Und בזעת אפיך תאכל לחם, nicht פניך. אפים, das Streben, die Welt in sich aufzunehmen, ein Stückchen Universum sich zu gewinnen, ist Ziel jeder Arbeit. In der ursprünglichen Stellung im גן ערן kam die Welt diesem Streben freudig und freundlich entgegen. Seitdem die Pforten des Paradieses hinter dem Menschen zugefallen, kann er auch das Notwendigste nur im Schweiße der Mühe gewinnen. — Hier also lag schwer wie ein Toter der Leib des Menschen am Boden, geöffnet war ihm das Antlitz, um wie das Tier aufzunehmen die Bedingung des individuellen Lebens; in dies Antlitz hauchte ihm Gott den Odem des Lebens. Indem hier die Bedingung des Lebens dem Menschen ins Haupt, ins Antlitz, gehaucht ward, ward der Mensch auch in seiner äußeren Erscheinung über alle Geschöpfe der Erdwelt gehoben. Er bildet dadurch den völligen Gegensatz zur Pflanze. Die Pflanze hat die Bedingung ihres Daseins unten, aus der Erde; bei dem Tiere liegt die Quelle des Lebens in der Mitte, im Herzen; beim Menschen im Haupte, in der Krone; sein Leben ist an den Geist geknüpft. Der Mensch blickt nach Oben, hat alle seine Kraft von Oben, wenn er hofft, wenn er wünscht, wenn er denkt; das in sein Antlitz eingehauchte Leben trägt den Menschen, hält ihn aufrecht — mit dem Schwinden des Bewußtseins fällt er.

Die Weisen machen noch aufmerksam auf die Schreibart des ויצר, mit doppeltem י. Es ist dies das einzige Mal, in welchem das י der rad. hervortritt. Sie sind unerschöpflich in Deutung dieses doppelten י, in welchem ihnen die ב׳ יצירות, die Doppelbildung des Menschen bezeichnet liegt. Er vereinigt nämlich Ewiges und Vergängliches, Irdisches und Himmlisches, vereinigt in sich יצר טוב und יצר הרע, er ist für עה״ז und ע׳הבא geschaffen. ויצר — das eine י, die eine יצירה, ist hörbar, das andere quiesziert — die Erscheinung des Menschen ist immer eine doppelte Erscheinung. Eine Bildung ist immer im Menschen vorherrschend; allein sie verdrängt die andere nicht, die andere ist immer durchschimmernd. Der höchste Mensch gehört noch der Erde an, in dem Gesunkensten schimmert noch das Menschliche hindurch. Auch die höchste That des יצר טוב wird noch den Kampf, die Trophäen über den יצר הרע nicht verleugnen, und auch umgekehrt. Hoher Dank gebührt ihnen, daß sie uns aufmerksam machen, wie der Mensch von vorn herein für beide Richtungen gebildet worden. Ist ja auch יצר הרע, die Sinnlichkeit, an sich nicht רע. Jede Richtung, sobald sie מיוסר vom יוצר ist, ist rein und heilig. ויצר, derselbe, der die Eine Richtung, hat auch die Andere geschaffen. Der Mensch, אדם, das „Rothe“, ist nicht der weiße Strahl, er ist das gebrochene, mit dem Irdischen vermählte göttliche Licht; ist nicht מלאך, sondern אדם; hat zunächst nicht בע״הבא, sondern בעה״ז, in dieser sinnlichen Welt, mit seiner sinnlichen Natur seine göttlich sittliche Aufgabe zu lösen. Nicht dem Satan ist diese sinnliche Welt und diese sinnliche Natur des Menschen verfallen, wie sie nicht von einem Satan stammt. Es ist dies eine Mißgeburt, die zum Fluche der Menschheit ersonnen worden. Der jüdischen Lehre erscheint der Mensch in seiner Doppelbildung aus Gottes Händen; denn eben in dem Menschen soll sich das Himmlische mit dem Irdischen, das Ewige mit dem Vergänglichen vermählen.

8. Und es pflanzte Gott einen Garten in Eden zu Osten und setzte dorthin den Menschen, den er gebildet hatte.

9. Jeglichen Baum ließ Gott aus dem Menschenboden wachsen, reizend

8. וַיִּטַּע יְהוָה אֱלֹהִים גַּן בְּעֵדֶן מִקֶּדֶם וַיָּשֶׂם שָׁם אֶת־הָאָדָם אֲשֶׁר יָצָר׃

9. וַיַּצְמַח יְהוָה אֱלֹהִים מִן־הָאֲדָמָה

V. 8. Nicht א', sondern ר'א, die menschenerziehende Gottes-Fürsorge pflanzte den Garten. גן von גנן, schützen, wahren: ein eingefriedigter, für Menschenzwecke eingehegter Ort. (Auch im Deutschen und in anderen Sprachen hat der Garten, garden, jardin, seinen Namen von gard, schützen, wahren.) ערן bezeichnet die höchste Befriedigung meistens der sinnlichen Anforderungen des Menschen. Verwandt mit ארן, dem Säulenfuß, der Basis, scheint der Grundbegriff die Behaglichkeit zu sein, die ein Zustand unsern Sinnen gewährt, etwas worauf oder worin wir gerne unsere Sinne ruhen lassen. Es ist hier durchaus an einen irdischen, räumlichen Ort zu denken, der ja im Verfolg topographisch genau bestimmt wird. — וישם שם ist nicht blos ein räumliches Versetzen, sondern ein Einsetzen, Stellung anweisen. Was hier zuerst allgemein, כלל, erzählt wird, wird im folgenden spezieller ausgeführt. Der Garten wird beschrieben, und uns auch mitgeteilt, daß die Einsetzung in den Garten nicht bedingungslos geschehen. Wir erfahren aber schon hier, und es wird V. 15 nochmals wiederholt, daß der Mensch außerhalb des Paradieses geschaffen und die Bestimmung erhielt, schon hienieden in einem Paradiese zu leben. Dieses irdische Paradies ist schon diesseits die Bestimmung des Menschen und der Erde. Es ist uns gezeigt, was wir würden, wie wir lebten, wie die irdische Welt sich uns zum Paradiese gestaltete, wenn wir wären, was wir sein sollten. Eine solche Belehrung wiederholt sich in verjüngtem Maßstabe für eine verjüngte Musterauswahl aus der Menschheit in ארץ ישראל, das auch für das Volk des göttlichen Gesetzes ein גן ערן sein, und in dessen segensreichem Gedeihen sich zum zweiten Male zeigen sollte, welch eine Fülle des Segens und des Heiles schon auf Erden erreichbar sei, wenn der göttliche Wille als alleiniger Maßstab für die Gestaltung aller menschlichen Verhältnisse zur Geltung komme.

V. 9. Nicht unbemerkt dürfte bleiben, wie hier in der Ausstattung des Gartens für die sinnlichen Bedürfnisse des Menschen, das נחמד למראה, die Befriedigung des Schönheitsinnes, dem טוב למאכל, demjenigen des Geschmacksinnes und des Nahrungsbedürfnisses vorangeht. Es erhält hier das Ästhetische, der Schönheitssinn, seine Berechtigung und Weihe, und dürfte auch hier sich die höhere Stufe des Menschen bekunden. Die Fülle der Schönheitsformen, die wir an den Geschöpfen unserer Erde gewahren, und die Thatsache, daß — so weit unser Bewußtsein reicht — der Mensch das einzige mit der Fähigkeit für den Schönheitsgenuß ausgestattete Geschöpf ist, bewahrheitet, welchen Wert der Schöpfer auf diesen Sinn für die geistig-sittliche Bestimmung des Menschen gelegt hat. In der That sind diese über die Schöpfung ausgestreuten Schönheitsformen und der Sinn des Menschen, sich ihrer zu freuen, das erste Mittel, den Menschen vor gänzlicher Vertierung zu schützen. Die Freude an der schönen Natur und den Schönheitsformen, die Gott namentlich der Pflanzenwelt aufgeprägt, ist eine Brücke zu der Freude an dem sittlich Schönen. In einer Umgebung, wo auf das Harmonische, auf das Schöne keine Rücksicht genommen, wächst auch der Mensch leicht verwildert heran. Das Gefühl, das dem Menschen Freude an Harmonie und Ordnung gewährt, ist verwandt mit dem Gefühle für die Ordnung und Harmonie im Gebiete des Sittlichen, so verwandt, daß uns das Schlechte als רע, als das Gebrochene, als die gestörte Harmonie erscheint, wo nicht mehr ein einheitlicher Gedanke das Ganze beherrscht.

כָּל־עֵ֣ץ נֶחְמָ֣ד לְמַרְאֶ֔ה וְט֖וֹב לְמַאֲכָ֑ל וְעֵ֤ץ הַחַיִּים֙ בְּתוֹךְ־הַגָּ֔ן וְעֵ֖ץ הַדַּ֥עַת טֹ֖וב וָרָֽע׃

für den Anblick und gut für den Genuß, und den Baum des Lebens in der Mitte des Gartens, und auch einen Baum der Erkenntnis was gut sei und bös.

עץ החיים. Wenn wir am Schlusse der Katastrophe lesen, daß der Mensch in seiner Entartung nicht durch den Genuß der Früchte dieses Baumes ewiges Leben erlangen sollte, so erkennen wir daraus, daß diese Früchte die Fähigkeit besessen haben müssen, die Kräfte des Menschen stets neu zu regenerieren. ועץ, und noch ein Baum stand in der Mitte, von dessen Früchten uns aber nichts Näheres gesagt wird, der aber die nähere Bezeichnung erhält: הדעת טוב ורע. Die Annahme, daß der Genuß seiner Früchte erst dem Menschen die Erkenntnis des Guten und Bösen gewährt habe, daß er vorher gar nicht die Fähigkeit gehabt habe, Gutes und Böses zu unterscheiden, daß er, wie manche unserer philosophischen Schriften lehren, bis dahin nur auf der Stufe theoretischer Unterscheidung des Wahren und Falschen gestanden, ihm aber die Begriffe „gut und bös", die der praktischen Vernunft angehören, völlig gefehlt, dürfte schwerlich die richtige sein. So gewiß die Willensfreiheit den spezifischen Grundcharakter des Menschlichen im Menschen bildet, so gewiß konnte er nicht Mensch sein, ohne Begriff des Guten und dessen Gegenteils. Hätte dem Menschen der ganze Begriff des sittlich Guten und Bösen gefehlt, es hätte Gott ihm gar kein Verbot erteilen und wegen Übertretung desselben ihn nicht zur Rechenschaft und Strafe ziehen können. Beides setzt bei dem, welchem das Verbot erteilt wird, das Bewußtsein der Pflicht, des Pflichtgemäßen und Pflichtwidrigen voraus; das ist ja aber eben nichts anderes als die Erkenntnis von Gut und Bös, eine Erkenntnis, die ja der praktischen und nicht der theoretischen Vernunft angehört. Vielmehr dürfte der Baum, der Baum הדעת טוב ורע, wie so oft על שם סופו, von vornherein nach dem Endergebnis, als der Baum bezeichnet sein, an welchem sich die Erkenntnis des Guten und Bösen entschied, an welchem es sich entschied, was der Mensch für sich als gut oder bös erkennen wollte. Es giebt nur eine Bedingung, die die Erde uns zum Paradiese gestalten kann, und das ist die, daß wir nur das gut nennen, was Gott, und das nur böse, was Er als solches stempelt; nicht aber, daß wir die Entscheidung von gut und bös unserer Sinnlichkeit überlassen. Stellen wir uns unter das Diktat unserer Sinnlichkeit, so fallen uns die Pforten des Paradieses zu, und erst auf weiten Umwegen gelangt die Menschheit wieder dahin. Ja es dürfte der Baum von vornherein der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen genannt sein, indem er dem Menschen vergegenwärtigen sollte, was für ihn gut oder bös sei, was er für gut oder bös erkennen soll. Es war, wie wir später erfahren, der Baum mit allen Reizen für den Geschmack, für die Phantasie und den betrachtenden Verstand ausgestattet; Geschmack, Phantasie und Verstand zogen zu ihm hin, sprachen seinem Genuß das Wort, und doch war der Genuß von Gott verboten, war somit für den Menschen als bös bezeichnet. Der Baum vergegenwärtigte somit dem Menschen stets die Lehre, von deren Beachtung die ganze Reinheit und Hoheit seiner sittlichen Bestimmung bedingt ist: es kann etwas nach dem Urteil der leiblichen Sinne, der Phantasie und des Verstandes durchaus gut, ja als ein höchstes Gut erscheinen und doch dem höheren Berufe des Menschen zuwider, doch von Gott als ein todeswürdiges Verbrechen verurteilt sein; somit die Lehre: daß der Mensch in Beurteilung des Guten und Bösen nicht seine Sinne, nicht seine Phantasie, nicht seinen sinnlichen Verstand, sondern den ihm offenbar gewordenen Gotteswillen vernehmen und dieser Vernunft als seinem einzigen Leitstern folgen müsse, wenn er auf Erden seine Bestimmung erfüllen und würdig bleiben wolle, daß sich ihm die Erde zum Paradiese gestalte.

10. וְנָהָר יֹצֵא מֵעֵדֶן לְהַשְׁקוֹת אֶת־
גָּן וּמִשָּׁם יִפָּרֵד וְהָיָה לְאַרְבָּעָה
רָאשִׁים׃

10. Und ein Strom geht von Eden aus, den Garten zu tränken, und von dort trennt er sich und wird zu vier Ursprüngen.

11. שֵׁם הָאֶחָד פִּישׁוֹן הוּא הַסֹּבֵב
אֵת כָּל־אֶרֶץ הַחֲוִילָה אֲשֶׁר־שָׁם
הַזָּהָב׃

11. Des einen Namen ist Pischon, es ist dies derjenige, welcher das ganze Land Chawila einschließt, woselbst das Gold ist.

12. וּזְהַב הָאָרֶץ הַהִוא טוֹב שָׁם
הַבְּדֹלַח וְאֶבֶן הַשֹּׁהַם׃

12. Das Gold dieses Landes ist gut; dort ist auch der Bedolach und der Schohamstein.

13. וְשֵׁם־הַנָּהָר הַשֵּׁנִי גִּיחוֹן הוּא
הַסּוֹבֵב אֵת כָּל־אֶרֶץ כּוּשׁ׃

13. Der Name des zweiten Stromes ist Gichon; es ist dies derjenige, der das ganze Land Kusch einschließt.

14. וְשֵׁם הַנָּהָר הַשְּׁלִישִׁי חִדֶּקֶל
הוּא הַהֹלֵךְ קִדְמַת אַשּׁוּר וְהַנָּהָר
הָרְבִיעִי הוּא פְּרָת׃

14. Der Name des dritten Stromes ist Chidekel; es ist dies derjenige, welcher Aschur zu Osten fließt, und der vierte Strom ist der Euphrat.

15. וַיִּקַּח יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם
וַיַּנִּיחֵהוּ בְּגַן־עֵדֶן לְעָבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ׃

15. Gott nahm den Menschen und stellte ihn in den Garten Eden, ihn zu bearbeiten und zu hüten.

V. 10—14. Man hat diese vier Ströme vielfach gesucht und sind sie zum Teil bekannt, wie insbesondere חדקל und פרת, die man entschieden für den Tigris und Euphrat hält. (Der Tigris fließt übrigens im Westen von Assyrien.) Man hat an dieser geographischen Beschreibung Anstand genommen, weil man sie als die eines, in vier Arme sich teilenden Stromes verstanden und einen solchen nicht gefunden. Man hat aber vielleicht übersehen, daß ראשים nicht Arme, sondern ganz geteilte Anfänge bedeutet. Es ist ursprünglich ein Strom. Außerhalb Edens aber, nachdem er den Garten getränkt, verliert er sich in die Erde und bricht an vier verschiedenen Stellen als vier getrennte Flüsse wieder vor. Innerhalb des Paradieses ist er Eine Quelle. Außerhalb erscheint er als vier gesonderte Quellen. Die Beschreibung weist übrigens auf zur Zeit der Übergabe der תורה völlig bekannte Flüsse und Gegenden hin. Es scheinen vier Gegenden genannt zu sein, die in ihrer Art die reichsten Produkte lieferten. Aller Reichtum und alle Fülle, die in diesen Ländern auseinander gelegt sind, fanden sich im Paradiese vereint.

V. 15. ויניחהו ist nicht einfach: hinsetzen, es liegt ihm immer der Begriff des Loslassens, Zulassens, Freigebens zu Grunde. Gott hatte ihn gebildet, und nachdem er gebildet, war er noch in Gottes Händen; Gott ließ ihn los, frei, vertraute ihn zum ersten Male sich selber an, und gab ihm das ג"ע zu bearbeiten und zu schützen. Auch wenn sich dem Menschen die Erde zum Paradiese gestaltet, soll er dies nur seiner treuen pflichtgemäßen Thätigkeit verdanken; nur daß in diesem Paradiese dieser Thätigkeit von reichstem, ungetrübtem Segen begegnet wird. Es ist jedoch zu bemerken, daß mit einer einzigen Ausnahme גן sonst immer maskulinum ist und so das Suffix femininum auffallen dürfte. Es findet sich jedoch eine Analogie dafür im Hohel. 4, 16. הפיחי גני. Vielleicht aber wäre dieses Suffix auf ערן zu beziehen, das als abstraktes Substantivum

16. וַיְצַו יְהוָה אֱלֹהִים עַל־הָאָדָם לֵאמֹר מִכֹּל עֵץ־הַגָּן אָכֹל תֹּאכֵל׃

16. Und es legte Gott dem Menschen das Gebot auf: Von jeglichem Baume des Gartens darfst du sehr wohl essen;

---

sehr wohl weiblichen Geschlechtes sein kann. Gott versetzte ihn in einen Garten der Wonne, der Glückseligkeit, dieser Glückseligkeit zu dienen und sie zu bewahren, durch treue Lösung seiner Aufgabe diesen glücklichen Zustand immer mehr zu erhöhen und zu erhalten. Würde ja auch ohnehin die עבודה und שמירה nicht nur die direkte Bearbeitung und Pflege des Bodens, sondern das ganze sittliche Verhalten des Menschen in pflichtgetreuem Erfüllen und Unterlassen mit umfassen, da ja, wie bereits früher angedeutet, in diesem sittlichen Verhalten des Menschen, in der pflichtgetreuen Verwendung des von der Natur Gespendeten, diese Natur selbst so die Förderung zu ihrer Bestimmung wie die Bedingung der Fortdauer ihres Gedeihens, — עבודה ושמירה — findet. So beziehen auch die Weisen diese Begriffe hier auf תורה ומצות, somit auf die Gesamtaufgabe des Menschen.

V. 16. Mit diesem Verbote beginnt die Erziehung des Menschen für seinen sittlich hohen, göttlichen Beruf. Es ist der Anfang der Menschengeschichte und erleuchtet allen Folgegeschlechtern den Pfad, den sie zu wandeln haben. Es ist ein Verbot, und es ist kein sogenanntes Vernunftverbot, keine מצוה שכלית; vielmehr sprechen alle dem Menschen verliehenen Erkenntnismittel, Geschmack, Phantasie, Verstand, gegen dies Verbot, das der Mensch nimmer aus eigner Einsicht gefunden hätte, ja, für welches er, auch nachdem es ihm erteilt war, keinen anderen Grund als den absoluten Gotteswillen aufzufinden vermochte, es ist somit ein חוק in optima forma. Es ist ferner ein Speiseverbot, und es gelangte endlich demjenigen, der es beachten sollte, nur auf dem Wege mündlicher Überlieferung zum Bewußtsein. Adam war es gegeben und Eva, so wie die Nachkommen, hatten es zu befolgen. Also: מצוה לא העשה, חוק, מאכלות, אסורות, תורה שבעל פה, alle Seiten des künftigen jüdischen Gesetzes, an welchen nach dem Ausdruck der Weisen יצר הרע und אומות העולם, der sinnliche Verstand und die nichtjüdische Welt von jeher Anstoß genommen, alle diese Seiten waren in dem Verbote vereinigt, welches Gott an den Anfang der Menschenentwickelung dahin gestellt, לדעת טוב ורע, auf daß daran erkannt werde, was der Mensch gut heißen und was er als bös verwerfen solle. Als Bedingung aller Sittlichkeit ist damit die Unterwerfung unserer sinnlichen Natur unter den ausgesprochenen Gotteswillen dahin gestellt, eine Bedingung, die von der sittlich hohen Stellung und Bestimmung des Menschen unzertrennlich ist. Die sittliche Freiheit, dieses Grundpalladium der Menschengröße, ist selbst nicht denkbar ohne Fähigkeit zu sündigen, und die Sündenfähigkeit setzt unabweisbar voraus, daß das Schlechte einen Reiz für unsere Sinnlichkeit habe und das Gute ein Widerstreben in ihr finde. Sonst wäre die Wahl des Guten und das Meiden des Bösen auch beim Menschen nur instinktiv, und der Mensch wäre eben nicht Mensch. In dieser Meisterschaft über sinnliche Reize, in dieser Unterwerfung der sinnlichen Natur unter Gottes Willen ersteht der Mensch zum Menschen, und in dieser Übung liegt das erste Problem der Menschenerziehung, die eben mit diesem ersten Gebot von dem Erzieher der Menschheit ihren ersten Grundsatz erhielt. Noch heute steht bei jeder Anforderung des göttlichen Sittengesetzes ein jeder von uns wie das erste Menschenpaar am Baume dieser Erkenntnis und hat sich zu entscheiden, ob er der Stimme der leiblichen Sinnlichkeit, der Phantasie des sinnlichen Verstandes und der Weisheit des instinktiven Tierlebens — oder, seines höheren Berufes bewußt, der Stimme seines Gottes folgen wolle. Und auch heute ist keinem von uns diese Stimme Gottes unmittelbar, sondern ebenso nur durch Überlieferung offenbar, wie Gott sein erstes Gebot an den Menschen der Überlieferung anvertraute. Nach der

Lehre der Weisen ruht der allgemeine Kodex des Sittengesetzes für die Menschheit, die sieben noachidischen Pflichten, ebenfalls auf göttlicher Offenbarung, die ר' יוחנן (Sanhedrin 56, b) sofort in diesem ersten Musterverbote angedeutet findet: ויצו אלו הדינין, ד'זו ברכת השם, אלקי' זו עבודה זרה, על האדם זו שפיכת דמים, לאמר זו גלוי עריות, מכל עץ הגן ולא אכל, גזל. Eine näher eingehende Betrachtung dieses ersten göttlichen Gesetzausspruches dürfte vielleicht diese Erläuterung ר' יוחנן's nicht so fern liegend erkennen lassen und zeigen, wie in der That in diesem ersten Mustergebote bereits das ganze noachidische Sittengesetz in seinen Grundzügen angedeutet liegen dürfte.

ויצו = דינין. צוה haben wir bereits in seiner Verwandtschaft mit צבא und צוה in der Bedeutung „auf einen Posten stellen" erkannt. So sehen die Weisen auch überall in צוי nicht blos ein einfaches Gebieten, sondern זירוז מיד ולדורות, sondern ein Anspornen zum Eifer für die Erfüllung des Gebotenen in der Gegenwart und in aller Zukunft. (ספרי נשא). Es liegt somit in צוי nicht nur die Verpflichtung zur Selbsterfüllung des Gebotenen, sondern die Aufgabe, darüber zu wachen, daß es überhaupt erfüllt werde. Der erste Gesetzempfänger war somit zugleich zum Gesetzwächter bestellt, und so jeder Mensch; das ist aber nichts anderes als die erste noachidische Verpflichtung: דינין, die Rechtspflege, die Sorge für die Erfüllung des Sittengesetzes im Reiche der Menschen überhaupt. (In Parenthese sei bemerkt, wie hierdurch der Staat eine viel tiefere sittliche Bedeutung erhält, als durch irgend welche Fiktion eines aus Not oder Klugheit hervorgegangenen Contrat social).

ברכת ד' = ד'. Das Gesetz für den Menschen ist ihm im Namen ד', im Namen der mit dem Menschen in besonderer Beziehung stehenden, ihn zu seinem sittlichen Heile erziehenden Gottesliebe gegeben. Auf dem Bewußtsein und der ungetrübten Heilighaltung dieser besonderen Beziehung des Menschen zu Gott ruht aber das ganze Pflichtbewußtsein des Menschen, und mit der Ankündigung der Menschenpflicht kraft dieses Gottesnamens ist somit auch sofort die Verpflichtung zur Heilighaltung dieses Namens, das Verbot der Gotteslästerung gegeben: ברכת ד'.

אלקי' = ע"ו. Indem aber sofort ד' als אלקים, der Gesetzgeber der Menschen als derjenige zu begreifen gegeben ist, der auch die alle übrigen Wesen beherrschenden Gesetze und Anordnungen gegeben und festgestellt, dem somit auch alle übrigen Wesen gehorchen und — in welcher Kraft- und Machtfülle sie auch erscheinen — nur als Geschöpfe und Diener unterstehen, ist damit zugleich die Vergötterung irgend eines anderen Wesens verneint und verboten: ע"ו.

שפיכת דמים = על האדם. צוה ist nicht häufig mit על konstruirt. Gewöhnlich bezieht sich dann dieses על nicht auf die Person, der, sondern auf den Gegenstand, hinsichtlich dessen ihr ein Gebot erteilt wird. So ועל פעל ידי תצוני, ויצו עליו פרעה אנשים. Wo es sich auf die Person bezieht, welcher ein Gebot gegeben wird, wie כי מרדכי צוה עליה und ja auch hier, da ist es, wie schon längst bemerkt, in der Regel ein Verbot. Es hat dies jedoch auch Ausnahmen, wie והן אצוה על חגב לאכול, Chron. II. 7, 13. Diese Eigentümlichkeit scheint darin zu liegen, daß, wenn על sich auf die Person bezieht, welcher ein Befehl erteilt wird, dann diese Person selbst zugleich der Gegenstand wird, hinsichtlich dessen ihr eine Verpflichtung erteilt wird. Sie wird verpflichtet, über sich selbst zu wachen, daß sie das Verbotene nicht übe. Es ist dies derselbe Begriff des השמר, der Selbstüberwachung, unter welcher Form immer ein Verbot auftritt. Indem somit auch hier der Mensch zugleich der Gegenstand ist, über den und die Persönlichkeit, welcher das Gesetz gegeben wird, indem dieses zugleich Beschränkung seiner Willkür im leiblichen Genuß ist, somit selbst der eigene Leib und sogar schon hinsichtlich der Stoffe, die er ihm zuführen möchte, seiner Willkür entzogen ist, so ist damit sofort der Schluß gegeben: wenn selbst mein eigener Leib nicht mein, sondern Gottes Eigentum ist, und ich Ihm

17. וּמֵעֵ֗ץ הַדַּ֙עַת֙ טֹ֣וב וָרָ֔ע לֹ֥א תֹאכַ֖ל מִמֶּ֑נּוּ כִּ֗י בְּיֹ֛ום אֲכָלְךָ֥ מִמֶּ֖נּוּ מֹ֥ות תָּמֽוּת׃

18. וַיֹּ֣אמֶר יְהוָ֔ה אֱלֹהִ֖ים לֹא־טֹ֑וב

17. aber von dem Baume der Erkenntnis deſſen, was gut und bös iſt, ſollſt du nicht eſſen; denn an dem Tage, an welchem du von ihm iſſeſt, mußt du ſterben.

18. Gott ſprach: Es iſt nicht gut, daß der Menſch allein ſei, ich will ihm

---

ſelbſt für den kleinſten Stoff verantwortlich bin, den ich ihm zu ſeiner Ergänzung zuführe, geſchweige, daß dann der ganze Leib eines andern Menſchen und mein eigener Gottes heiliges Eigentum und meiner zerſtörenden Willkür entzogen bleiben muß: שפיכה דמים. גלוי עריות = לאמר. לאמר beim Geſetze iſt überall die Aufgabe, den genauen Inhalt weiter zu tradieren. S. Sifra 1. Gott gab alſo dem Menſchen ſein Gebot, es weiter zu tradieren von Geſchlecht zu Geſchlecht. Dies iſt aber nur möglich, wenn die jungen Menſchen Vater und Mutter finden, die ihnen das Geſetz überliefern und ſie für daſſelbe erziehen. Darum auch die Weiſen auf die Frage, warum Gott ſich Iſrael zu Trägern ſeines Geſetzes erwählt hat, in allererſter Linie immer die Antwort haben, weil ihr Familienleben in geſchlechtlicher Sittenreinheit erblüht ſei, und auf die wiederholten Zählungen des Volkes למשפחותם לבית אבותם hinweiſen. Die Forterhaltung des göttlichen Geſetzes ſetzt ſomit geſchlechtlich reine Familien voraus, und לאמר verbietet: גלוי עריות.

ולא מן הגזל = מכל עץ הגן, nur von dem für ihn eingefriedigten Garten ſollte der Menſch eſſen, aber nicht מן הגזל.

אכל האכל, ולא אבר מן חחי = אכל האכל, (אכל wie ſchon oben bemerkt כלה mit vorgeſetztem א) was wir genießen ſoll אכילה ſein, es ſoll der zu verzehrende Stoff fähig ſein, ſich mit unſerer Perſönlichkeit zu vereinigen, Teil der göttlichen Hülle des göttlichen Geiſtes zu werden. Darum ſofort: ולא אבר מן החי; es kann wohl בשר בהמה zu בשר אדם erhoben werden, nimmer aber kann ſich נפש בהמה mit נפש אדם aſſimilieren. Es muß erſt durch Tötung die נפש בהמה vom בשר entfernt ſein, ehe der Tierleib in den Menſchenleib aufgehen darf, darum: אכל האכל und nicht אבר מן החי. (Siehe תוספ' ד"ה אכל האכל Sanhedrin 56, b.)

V. 17. „Am Tage, an welchem du von ihm iſſeſt, mußt du ſterben." Wohl nur: verfällſt du dem Tode; denn ſie ſtarben ja in der That nicht ſogleich; vielmehr ward infolge der Nichtachtung des göttlichen Verbotes der Tod über ſie verhängt. Iſt doch der Tod anerkannt auch heute ein noch ungelöſtes Problem der Phyſiologie. Soll doch auch einſt, wenn die Menſchheit ſich erſt zur vollen Rückkehr zu Gott durchgearbeitet hat, auch der Tod von der Erde verſchwinden (Jeſaias 25, 8), und hätte dieſe Periode für Iſrael nach der Lehre der Weiſen ſchon mit מתן תורה begonnen, wenn es das göttliche Geſetz mit voller Hingebung erfüllt hätte (ע"ז 5 a). — Möglich aber, daß der Ausſpruch מות תמות auch ſofort in Erfüllung gegangen. Wir finden ja auch ſonſt, daß an die Stelle der Todesſtrafe Verbannung von der Heimat tritt, ſo beim Kain und dem unverſöhnlichen Totſchläger. Verbannung aus der Heimat iſt verjüngter Tod, der ja auch nicht eine Vernichtung des Daſeins, ſondern des Hierſeins iſt. Und ſo dürfte die Verbannung des Menſchen aus dem Paradieſe ein Tod in verjüngtem, gemildertem Maße ſein. Wir haben ja keine Vorſtellung von dem Leben im ג"ע. Zwiſchen ihm und der gewöhnlichen Erdwelt mag eine ſolche Kluft geweſen ſein, daß der Übergang aus jenem in dieſe unſerem Scheiden aus dieſer Welt nicht unähnlich geweſen ſein mag.

V. 18. Gerade ſo wie die Schöpfung harrte, und ihrer Vollendung wartete, ehe der Menſch geſchaffen wurde, und Gott ihr dieſe Krone ſeiner Schöpfung ankündigte, ſo

הֱיוֹת הָאָדָם לְבַדּוֹ אֶעֱשֶׂה־לּוֹ עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ׃

19. וַיִּצֶר יְהוָה אֱלֹהִים מִן־הָאֲדָמָה

eine Hülfe schaffen, wie sie sich ihm gegenüber eignet.

19. Da trieb Gott alles Tier des Feldes und alles Geflügel des Himmels

---

auch hier vor der Schöpfung des Weibes. Der Mensch war da und um ihn blüte alles in Paradiesesschöne, und doch sprach Gott noch nicht sein: "טוב!" Es heißt nicht: לא טוב לאדם היותו לבדו, es ist für den Menschen nicht gut, daß er allein sei, sondern: so lange er allein steht, ist es überhaupt noch nicht gut; das Ziel der Vollkommenheit, das die Erdwelt durch ihn erreichen soll, wird nicht vollkommen erreicht, so lange er allein steht. Die Vollendung des Guten war nicht der Mann, war das Weib, und ward erst durch das Weib dem Menschen und dem Universum zugebracht. Und das ist so in den Geist unserer „Orientalen!", der „Rabbinen" aufgegangen, daß sie uns lehren: erst durch sein Weib wird der Mensch ein Mensch, erst Mann und Weib zusammen sind: „Adam". Die für einen zu große Aufgabe muß geteilt werden, und eben für die volle Lösung der Menschenaufgabe schuf Gott zum Manne das Weib. Und dieses Weib soll עזר כנגדו sein. Auch ganz oberflächlich betrachtet, spricht sich in dieser Bestimmung die ganze Dignität des Weibes aus. Auch nicht die leiseste Andeutung auf eine geschlechtliche Beziehung ist da enthalten; nur in das Gebiet des Wirkens des Mannes wird das Weib gesetzt, dort fehlt sie, sie soll עזר כנגדו sein. Und עזר כנגדו spricht eben so wenig eine Unterordnung aus, vielmehr ist damit eine völlige Gleichheit und paritätische Selbständigkeit ausgesprochen. Das Weib steht dem Manne כנגדו, parallel, auf einer Linie, zur Seite.

עזר: helfen, beistehen. In seinen verwandten Wurzeln betrachtet, treten eigentümliche Begriffe entgegen, die alle in den Begriff des Beschränkens, Umschränkens zusammen gehen: אזר, אסר, אצר, עצר, und doch: עזר: helfen. עזר bezeichnet somit diejenige Hülfe, die dem andern einen Teil seiner Obliegenheit abnimmt, ihm damit gestattet, seine Kräfte auf einen geringeren Kreis von Zwecken zu konzentrieren, und dadurch das ihm noch zur Vollführung Bleibende tüchtiger und vollkommener zu lösen. Es ist ein Beistand durch Konzentrierung. Während עצר die gewaltsame (צ) Beschränkung bedeutet, ist עזר die willkommene Beschränkung, um in dem so beschränkten Gebiete seine Thätigkeit desto kräftiger zu üben. So heißt עזרה der Hülfsraum. Statt daß sonst die קרבנות im היכל geschehen müßten, verbleibt durch die עזרה der היכל der höchsten כפרה, und im „Hülfsraum" geschehen alle die Wege, die zur כפרה führen. So soll auch durch das Weib ein Teil der Obliegenheiten, die die große Menschenaufgabe umfaßt, dem Manne abgenommen, und ihm dadurch die vollkommenere Lösung des ihm noch Bleibenden ermöglicht werden. Dieses ist aber nur möglich, wenn das Wesen, das ihm עזר sein soll, כנגדו, nicht עמו, nicht an demselben mit ihm arbeitet, sondern ihm gegenüber an einer andern, allein auf gleicher Linie ihm gegenüber befindlichen Stelle wirkt. Wäre dies Wesen ein Mann, so trüge es selbst wieder die ganze Obliegenheit und bedürfte selber wieder des „Beistandes". Darum ist es ein Weib, eine אשה, eine „Männin", die nicht mit ihm, nicht unter ihm, sondern neben ihm steht, נגדו auf einer Linie an einem andern Punkte wirkt, so daß sie jeder ein besonderes Gebiet erfüllen, sie gegenseitig sich ergänzen.

V. 19. ויצר, nach den Weisen in ב"ר nicht: bilden; denn die Schöpfung und Bildung der Tiere war ja bereits vor dem Menschen geschehen; sondern in der Bedeutung כבוש, zwingen, wie תצור אל עיר. Obgleich תצור von צרר, so ist ja auch von יצר die Grundbedeutung, wie bereits bemerkt, beschränken, einengen. Alles Bilden

כָּל־חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל־עוֹף הַשָּׁמָיִם
וַיָּבֵא אֶל־הָאָדָם לִרְאוֹת מַה־יִּקְרָא־לוֹ
וְכֹל אֲשֶׁר יִקְרָא־לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה
הוּא שְׁמוֹ׃

von der Menschenerde zusammen und brachte sie zum Menschen, damit er sehe, was er sich nennen werde, und alles, wie sich's der Mensch als lebendiges Wesen nennt, das ist sein Name.

---

ist selbst ein Beschränken des Stoffes in den von der beabsichtigten Form gestatteten Umfang. יצר selbst kommt auch in der Bedeutung: Enge, Beschränkung vor, ויצר לו, מן המיצר u. s. w. Für diese Auffassung spricht hier auch, daß בהמה fehlt, und nur חית השדה und עוף genannt wird, während V. 20 בהמה ausdrücklich genannt ist. בהמה brauchten nicht erst gezwungen zum Menschen gebracht zu werden, sie hatten sich ihrer Natur nach untergeordnet und bildeten freiwillig seine Umgebung. — Die Stellung des נפש חיה zu האדם läßt dies nur als Apposition zu האדם erkennen: der Mensch giebt den Dingen Namen, nicht als Gott, der dem Wesen der Dinge auf den Grund schaut, sondern von seinem individuellen Standpunkt aus, als נפש, als Individuum, חיה, das aufzunehmende und abzustoßende Eindrücke von den Dingen um sich empfängt. Nach diesen Eindrücken nennt er die Wesen, in diesem Namen spricht er die Eindrücke aus, die seine von den Dingen erhaltene Vorstellung bilden, und damit weist er ihnen ihr שָׁם, (daher שֵׁם), ihren Ort an, reiht sie in die entsprechende Gattung, Art, Spezies u. s. w. ein. All unser Wissen von den Dingen ist nichts als eine solche Namengebung. Dieses Wissen ist aber nur subjektiv, ist nur das אשר יקרא לו האדם נפש חיה, wie sich der Mensch die Dinge von seinem subjektiven Standpunkt aus nennt, was er von ihnen, nach den von ihnen erhaltenen Eindrücken, begreift, was sie ihm sind. Das Wesen der Dinge an sich schaut kein sterblicher Geist. Während damit aber die Bedeutung der Summe des menschlichen Wissens auf ihr bescheidenes Maß zurückgeführt wird, ist doch zugleich dem Skeptizismus entgegengetreten durch die Versicherung: הוא שמו, daß das von uns durch die Eindrücke auf uns Erkannte, wenn auch nicht die ganze Wahrheit der Dinge, doch Wahrheit sei. Gott, der den Menschen und die Dinge geschaffen, und seine geschaffenen Wesen dem Menschen zugeführt, damit er sie sich nach den von ihnen empfangenen Eindrücken nenne, ist auch dem Menschen Bürge dafür, daß das ihm verliehene Maß von Erkenntnis der Dinge keine Täuschung sei, daß auch dieses Bruchstück von Wahrheit wahr, daß es die Wahrheit von den Dingen sei, deren der Mensch für die Lösung seiner Aufgabe in Mitte der Wesen bedarf, und der er getrost sich anvertrauen darf. So bildet der Glaube an Gott, der die Menschen und die Dinge geschaffen, eine wesentliche Grundlage auch der theoretischen Erkenntnis des Menschen. Ohne diesen Glauben kann sich auch die theoretische Wissenschaft nicht des trostlosen Skeptizismus erwehren, hat sie keine Gewähr, daß sie nicht Traum aus Traum folgere und Traum mit Traum beweise.

Daß dieses Namengeben auf einer, wenn gleich nur subjektiven, Erkenntnis des Wesens der Dinge beruht, ist hier evident, indem Gott dem Menschen die lebendigen Wesen alle zuführte, damit er erkenne, daß unter allen diesen lebenden Wesen keines geeignet sei, ihm als die ihm fehlende Hülfe zur Seite zu treten, wie dies der Schluß des folgenden Verses: לאדם לא מצא עזר כנגדו, beweist. Die Prüfung der Wesen für diesen Zweck heißt: לראות מה יקרא לו האדם. Mögen wir es nun übersetzen, zu sehen, wie er es sich, oder wie er es nennen, oder was er sich, d. h. für sich berufen werde: immer ist durch das וכל אשר יקרא לו וגו׳ הוא שמו klar, daß der Name das Ergebnis der subjektiven Prüfung des Wesens der Dinge sei.

20. וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁמוֹת לְכָל־
הַבְּהֵמָה וּלְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכֹל חַיַּת
הַשָּׂדֶה וּלְאָדָם לֹא־מָצָא עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ׃
21. וַיַּפֵּל יְהוָה אֱלֹהִים ו תַּרְדֵּמָה
עַל־הָאָדָם וַיִּישָׁן וַיִּקַּח אַחַת מִצַּלְעֹתָיו
וַיִּסְגֹּר בָּשָׂר תַּחְתֶּנָּה׃
22. וַיִּבֶן יְהוָה אֱלֹהִים ו אֶת־הַצֵּלָע
אֲשֶׁר־לָקַח מִן־הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיְבִאֶהָ
אֶל־הָאָדָם׃

20. Der Menſch nannte allem Viehe und allem Geflügel des Himmels und allem Tier des Feldes Namen, aber für einen Menſchen fand er keine entſprechende Hülfe.

21. Da ließ Gott eine Betäubung über den Menſchen fallen als er ſchlief, nahm eine von ſeinen Seiten und ſchloß Fleiſch an deren Stelle.

22. Sodann geſtaltete Gott die Seite, die er von dem Menſchen genommen hatte, zum Weibe und brachte ſie zum Menſchen.

קרא heißt rufen, d. i. einen Gegenſtand auffordern in unſere Richtung zu treten, (wovon auch לקראת, wörtlich: dem Rufe des Andern zu, d. h. der Richtung zu, die durch die Stellung des Andern beſtimmt wird.) Daher auch: nennen. Indem ich einen Namen nenne, rufe ich mir den Gegenſtand vor, vergegenwärtige ich ihn mir. Vielleicht iſt auch damit יראה verwandt, das daher auch, obgleich einen intranſitiven Zuſtand bezeichnend, doch mit dem Akkuſativ את konſtruiert wird. Es hieße demnach: ſich einen Gegenſtand im Innern immer gegenwärtig halten. Dies iſt ja auch in der That z. B. die einzige wahrhaftige יראת ד׳ לנגדי תמיד: שויתי ד׳.

V. 20. Der Menſch prüfte alſo alle lebenden Geſchöpfe in ihrer Eigentümlichkeit und wies einem jeden darnach ſeinen geiſtigen Ort an. Er prüfte ſo die ihm am nächſten Stehenden (בהמה), die ſeinem Weſen am fernſten Stehenden (חיה), die ſich ihm am wenigſten Anſchmiegenden (עוף), und die in der Mitte Stehenden (חיה), aber für einen „Adam", (es heißt nicht ולאדם), für einen gottebenbildlichen Statthalter Gottes auf Erden, fand er nichts, das ihm parallel ſei, mit ihm ſeine große Obliegenheit teilen könne.

V. 21. תרדמה. רדם, verwandt mit רתם. Dies kommt als Verbum einmal vor: רתם המרכבה (Micha 1), wo es anſpannen, feſtbinden heißt. Möglich daher, daß רדם feſtbinden heißt und תַּרְדֵּמָה den völlig gebundenen Zuſtand bedeutet, in welchem der Menſch jegliche Bewegung verliert, völlig unſelbſtändig iſt, alſo etwa: Betäubung. Dieſer Grad der Kraft- und Machtloſigkeit liegt nicht in ישן, dem Ausdruck des gewöhnlichen Schlafes. ישן, Grundbedeutung: alt, auch ſchwarz, dunkel, wovon אישון בת עין und אישון לילה, das Dunkel der Nacht und das Schwarze im Auge. (Vergl. אנרוף.) Alſo: dunkel, glanzlos, lichtlos ſein und altern, ſomit: Glanz, Kraft, Friſche verlieren, und ישן, als Schlaf, iſt der Zuſtand des Schlafſeins, Mattſeins, während תרדמה den ganz gefeſſelten Zuſtand bedeutet. Vielleicht war auch der Baum, unter welchem Elija, Kön. I. 19, einſchlief, ein Baum, dem eine betäubende Kraft innewohnt und der deshalb רתם heißt. — צלע kommt ſonſt in תנ״ך nirgends als Rippe, ſondern ſtets als Seite vor, weshalb ja auch צלוע nach einer Seite geneigt gehen, hinken heißt. — סגר verwandt mit שכר, סכר, verſtopfen, wo eine Lücke war ſchließen, wovon auch שכר, Erſatz, Lohn. — בשר, verwandt mit בַּשֵּׂר, verkünden, drückt die tiefe Bedeutung des reinen menſchlichen Leibes aus: Herold des Geiſtes an die Welt und der Welt an den Geiſt zu ſein. בשר Fleiſch, umfaßt alles, was nicht Blut und nicht Knochen iſt, ſomit: Haut, Muskel und Nerv, alſo das, wodurch die Vermittelung zwiſchen Geiſt

23. וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הַפַּעַם עֶצֶם מֵעֲצָמַי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי לְזֹאת יִקָּרֵא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לֻקְחָה־זֹּאת׃

24. עַל־כֵּן יַעֲזָב־אִישׁ אֶת־אָבִיו וְאֶת־אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד׃

23. Da sprach der Mensch: Diese endlich ist es! Bein von meinem Beine und Fleisch von meinem Fleische! Diese mag Männin genannt werden, denn von einem Manne ward diese genommen.

24. Darum verläßt der Mann seinen Vater und seine Mutter und schließt sich seinem Weibe an, und sie werden zu Einem Fleische.

---

und Welt stattfindet; ohne בשר kein Bewußtsein von der Welt und keine Wirkung auf die Welt. Daher Gegensatz zu בשר: אבן (Jechesk. 36, 26). — ויבן, בנה kommt auch sonst als gestalten vor, davon תבנית. — Also nicht wie beim Manne ward zum Leib des Weibes der Stoff von der Erde genommen. Eine Seite des Mannes bildete Gott zum Weibe, es ward der Mann gleichsam geteilt und der eine Teil zum Weibe gestaltet, nicht ברא, יצר, עשה, sondern: בנה, nur ausgebaut, eingerichtet zum Weibe, also, daß das früher eine Geschöpf, nun in zweien dastand, und damit die völlige Gleichheit des Weibes für immer besiegelt. — Die Weisen stellen auch alle Eigentümlichkeiten der weiblichen Stimme, des weiblichen Charakters und Temperaments, sowie auch die frühere geistige Reife des Weibes in Zusammenhang mit dieser Bildung des Weibes aus bereits fühlendem, empfindendem, belebtem Menschenleib, im Gegensatz zum Manne, dessen Leib aus Erde geschaffen worden.

V. 23. הפעם selbst heißt schon: diesmal, nun, endlich, wie: אמותה הפעם, יובלני אישי הפעם. Es heißt also entweder: diese endlich ist es! dafür spricht der Accent auf הפעם; oder: diese endlich ist Bein von meinen Gebeinen u. s. w. Es drückt dies הפעם das endliche Erreichen eines bisher vergeblich Erstrebten aus. „Gesucht habe ich unter allen Wesen, habe aber keins gefunden, das mir einen Teil meiner Aufgabe abnehme und ihn mir parallel trage; jetzt habe ichs gefunden.“ כי מאיש לקחה זאת; der Name אשה bezeichnet somit nicht die Abhängigkeit des Weibes vom Mann, sondern vielmehr die Gleichheit, die Zusammengehörigkeit Beider, die Teilung der einen einheitlichen Menschenaufgabe auf beide Geschlechter.

V. 24. על כן. Darum, also weil, so lange der Mann allein war, es noch nicht gut war, und weil nach der Teilung es gar nicht mehr möglich ist, daß der Mann seine Bestimmung allein erfülle, weil vielmehr das Weib עזר כנגדו sein soll, er sich ohne Weib nur halb, und nur in Vereinigung mit seinem Weibe als ganzer Mensch fühlt: darum verläßt der Mann Vater und Mutter und vereinigt sich mit seinem Weibe, und sie werden zu einem Leib. Wie ursprünglich ungeteilt der Menschenleib einem Geiste, einem göttlichen Willen sich unterordnete, so auch nach der Wiedervereinigung werden Mann und Weib ein Leib. Das können sie aber nur werden, wenn sie zu gleicher Zeit ein Geist, ein Herz, eine Seele werden, und dies ist wiederum nur möglich, wenn sie alle ihre Kräfte und Bestrebungen, all ihr Denken und Wollen dem einen höheren Willen in Erfüllung seines Dienstes unterordnen. — Hiermit ist aber auch der tiefe Unterschied des geschlechtlichen Lebens aller übrigen lebendigen Wesen von der menschlichen Ehe gegeben. Auch die übrige lebendige Welt ist geschlechtlich geteilt. Allein beide Geschlechter entsprangen gleichzeitig selbständig der Erde. Sie bedürfen für die Erfüllung ihrer Lebensbestimmung nicht einander, und nur für den Gattungszweck und für die von diesem in Anspruch genommene Zeit finden sie sich einander. Das Menschenweib aber ist ein Teil

25. וַיִּהְיוּ שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִּים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבֹּשָׁשׁוּ׃

25. Es waren beide, der Mensch und sein Weib, nackt und sie schämten sich nicht.

---

des Menschenmannes, ist עזר כנגדו. Der Mann ist hülflos und unselbständig ohne sein Weib. Beide zusammen sind erst Mensch. Das Leben in seiner ganzen Bedeutung fordert ihre Vereinigung. Nur vom Menschen heißt es: ודבק באשתו. Nur der Mensch hat eine Ehe.

Die Weisen finden (Sanhedrin 56 f.) in diesem Satze zugleich bereits den Anfang der עריות-Gesetze für בני נח. Indem es heißt: darum verlasse der Mann seinen Vater und seine Mutter und vereinige sich mit seinem Weibe, erkennen sie darin zugleich die Bestimmung, daß bei der Wahl seines Weibes der Mann sich von Vater und Mutter entfernen soll, somit in nicht allzu naher Verwandtschaft sein Weib zu suchen habe. Fassen wir dies in dem ganzen mit על כן eingeleiteten ursächlichen Zusammenhang auf, so dürfte damit vielleicht einiges Dämmerlicht auf das so dunkle Gebiet der עריות-Gesetze fallen. Weil das Weib עזר des Mannes sein soll, muß es כנגדו sein; weil es ihn ergänzen soll, muß es andere Eigentümlichkeiten haben. In allzunaher Verwandtschaft haben sie beide vielleicht dieselben Tugenden, aber auch vielleicht dieselben Fehler, dieselben Vollkommenheiten, aber auch dieselben Mängel; ihre Vereinigung würde beider Eigentümlichkeiten im Guten und Bösen nur verstärken, nicht ergänzen. Nur in entfernten Graden dürften die heilsamen Verschiedenheiten vorhanden sein, die beide vereinigt zu einem vollkommenen Wesen gestalten, vollkommen geeignet בשר אחד zu werden und die eine große Menschenaufgabe reiner und voller zu lösen. Dieses Motiv dürfte vielleicht für עריות בני נח ausreichen. Für Israel, wo z. B. bereits mit קידושין verbotene Grade eintreten, muß das Motiv noch höher liegen. — Über die Etymologie von אב und אם, s. Jeschurun VIII. S. 58 u. ff. u. S. 570.

V. 25. Die Etymologie des Wortes ערום nackt, bietet große Schwierigkeiten. Die Wurzel ערם findet sich sonst in den beiden Bedeutungen: listig, verschlagen, wie sogleich im nächsten Vers, und ערמה: Getreidehaufen. Die Zusammengehörigkeit dieser beiden Begriffe läßt sich leicht finden. Analogie dafür bietet חבולה von חבל, Schnur, womit Dinge miteinander verbunden, oder Strick, womit Dinge herangezogen werden. Der Strick selbst besteht aus einzelnen dünnen, an sich schwachen, mit einander verbundenen Fäden. Jeder klug angelegte Plan ist eine Verbindung von einzelnen Veranstaltungen, um einen fernliegenden Zweck herbeizuführen. Ohnehin wird der Begriff: denken im Hebräischen durch den Begriff: verbinden ausgedrückt; so: חשב denken, und חֹשֶׁב האפוד, die Latze, der Gurt des Ephod. In ähnlicher Weise wäre auch der Begriff Klugheit, List, aus dem Begriff des Haufens abzuleiten. עֲרֵמָה ist eine עֲרֵמָה: eine Anhäufung von Gedankenkörnern, die zuletzt in eine Spitze ausgeht. Der Verschlagene übt lauter Dinge, die man nicht beachtet; das einzelne Körnchen ist unbedeutend, allein zusammen machen sie den Haufen. (Mit ערם, Haufen, ist ארם die Wurzel von ארמון, ein hochaufgeführtes Gebäude, und mit ערם, List, חֵרֶם, das aus einzelnen Maschen zum Fange verbundene Netz, verwandt). Schwierig aber bliebe es, wenn von עֵרֹם, nackt, die Wurzel ערם wäre, diese Verwandtschaft mit den obigen Begriffen einzusehen. — Vielleicht daher ist von ערום, nackt, die Wurzel עור, auch ja nackt, עורה פשוטה, הביט אל מעוריהם und sonst. Tritt ja das נח deutlich in עירמים, Kap. 3, 7 hervor. Für den Übergang des ר in י mit den Suffixen, obgleich in ihm das נח der rad. ruht, böte, z. B. זָדוֹן von זור eine Analogie, das im stat. constr. זְדוֹן heißt, obgleich im Plur. das נח in זֵדוֹנִים markirt hervortritt. Ebenso יום, יָמִים, יְמֵי. Das ם

wäre Suffix der subst. Form wie פִּדְיוֹם. Der Satz ואת עֵרוֹם ועריה spricht ohnehin dafür, wie schon רדק in שרשים bemerkt, daß es Substantiv sei. Es kann also die Wurzel עור sein, und wir hätten עור: nackt, wach, und Haut, Grundbedeutung: für äußere Eindrücke empfänglich sein. Je tiefer der Schlaf, desto weniger kann die äußere Welt auf uns einwirken. So wie wir wach werden, tritt Wahrnehmung ein. Nun ist das allgemeinste Sensorium die Haut, das Organ des Tastsinnes. Durch sie nimmt der ganze Mensch Eindrücke auf. Im Schlaf tritt die Seele des Menschen gleichsam von der Peripherie in das Innere zurück; wie der Mensch wach wird, so tritt sie gewissermaßen wieder hinaus auf ihre Vorposten, bis in die Haut. Dieser Gedanke ist im Hebräischen so geläufig, daß ohnmächtig werden התעטף רוח heißt: der Geist verhüllt sich, tritt zurück. Im wachenden Menschen ist der Geist bis in den Fingerspitzen. Derjenige Mensch, der eigentlich nur auf den Tastsinn angewiesen ist, zu dem die sichtbare Welt nur durch den Tastsinn Zutritt hat, heißt עִוֵּר, der Hautmensch, blind.

בוש, sich schämen; im Piel בושֵׁשׁ, ausbleiben, erwartet werden und nicht kommen. בושֵׁשׁ, eine Aktivform, heißt also: eine Erwartung täuschen, und בוש im Kal, intransitiv: sich in seiner Erwartung getäuscht fühlen. Das ist aber im tiefen Grunde: die Scham. Sie ist das Gefühl dessen, der sich in seinen Erwartungen von sich selbst getäuscht fühlt. Wenn jemand das, was er sein sollte, nicht erreicht, findet, daß er nicht so ist, wie er sein sollte: dann schämt er sich. Es ist das höchste Gnadengeschenk Gottes an den Menschen, von dem er wohl wußte, daß er auch oft seiner Bestimmung nicht entsprechen werde, daß er ihm dies Gefühl eingepflanzt, das ihn sofort mit dem Bewußtwerden seiner bisherigen Unzulänglichkeit überkommt. Damit wird er sein eigener Vormund und Wächter. Auch das damit verwandte Gefühl der Schüchternheit und Bescheidenheit — hebräisch: auch ja בוש, סימן טוב באדם כשהוא בישן — ist ja auch nichts anderes als das Bewußtsein, daß man noch wenig dem Ziele entspricht, das man von sich in der eigenen Brust trägt. So hat Gott den Menschen sich selber anvertraut, jedem das Ideal mitgegeben, wonach er sich selber zu beurteilen hat. Das Bewußtsein von diesem Ideal ist das Gewissen, und das verurteilende Urteil des Gewissens: die Scham.

Der ursprüngliche Zustand des ersten Menschenpaars wird uns also in dem kurzen Satze geschildert: sie waren beide, der Mann und sein Weib, nackt und schämten sich nicht; vielleicht — da es nicht: ולא התבוששו, sondern ולא יתבוששו heißt — sie hatten sich nicht zu schämen, sollten sich nicht schämen. So lange nämlich Mann und Weib, beide אדם waren, בשר אחד, Ein Leib, einem einzigen Geist dienend, dem Einen Gotte untergeordnet, so lange sie mit Geist und Leib dem gottebenbildlichen Menschenideal entsprachen: so lange war ihr Leib wie ihr Geist rein und heilig, das Geistige wie das Sinnliche, beides von Gott gegeben, mit beiden ihre Menschenbestimmung zu erfüllen. Es mag der Mensch in seinen geistigen oder sinnlichen Bestrebungen sich bewegen, so lange er mit beiden in den von Gott geweihten Schranken bleibt und mit beiden die von Gott gesetzten Bestimmungen löst, hat er sich weder des einen noch des andern zu schämen. Der reine Menschenleib, das sittlich Sinnliche, ist mit nichten weniger heilig als der Geist. Die von dem göttlichen Gesetze geforderte sittliche Menschengröße basirt vor allem auf dieser Heiligung des leiblichen Menschen, daß wir auch mit der Befriedigung unserer sinnlichsten Triebe innerhalb des gottheiligen Kreises verharren, und uns dann unseres tierischen Leibes, unserer Blöße, nicht zu schämen hätten. Sobald aber der Mensch seiner Sinnlichkeit die Zügel überläßt, nicht sein Sinnliches mit sittlicher Energie in den Kreis des Göttlichen erhebt, sondern umgekehrt durch seine Sinnlichkeit sein Göttliches selbst unfrei in den Kreis des Sinnlichen hinabgezogen wird, alsobald hat er sich seiner sinnlichen Blöße zu schämen, und dieses Schamgefühl ist der mahnende Wächter

ג 1. וְהַנָּחָשׁ הָיָה עָרוּם מִכֹּל חַיַּת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהִים

Kap. 3. V. 1. Es war aber die Schlange listiger als alles Tier des Feldes, welches Gott gemacht hatte, und

---

der Sittlichkeit, ist die Gottesstimme an den aus seiner sittlich reinen Höhe gewichenen Menschen, Meister dieses sinnlichen Leibes zu werden, Meister dieses sinnlichen Leibes zu bleiben, und durch diese unterordnende Beherrschung sich in sittlicher Freiheit zur Höhe seines göttlichen Berufes mit Geist und Leib emporzuschwingen. So lange die leibliche Sinnlichkeit den Menschen noch nicht aus dieser reinen, freien Höhe herabgelockt hatte, durften sie beide nackt sein und hatten sich ihrer Blöße nicht zu schämen.

Höchst bedeutsam ist die ausdrückliche Wiederholung, האדם ואשתו, sie waren beide, der Mann und sein Weib, nackt, und hatten sich nicht zu schämen. Es ist da die tiefe Wahrheit niedergelegt, daß nicht nur in geistiger, sondern auch in leiblicher Beziehung beide, Mann und Weib, gleich rein, gleich sittlich, gleich heilig sein sollen. So lange krankt das Geschlecht, so lange nicht von beiden Geschlechtern die erste Grundtugend des Lebens mit gleichem Ernste erstrebt wird, so lange Jünglinge und Männer glauben, es gehöre mit zur Jugend, mit zur Männlichkeit, daß sich Jünglinge und Männer manches erlauben dürften, was der Jungfrau, was dem Weibe nicht zu gestatten wäre. Nicht umsonst trägt der jüdische Mann an seinem Leibe mit dem Wahrzeichen die Mahnung: התהלך לפני והיה תמים, die Mahnung, daß Gott von ihm die gleiche Unschuld, die gleiche Sittenreinheit wie vom Weibe erwartet.

Kap. 3. V. 1. Der Gegensatz zum Tier ist der Probirstein und die Klippe, an welcher die Sittlichkeit des Menschen sich erprobt oder scheitert. Es war die Tierweisheit, die den ersten Menschen seiner Pflicht entlockte; es ist noch heute dieselbe Tierweisheit, die jeder Sünde als Hebamme dient. Die Geschichte des ersten Fehltritts ist die Geschichte aller Verirrungen. Das Tier ist wirklich כאלהי' יודע טוב ורע. Ihm wohnt der Instinkt inne, und dieser Instinkt ist die Gottesstimme, der Gotteswille für es. Was es demnach, dieser in ihm waltenden göttlichen Fürsehung gemäß, thut — und anderes thut es nicht, kann es nicht thun — ist gut, und alles, wovon dieser Instinkt es zurückhält, ist das Böse. Das Tier geht nicht fehl, es hat nur Eine Natur, der es folgen kann, folgen soll. Nicht also der Mensch. Er soll aus freier Wahl und aus Pflichtbewußtsein sich für das Gute entschließen und das Böse meiden; er soll auch seiner sinnlichen Natur nicht aus Sinnesreiz, sondern aus Pflichtgefühl gerecht werden. Auch sein sinnlichster Genuß soll freie sittliche That, er soll nie und nirgends und in keiner Beziehung Tier sein. Darum trägt er das Sinnliche und das Göttliche in sich; es muß das Gute seiner Sinnlichkeit oft widerstehen, das Böse ihm oft reizend erscheinen, damit er um seines hohen göttlichen Berufes willen, mit der freien Energie seiner göttlichen Natur, trotz seiner Sinnlichkeit und nie aus Sinnlichkeit das Gute übe und das Böse meide. Darum spricht nicht in ihm, sondern zu ihm die Gottesstimme, was gut ist und bös, und diese zu ihm redende Gottesstimme findet Widerspruch an der in ihm laut werdenden Sinnlichkeit, sobald diese Sinnlichkeit selbständig sich ausspricht, unergriffen und ungeleitet von seiner göttlichen Natur. Die dem Menschen eingehauchte Gottesstimme — das Gewissen, als dessen Boten wir die Scham erkannt — mahnt nur den Menschen allgemein, gut zu sein und das Böse zu meiden; was aber für den Menschen das Gute sei und das Böse, hat er nur aus Gottes Mund zu vernehmen. Das Tier hat nur seine sinnliche Natur zu entfalten, und sein Verstand steht nur im Dienste dieser Natur. Der Mensch ward nicht in das Paradies der Erde gesetzt, um an den dort dargebotenen Genüssen seine sinnliche Natur zu befriedigen; לעבדה ולשמרה, in den Dienst Gottes und

וַיֹּאמֶר אֶל־הָאִשָּׁה אַף כִּי־אָמַר
אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִכֹּל עֵץ הַגָּן׃
2. וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל־הַנָּחָשׁ מִפְּרִי
עֵץ־הַגָּן נֹאכֵל׃
3. וּמִפְּרִי הָעֵץ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ־הַגָּן
אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִמֶּנּוּ וְלֹא
תִגְּעוּ בּוֹ פֶּן תְּמֻתוּן׃

sie sprach zum Weibe: Wenn gleich Gott es gesagt, solltet ihr von all den Bäumen des Gartens nicht essen?

2. Da sprach das Weib zur Schlange: Von der Frucht der Bäume des Gartens dürfen wir wohl essen;

3. Aber von der Frucht des Baumes, der in der Mitte des Gartens sich befindet, hat Gott gesprochen, von dem sollt ihr nicht essen und ihn nicht anrühren, sonst werdet ihr sterben.

---

seiner Welt ward er dorthin berufen; dieser Dienst ist seine Aufgabe und nur für diesen Dienst ward ihm auch der Genuß von den Paradiesesfrüchten gestattet. Das Tier mag daher alles nur an seiner individuellen Natur prüfen, es ist nur für *sich* da. Der Mensch aber ist für Gott und Welt da, und soll auch seine individuelle Natur freudig dieser höheren Bestimmung opfern. Nicht daher aus seiner individuellen Natur heraus, sondern aus den Beziehungen dieser seiner höheren Bestimmung hat er zu erfahren, was gut ist und bös für ihn. Dazu stand ihm der Baum im Schmuck aller sinnlichen Reize, seine ganze individuelle Natur mußte ihm sagen: das ist „gut", und Gottes Wort an ihn hatte ihm den Genuß als „bös" verpönt. Das war ihm das Muster und das Regulativ für alles menschlich Gute und Böse, das war ihm der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen; wie denn ja auch die Weisen in dem auf ihn gerichteten Gottesausspruch die Offenbarung *aller* allgemeinen Menschenpflichten erkannten. Da tritt die Weisheit der Tierwelt, in ihrem klügsten Repräsentanten, der Schlange, an ihn heran. Dem Tiere, auch dem klügsten, ist es unbegreiflich, wie der Mensch an dem schönsten, reizendsten, besten Genuß unempfindlich vorübergeht. — אף כי אמר אלקים, „und selbst wenn es Gott gesagt hat", dieser Beginn der Rede zeigt uns bereits den Menschen in Unterhaltung mit dem Tiere. Es hatte bereits der Mensch das Gottesverbot als Grund des Nichtgenusses hervorgehoben. „Und wenn es nun Gott gesagt hat?! Müsset ihr darum folgen? Ist nicht auch der Trieb *in* euch Gottes Stimme? Wenn der Genuß für euch schlecht ist, warum gab er dem Genuß den Reiz und euch den Trieb, hat er damit nicht euch selber deutlich gesagt, daß dieser Genuß und ihr für einander da seid? Ist diese Stimme nicht seine frühere, deutlichere Stimme? Erst schafft Gott die Genüsse und euch mit dem Verlangen nach ihnen, und dann — sollte er euch alles verbieten?"

So sprach die Schlange und so spricht die Tierweisheit, nackt oder im philosophischsten Gewande, noch heute zu uns, wo uns ein ausdrückliches Gottesverbot von einem reizenden Sinnengenuß fern hält, und sie übertreibt noch heute wie damals, übersieht über dem wenigen Verbotenen die Summe des sittlich Gestatteten, und stellt das göttliche Sittengesetz als Feind *aller* sinnlichen Genüsse dar.

VV. 2. 3. Die Antwort spricht sich noch rein aus: keineswegs ist uns alles verboten, vielmehr hat dieselbe Stimme, die uns die so reichen Genüsse des Gartens gestattet, diesen einen untersagt. — Es ist jedoch in dieser Antwort ein Moment enthalten, das wir nicht übersehen dürfen und auf welches bereits die Weisen uns aufmerksam machen. Wir haben bereits gesehen, wie dieses erste Gottesgesetz und seine Geschichte alle die wesentlichen Momente enthält, welche die künftige Gesetzgebung für Israel charakterisieren.

4. וַיֹּאמֶר הַנָּחָשׁ אֶל־הָאִשָּׁה לֹא־
מוֹת תְּמֻתוּן׃
5. כִּי יֹדֵעַ אֱלֹהִים כִּי בְּיוֹם אֲכָלְכֶם
מִמֶּנּוּ וְנִפְקְחוּ עֵינֵיכֶם וִהְיִיתֶם
כֵּאלֹהִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע׃

4. Darauf ſprach die Schlange zum Weibe: Ihr werdet nicht alſobald ſterben.
5. Gott weiß es recht wohl, an dem Tage, an welchem ihr von ihm eſſet, werden euch die Augen aufgehen, werdet ihr Gott gleich ſein, wiſſend, was gut iſt und bös.

---

und an welchen die nichtjüdiſche Welt und der nichtjüdiſche Sinn von jeher Ärgernis genommen. Es iſt ein חוק, gehört zu מאכלות אסורות, und war dem erſten Übertreter nur durch השב״פ bekannt. In dieſer Antwort tritt nun noch ein viertes Moment hervor, das die Summe der den Oberflächlichen und Leichtſinnigen ſo vielen Anſtoß gebenden Momente voll macht. Es iſt hier auch ſofort der Anfang eines סייג, eines „Zaungeſetzes“, einer מצוה דרבנן. Gott hatte nur das Eſſen von den Früchten des Baumes verboten, die Antwort der Frau giebt ſelbſt das Berühren des Baumes als verboten an. Es war dies ein Umzäunungsgeſetz, das Adams Gewiſſenhaftigkeit, um ſich vor Übertretung zu ſchützen, dem göttlichen Gebote hinzugefügt. Wir ſehen daraus, wie dieſe סייגים und גזרות ſich von ſelbſt aus der natürlichſten Gewiſſenhaftigkeit ergeben, die die Erfüllung göttlicher Geſetze von uns erwartet. Allein die Weiſen warnen zugleich hierbei: שלא העשה את הגדר יותר על העיקר שלא יפול ויקצץ את הנטיעת כך הב״ה אמר ביום אכלך ממנו ועמדה והעידה עדוה שקר לא תגעו בו פן תמותון כיון שראה שכובה דחפה עליו א״ל כמה דלא דמכה במקרובתיה אף לא במיכליה. Sie warnen, den Zaun nicht wahrheitswidrig zu hoch zu ſtellen, damit er nicht einfalle und die Pflanzungen, zu deren Schutz er gezogen worden, verderbe. Gott hatte geſprochen: ſobald ihr davon eſſet, werdet ihr ſterben, ſie aber ſagte wahrheitswidrig: berührt ihn nicht, ſonſt werdet ihr ſterben. An dieſer Wahrheitswidrigkeit faßte ſie die Schlange. Sie brachte die Frau in Berührung mit dem Baume und ſprach dann: wie du an der Berührung nicht geſtorben, ſo wirſt du auch am Eſſen nicht ſterben. (אבות ד״ר נתן ב׳ ו׳ט). Sie warnen, den Urſprung und die Bedeutung dieſer von der jüdiſchen Gewiſſenhaftigkeit gebotenen Zaungeſetze nie aus den Augen zu verlieren, ſich hinſichtlich ihrer ſtets bewußt zu bleiben, daß ſie nicht göttliches Gebot, nicht דאוריתא ſeien; nur ſo lange dienen ſie uns zur Warnung und zum Schutze. Vergeſſen wir dieſen ihren Charakter, halten wir ſie für das urſprüngliche Gottesgebot, ſo wird gerade ihre Übertretung um ſo leichter zur Übertretung auch des wirklichen Gottesgeſetzes führen. Eine Warnung, die eben die Weiſen auch ſtets innehalten, und immer ſorgfältig bemüht ſind, ihre סייגים und גזרות als ſolche, als מצות דרבנן erſcheinen zu laſſen und ſie kenntlich von dem דאוריתא zu unterſcheiden. Adam hatte es darin verſehen, daß er das Berühren wie das Eſſen als von Gott verboten der Eva überliefert hatte.

VV. 4. 5. Nachdem die Schlange vergebens einen Zweifel an der ausnahmsloſen Verpflichtungskraft angeregt, weckte ſie einen Zweifel an dem Ernſt des Gebotes. „Ihr werdet nicht ſterben! Man ſtirbt nicht ſobald! Nur um euch in unmündiger Abhängigkeit von ſich zu halten, hat er euch dieſen Genuß verboten. Eſſet davon, ſo werden euch die Augen aufgehen, ihr werdet zur Einſicht gelangen, ſelbſt zu wiſſen, was gut und nicht gut iſt, und dieſe Einſicht wird euch Gott gleich und unabhängig von ihm machen. Eine göttergleiche Einſicht, die das kleinſte Tier neben euch beſitzt“. — פקח, verwandt mit בקע, פקע, klaffen, aufſpringen.

עין: Auge und Quell. Quell iſt dasjenige, wodurch das Verborgene ans Licht tritt. So heißt חקר erforſchen und aus der Tiefe heben, ebenſo חפר. Auch בְּאֵר Brunnen

6. וַתֵּרֶא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל וְכִי תַאֲוָה־הוּא לָעֵינַיִם וְנֶחְמָד הָעֵץ לְהַשְׂכִּיל וַתִּקַּח מִפִּרְיוֹ וַתֹּאכַל וַתִּתֵּן גַּם־לְאִישָׁהּ עִמָּהּ וַיֹּאכַל:

7. וַתִּפָּקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עֵירֻמִּם הֵם וַיִּתְפְּרוּ עֲלֵה תְאֵנָה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגֹרֹת:

6. Als nun die Frau sah, daß der Baum gut zur Speise und daß er eine Lust sei für die Augen und köstlich der Baum für die Betrachtung, da nahm sie von seiner Frucht und aß, und gab auch ihrem Manne von ihr und er aß.

7. Da gingen ihnen beiden die Augen auf, — sie erkannten, — daß sie nackt waren! Da flochten sie Feigenblätter und machten sich Schürzen.

---

und בָּאֵר klar, hell machen. So auch עין: Quell und Auge. Jedoch nicht so, als ob durch das Auge der Geist des Menschen sich ausspräche; vielmehr umgekehrt, das Auge ist der Quell, wodurch die Außenwelt in den Geist des Menschen einströmt. Das Universum strömt zusammen und nimmt durch das enge Auge den Weg zum Geiste. So וכסה את עין הארץ: es deckt die Erde so, daß es ihr den Weg zu ihrem Quell, dem Auge, sperrt, daß sie den Weg zum Auge und durch dasselbe zur Wahrnehmung des Menschen nicht findet. (עַיִן ist der Ausdruck des unbefriedigten Auges.)

V. 6. rad. אוה האוה verwandt mit עוה krumm, von der geraden Richtung abweichend. (Vielleicht auch mit חוה, wovon chald. חויא, die Schlange). In Beziehung auf das Gemüth des Menschen ist ישר (vergl. כשר, קשר, גשר) das physisch oder sittlich von mir Erreichbare, innerhalb meines geraden Weges Liegende. Erstrebe ich jedoch etwas außerhalb desselben Liegendes, so bin ich מהאוה, suche eine Bogenlinie um mich zu beschreiben, suche die Grenzen meines Gebietes zu erweitern, mich zum Mittelpunkt eines größeren Kreises zu machen.

rad. חמד נחמד verwandt mit אמר, schätzen. Während האוה den Gegenstand nur in Bezug auf die eigene Persönlichkeit schätzt und ihn herbei wünscht, weil er ihr angenehm ist, betrachtet ihn חמד mehr objektiv. Möglich, daß das zwischen אמר und חמד stehende עמד aus demselben Begriff fließt. עמד bezeichnet den Zustand, in welchem wir die zu nehmende Richtung noch erst überlegen.

rad. שכל השכל, verwandt mit סגל. סגולה: das was jemandem ausschließlich angeeignet ist. שכל ist diejenige Kraft im Menschen, welche durch das Auge einströmende Bilder der Dinge zum Begriff bringt und als solchen sich aneignet. סכל ist derjenige, dessen Erkenntnis zu subjektiv ist, der die Meinung, die er sich einmal von den Dingen gebildet hat, fest hält, ohne sie an der Wirklichkeit der Dinge außerhalb zu prüfen. השכל heißt: den Verstand auf etwas richten, verständig sein und handeln, auch den Verstand eines andern auf etwas richten: belehren. Es heißt aber nie: glücklich sein.

V. 7. Die Schlange hatte vollkommen Recht. Es gingen ihnen die Augen auf, sie wurden aufgeklärte Menschen — ihre erste Erkenntnis aber war — daß sie nackt seien! Das Bewußtsein nackt zu sein, ist aber das Bewußtsein, daß an uns sichtbar sei, was es nicht sein sollte. Es ist dies das schon oben angedeutete Gefühl der Scham, das in dem Bewußtsein des Menschen von seiner eigentlichen Bestimmung wurzelt. So lange der Mensch im Dienste seines Gottes ganz steht, hat er sich auch seines leiblichen Teiles nicht zu schämen. Auch die leiblichen Reize sind göttlich und rein, so lange sie sich als Mittel zu Gott heiligen Zwecken unterordnen. Sobald aber dieses Verhältnis sich umkehrt, haben wir uns allerdings ihrer zu schämen; es erwacht dann die Stimme in uns, die

8. וַיִּשְׁמְעוּ אֶת־קוֹל יְהוָה אֱלֹהִים מִתְהַלֵּךְ בַּגָּן לְרוּחַ הַיּוֹם וַיִּתְחַבֵּא הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ מִפְּנֵי יְהוָה אֱלֹהִים בְּתוֹךְ עֵץ הַגָּן׃

8. Sie hörten die Stimme Gottes sich zurückziehend im Garten zur Seite des Tages, und da verbarg sich der Mensch und sein Weib vor dem Anblick Gottes unter die Bäume des Gartens.

---

mit dem Gewissen in innigem Zusammenhange steht und uns erinnert, daß wir eben nicht Tiere sein sollten.

V. 8. Die Weisen bemerken zu dieser Stelle: „עיקר שכינה בהחתונים, ursprünglich wollte die göttliche Nähe auf Erden weilen." Wir pflegen die Fälle von dem innig nahen Verkehr Gottes mit Menschen als Ausnahmszustände, als außerhalb der gewöhnlichen Verhältnisse stehend zu betrachten; darum werden sie auch vielfach angezweifelt und als unmöglich betrachtet. Dem gegenüber steht der große Satz: Nicht die spätere Sendung der Propheten, nicht das Sprechen Gottes mit den Vätern, mit Moses und Israel sind Ausnahmszustände; vielmehr die sechstausendjährige Entfernung des Menschen von Gott ist das Unnatürliche; עיקר שכינה בהחתונים das ursprüngliche Verhältnis ist jenes. Nicht jenseits, hienieden — zeigt uns diese Geschichte — sei ein Zustand für den Menschen möglich, in welchem — Friede in seiner Brust, Friede mit der Natur um ihn, Friede mit seinem Gotte über ihm — alles in Harmonie mit ihm zusammenstimmend, sich ihm harmonisch anschmiegt. Die Natur — ein blühender Garten, Tiergeschlechter ihm zu Füßen, selbst die jetzt fernen, scheuen Amphibien sich ihm freundlich anschmiegend — und unter allen der Mensch aufrechtstehend, Gottes Ebenbild, sich erhebend zu seinem Gotte und Gott ihm nah, mit ihm sprechend, ihn unterweisend und leitend — alles dies aber abhängig davon, daß der Mensch sich mit all dieser Herrlichkeit Gott unterordne, „Gott frage, was gut sei und bös!" Aber „der Mensch bleibt auch nicht eine Nacht in seiner Herrlichkeit, sobald er im Tier sein Vorbild erblickt und der Unterschied zwischen Tier und Mensch verschwindet." Die Pforten des Paradieses wieder zu öffnen, wiederherzustellen den Frieden auf Erden, den Frieden von dem wilden Tiere an bis hinauf zum Menschen, und Gottes-Herrlichkeit der Erde wieder zu bringen, das ist auf allen Blättern des Gotteswortes als Folge und Ziel der תורה ausgesprochen. Es ist nicht unwichtig, diese Wahrheit aus diesem Anfang der Menschengeschichte festzuhalten, damit, wenn uns nun später einzelne Momente entgegentreten, wie die Sendung der Propheten, oder gar jener Moment, in welchem das ganze Volk gehobene Propheten wurden, wir solche Momente nicht als übernatürliche Ausnahmszustände betrachten, sie uns vielmehr als das erscheinen, was sie waren: durch die Kraft der תורה bewirkte momentane Rückkehr zu dem ursprünglichen natürlichen Zustande.

מהלך, während הלך in der Regel die Bewegung zu einem Ziele hin bedeutet, drückt ההלך die sich mit Absicht innerhalb eines beschränkten Gebietes haltende Bewegung aus. Daher: der Wandel des Menschen innerhalb der von Gott angewiesenen Wege: ההלך לפני ד׳. Der ההפעל drückt dabei ebensowohl das bewußt- und energievolle Sichzurückziehen von den anderen Kreisen, als das positive Sichhalten in der angewiesenen Spur aus. Die Weisen erblicken in diesem מהלך daher סילוק שכינה, das Fürsichgehen, das Sichzurückziehen der Gottesherrlichkeit. (So später כי ד׳ אלדיך מהלך בקרב מחנך, während überall auf Erden die Gottesnähe vermißt wird, ist sie in Israels Lager vorhanden, dorthin zieht sie sich zurück.) Denn Gott und seine Stimme sucht nur so lange den Menschen auf, als der Mensch in seiner Reinheit aufrecht steht über dem Tier. (Und so auch später an die Bedingung geknüpft: והיה מחניך קדוש! Das מחניך

9. וַיִּקְרָא יְהוָה אֱלֹהִים אֶל־הָאָדָם וַיֹּאמֶר לוֹ אַיֶּכָּה׃

9. Da rief Gott dem Menschen zu und sprach zu ihm: Wo bist du?

10. וַיֹּאמֶר אֶת־קֹלְךָ שָׁמַעְתִּי בַגָּן וָאִירָא כִּי־עֵירֹם אָנֹכִי וָאֶחָבֵא׃

10. Er erwiderte: Deine Stimme habe ich im Garten gehört, da fürchtete ich mich, weil ich nackt bin und darum verbarg ich mich.

11. וַיֹּאמֶר מִי הִגִּיד לְךָ כִּי עֵירֹם אָתָּה הֲמִן־הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לְבִלְתִּי אֲכָל־מִמֶּנּוּ אָכָלְתָּ׃

11. Er sprach: Wer hat dir denn zum Bewußtsein gebracht, daß du nackt seiest? Hast du von dem Baume, von dem ich dir geboten nicht zu essen, gegessen?

---

zeigt, daß diese Gottesnähe nicht in Extase, in Verzückung, Schwärmerei und Verrücktheit zu suchen sei, sondern „mitten in unserem irdischen, auf der Erde sich gestaltenden, vielseitigen Menschenleben in allen seinen Entfaltungen will Gott uns nahe sein, will Gott zu uns kommen; nur sei dies irdische Leben, dieser menschliche Kreis auf Erden קדוש, ein heiliger!") Sie hörten also die Stimme Gottes sich im Garten לרוח היום zurückziehen.

לרוח היום entweder zur Seite, woher der Tag kommt: Osten, oder wo die Sonne damals stand: Westen. Nach dieser letzteren Ansicht, die auch die natürlichste scheint, und welcher auch אונקלס folgt, nach welcher somit das erste סילוק שכינה gegen Sonnenuntergang im Westen war, dürfte noch eine andere Bestimmung und Überlieferung eine tiefe Bedeutung haben. קדש הקדשים, das Allerheiligste war im Westen. שכינה ist nach Ansicht der Weisen im Westen. Das ewige Licht an der מנורה, dieser Darstellung des עץ החיים, war das נר מערבי, das dem Westen zugewandte. Ist es wahr, daß der letzte Abschiedsgruß der שכינה im Westen war, so stehen wir nach Westen gewandt und schauen ihr nach und warten. Seitdem mit dem ersten irdischen Sonnenuntergang dem Menschen auch sein geistig-göttlicher Sonnenuntergang geschehen, seitdem stehen wir dorthin blickend und harren seiner Wiederkehr, und die ganze עבודה im מקדש ist nichts als Vermittelung, um die Rückkehr dieser Zeit anzubahnen.

ויתחבא, es verkroch sich der Mensch und sein Weib. Sie standen nicht mehr לפני ד', aufrecht vor Gott, sondern מפני, scheuten seine Nähe. Sie fühlten fortan lauter Gegensätze. Den ersten Gegensatz hatten sie schon gefühlt, zwischen ihrem Leib und Geist, hatten sich schon Schürzen gemacht. Sofort werden sie auch des zweiten inne, zwischen sich, den nicht mehr über den Körper Herrschenden, an Leib und Geist Reinen, und Gott. Fuhlten sich ihrer Menschenwürde verlustig, und verkrochen sich unter die übrigen Wesen.

V. 9. ויקרא, rief ihm zu, aus der Ferne, im Zurückziehen. איכה (אי, ein abgeschlossener, isolierter Raum, Insel und auch א"י wegen seiner besonderen und isolierenden Bestimmung, אַיֵּה die Frage nach dem Orte.) Wo bist du? Welche Stellung hast du eingenommen? Auf welcher Stufe befindest du dich?

V. 10. Ich fühlte, nicht vor dich hintreten zu können, weil eine Seite an mir hervorgetreten war, deren ich mich vor mir selber, geschweige denn vor dir zu fürchten habe. Dieses fürchten, nicht schämen, beweist, daß dieses Bewußtsein nackt zu sein, nach seinem sittlichen Grunde zu fassen ist, wie oben V. 7 erläutert. Nicht weil sein Leib nackt war, sondern weil er seinen nackten Leib nicht mehr sehen lassen durfte, fürchtete er sich.

V. 11. הגיד rad. נגד, vergegenwärtigen. Wie ist dir das Bewußtsein gekommen, daß du dich deines nackten Leibes zu schämen hast? — אשר צויתיך לבלתי וגו'. Es giebt im Hebräischen keine spezielle Bezeichnung für verbieten. Alle Gesetze sind מצות, Gottesanweisungen, was jeder von uns auf seinem Posten zu leisten habe; מצות עשה

12. וַיֹּאמֶר הָאָדָם הָאִשָּׁה אֲשֶׁר נָתַתָּה עִמָּדִי הִוא נָתְנָה־לִּי מִן־הָעֵץ וָאֹכֵל׃

12. Da sprach der Mensch: Die Frau, die du mir ja zur Seite gegeben, sie gab mir von dem Baume und ich aß.

13. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים לָאִשָּׁה מַה־זֹּאת עָשִׂית וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה הַנָּחָשׁ הִשִּׁיאַנִי וָאֹכֵל׃

13. Da sprach Gott zum Weibe: Was hast du gethan?! Das Weib aber erwiderte: Die Schlange hat mich getäuscht und da aß ich.

14. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶל־הַנָּחָשׁ כִּי עָשִׂיתָ זֹּאת אָרוּר אַתָּה מִכָּל־הַבְּהֵמָה וּמִכֹּל חַיַּת הַשָּׂדֶה עַל־גְּחֹנְךָ תֵלֵךְ וְעָפָר תֹּאכַל כָּל־יְמֵי חַיֶּיךָ׃

14. Da sprach Gott zur Schlange: Da du dies gethan, trifft dich der Fluch mehr als alles Vieh und alles Tier des Feldes. Auf deinem Bauche sollst du kriechen und Staub essen so lange du lebst.

15. וְאֵיבָה אָשִׁית בֵּינְךָ וּבֵין

15. Und Feindschaft setze ich zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem

---

und מצות לא תעשה, Anweisungen, was wir zu thun und zu lassen haben. Auch die Verbote sind מצות. Alle Gottesgesetze sind im tiefen Grunde positiv. Auch die Verbote lassen uns nicht unthätig, fordern vielmehr unsere wärmste Energie, unsere positivste Thätigkeit auf, uns zu zügeln, Neigungen, Triebe und Leidenschaften zu überwinden. Es ist das eine energievolle Thätigkeit, die oft eine bei weitem größere Kraftentfaltung fordert, als die Ausübung einer guten That, die Erfüllung eines עשה. Darum sollen wir uns zu einer ebenso freudigen Thätigkeit angespornt fühlen, wenn Gott uns etwas verbietet, als wenn Gott uns etwas gebietet. Es liegt diese Anschauung wohl dem Ausspruche R. Akiba's zu Grunde, daß Israel bei der Offenbarung am Sinai nicht nur על הן הן, sondern auch על לאו הן, nicht nur die Gebote, sondern auch die Verbote mit „Ja!" zu empfangen hatte.

V. 12. אשר נתתה, die du mir zur Seite gesetzt, die mir völlig ebenbürtig nach deinem Willen sein sollte, die wir zusammen nicht nur ein לב und נפש, sondern ein בשר, einen die Bestrebungen des Geistes und Willens vollbringenden Leib bilden, eins sein sollen in Wille und That, die hat mir gegeben, ihr Wille war auch für mich entscheidend. Indem Adam sich nicht mit einem verlockenden Reiz, auch nicht mit einer vom Weibe geübten Verführung, sondern einfach mit dem Anschluß an ihren Willen entschuldigte, ist hier die ursprüngliche, völlig harmonische Gleichheit in der Bestimmung des Mannes und Weibes offenbar.

V. 13. נשא (verwandt mit נשה), einen unbefriedigten Anspruch haben, die Erfüllung eines Versprechens von jemandem zu fordern haben. השיא jemandem unerfüllt bleibende Versprechungen machen. So אל ישיא לכם חוקי, daher auch משואות: Trost- und hoffnungslose Zustände. Hier: Die Schlange hat mir täuschende Vorstellungen gemacht.

V. 14. 15. ד' א' sprach zur Schlange, nicht nur als אלקי, Schöpfer und Richter, sondern als die den Menschen zu seiner Bestimmung erziehende Waltung. Nicht daher als Strafe für die Schlange, sondern aus dem Gesichtspunkt der Menschenerziehung ist das über die Schlange Ausgesprochene zu erfassen. — ארר, (verwandt mit ערר, vereinsamt, verödet, nicht in Gemeinsamkeit mit Andern, und ohne Verbindung mit der

הָאִשָּׁה וּבֵין זַרְעֲךָ וּבֵין זַרְעָהּ הוּא
יְשׁוּפְךָ רֹאשׁ וְאַתָּה תְּשׁוּפֶנּוּ עָקֵב׃ ס

und ihrem Samen. Er wird dich auf das Haupt treffen und du wirst ihn auf die Ferse treffen.

Zukunft: kinderlos) also: freudelos und blütelos, Gegensatz zu ברכה, dem Begriff der Ausbreitung und der Blüte. Zweifelhaft scheint das Verständnis des ארור מכל הבהמה ומכל חית השדה. Man versteht es gewöhnlich in der Bedeutung des Komparativs, du bist mehr als alles Vieh und alles Tier verflucht. Dies setzt aber einen das Vieh und das Tier treffenden Fluch voraus, der dem Anschein nach nicht motiviert ist. Möglich, daß es ebenso wie das ארור אתה מן האדמה Kap. 4, 11 zu verstehen ist: dir wird von allem Vieh und allem Tier geflucht. So auch: מנשים באוהל תברך, תברך מנשים יעל, alle Frauen segnen Jael (Richter 5, 24). — Wahrscheinlich ist es jedoch komparativ und steht dies in Zusammenhang mit einer Bemerkung, die wir zu V. 16 und 17 zu machen haben. Beide lauten nicht: ויאמר אל האשה, ויאמר אל האדם, sondern: ולאדם אמר, אל האשה אמר, und zeigt dies, daß der Anrede an die Schlange die Anrede an die Frau, und dieser die Anrede an den Mann vorangegangen war. Es war also bereits gesprochen: ארורה האדמה בעברך, somit die Erde bereits um des Menschen willen vom Fluche getroffen. Die ganze Erdwelt, also auch Vieh und Tier, hatten durch die Verirrung des Menschen um seinetwillen, d. h. zu seiner Besserung, zu leiden, die Schlange aber am meisten. בהמה, das sich dem Menschen unterordnende Vieh, obgleich es mehr noch als das freie Waldtier an dem auf dem Menschen lastenden Unsegen Teil nimmt und in seinem Kampfe um die Existenz von ihm und durch ihn zu leiden hat, nimmt aber auch Teil an seinem Wirken, wird — vom Standpunkt des Menschen aus betrachtet — gehoben, veredelt und gewinnt gewissermaßen auch an Geist, an Verständigkeit. Das freie Waldtier genießt seine Freiheit und Kräftigkeit in ungebundener Freudigkeit. Beides ist der Schlange versagt. Dem freien Waldtier gegenüber schleicht sie auf ihrem Bauche und ißt Erde. — גחון von גוח (wie זדון von זוד) die am Boden sich hinwindende Bewegung von Flüssen יגיח ירדן (Hiob 40), daher auch wohl der גיחון; die sich windende Schmerzbewegung חולי וגוחי (Micha 4) und die der Schlange, die nur eine seitliche Bewegung hat und sich nicht aufrichten kann. Auch die Bewegung, in welcher die Kindesgeburt fortschreitet, ist eine Seitenbewegung; sie heißt auch speziell: גוח, כי אתה גוחי מבטן (Ps. 22, V. 10). — Dunkel ist das Staubessen. Die Schlange ißt faktisch nicht Erde, vielmehr nichts als lebendige Tiere. Es scheint nur ein figürliches Ausmalen des auf dem Bauche Kriechens zu sein, wie ואויביו עפר ילחכו (Ps. 72, 9) und ילחכו עפר כנחש (Micha 7, 17), seine Feinde lecken, lecken Staub wie die Schlange. Oder sollte vielleicht der Schlange, deren Zunge sich wenig zum Schmecken eignet, der Geschmacksinn versagt, ihr Essen daher nur ein Hungerstillen sein, ohne ihr Genuß zu gewähren, und darin die Erklärung der Weisen, „daß ihr die köstlichsten Speisen nur wie Erde schmecken" (Joma 75, a.) ihre physiologische Wahrheit finden? — Dem sich dem Menschen anfügenden Vieh gegenüber ist Feindschaft zwischen ihr und dem Menschen. In der That ist unter den vier höheren Klassen nur das Amphibiengeschlecht, deren Repräsentant die Schlange ist, dem Menschen völlig fremd und feind, und durch die dem Menschen innewohnende Scheu und Widerwillen von ihm völlig getrennt.

Aus dem Gesichtspunkt der erziehenden Fürsorge für den Menschen dürfte die איבה, die feste, dem Menschen eingepflanzte Antipathie und Feindschaft zur Schlange, ihm, den die Tierweisheit verführt hatte, doch die Kluft vergegenwärtigen, die den Menschen vom Tiere scheidet, zugleich aber auch in einem konkreten Beispiele stets die Wahrheit vor Augen halten, daß es denn doch einen anderen Maßstab für Gut und Bös, als das

16. אֶל־הָאִשָּׁה אָמַר הַרְבָּה אַרְבֶּה עִצְּבוֹנֵךְ וְהֵרֹנֵךְ בְּעֶצֶב תֵּלְדִי בָנִים וְאֶל־אִישֵׁךְ תְּשׁוּקָתֵךְ וְהוּא יִמְשָׁל־בָּךְ׃ ס

16. Zum Weibe aber hatte Er gesprochen: Deine Entsagung und Empfängnis werde ich noch größer sein lassen, in Entsagung wirst du Kinder gebären, zu deinem Manne hin wird deine Sehnsucht sein und er wird über dich herrschen.

Diktat des blinden Triebes geben müsse. Die Schlange beißt in Folge ihres Triebes, und doch ist dem Menschen der Schlangenbiß ein Übel. So kann auch das sittlich Schlechte der Sinnlichkeit des Menschen Befriedigung gewähren, und doch für höhere und andere Beziehungen verderblich sein; das bloße Diktat seiner Sinnlichkeit darf daher dem Menschen nicht sagen, was gut und böse ist. Dürfen wir annehmen, daß fortan der Anblick der Schlange den Menschen an die von ihm zu bekämpfende Begierde erinnern soll, so wäre das: הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב, bedeutsam: dem Menschen ist mehr Macht über die Begierde als dieser über ihn eingeräumt. Der Mensch kann der Begierde auf den Kopf treten, sie soll ihn höchstens nur an die Ferse treffen. Ferner שוף (— rabb.: von der Stelle rücken — scheint das rasche Hervorspringen, Heraushuschen der Schlangen, das Kriechen u. s. w. zu bedeuten, daher שפן und שפיפון) — unversehens treffen, wenn der Andere sorglos ist. Nur wenn der Mensch nicht auf seiner Hut ist, faßt ihn die Schlange und die Begierde an der Ferse. Durch stete Wach- und Achtsamkeit kann er beiden entgehen. Und eben so, nur wenn der Mensch die Begierde nicht wach werden, nicht Leidenschaft werden läßt, so lange Schlangen und Begierden noch schlummern, kann er beiden aufs Haupt treten, nicht aber, wenn er sie erst weckt und reizt.

V. 16. עצבון: nur ein geistiger und im Gemüte zu empfindender Schmerz. Wenn es einmal von einem körperlichen Schmerz vorkommt, so ist es auf die in Geist und Gemüt übergehende Folge zu beziehen. Rad.: עצב, das durch צ modifizierte עזב, verlassen, also ein mit Widerwillen, durch Zwang, Härte, Gewalt geschehendes Lassen. עצב daher das Gefühl, wenn wir etwas aufgeben müssen, das wir gerne behalten oder erlangt hätten: Entsagung, Verzichtleistung. ולא עצבו אביו מימיו (Kön. I. 1, 6). David hatte seinen Sohn nie an eine Entsagung gewöhnt, nie eine Entsagung von ihm gefordert. ויתעצב אל לבו (1. B. M. 6, 6): Gott fühlte — menschlich gesprochen — daß er das Menschengeschlecht aufgeben, ihm entsagen müsse. — Zu Adam hatte Gott schon gesprochen: בעצבון תאכלנה. Mit dem Worte עצבון tritt der Mensch für eine geraume Zeit in eine ganz neue Stellung. Bis dahin hatte der Mensch Entsagung nicht gekannt. Außer dem Menschen kennt auch kein Wesen עצבון, kein Geschöpf stellt seine Ansprüche weiter als sie befriedigt werden können. Für den Menschen stimmt aber jetzt die Natur nicht mehr wie früher mit seinen Wünschen überein, er muß ihr alles abringen und nur durch Entsagung, durch Einsetzung eines Gutes, einer Freude kann er das andere erlangen. — Merkwürdiger Weise werden auch Götzen durch ein Wort von dieser rad. bezeichnet: עצבים. Die Menschen, die ja eigentlich nur sich selbst die Nötigung zur Entsagung verdanken, vergaßen den im Menschen liegenden Ursprung und glaubten sich von feindlichen Mächten umgeben, die ihnen den Schmerz der Entsagung auferlegten und Freude an der Qual der Menschen hätten; diese Mächte heißen deshalb עצבים, Versagende, und אלילים, Verneinende, immer „nein!“ sagende Götter. — Also: „zum Weibe aber hatte er gesprochen, deine Entsagung und deine Empfängnis werde ich noch größer sein lassen“. Schon daß die Anrede an die Frau nicht mit כי

17. וּלְאָדָם אָמַר כִּי שָׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתֶּךָ וַתֹּאכַל מִן־הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בַּעֲבוּרֶךָ בְּעִצָּבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ׃

17. Und zu Adam hatte Er gesprochen: Weil du der Stimme deines Weibes gehorcht und von dem Baume gegessen hast, von dem ich dir geboten und gesagt hatte, du sollst nicht von ihm essen: trifft die Erde um deinetwillen Fluch, in Entsagung sollst du sie genießen so lange du lebst.

עשית ואת eingeleitet ist, beweist, daß es blos eine Fortsetzung des zuvor an Adam Gerichteten ist. Von dem עצבון des Mannes ist das Weib größtenteils frei. Nicht es hat im Schweiße des Angesichts Brot zu erwerben. Gleichwohl wird seine Entsagung eine noch größere. Das ganze weibliche Leben vom frühesten Mädchenalter an, ist ein Leben voller Aufopferung, Entsagung für andere, und nun noch gar הרונך, wo das Weib mit der Aufopferung seiner eigenen Existenz mit seinem eigenen Fleisch und Blut Beitrag wird für eine neue Menschensprosse! בעצב תלדי בנים, es giebt keine größere Glückseligkeit für das Weib als Kinder zu haben, und diese höchste Glückseligkeit ist nur mit der höchsten Entsagung zu erkaufen.

ואל אישך תשוקתך. שוק, Markt, שוק, Schenkel, שוקק eine starke Massenbewegung von Heuschrecken und Rossen, also Grundbedingung: sich stark nach einer Seite hin bewegen; daher תשוקה: die Richtung des Gemütes und der übrigen Bestrebungen nach einem Ziele, das Streben, die Sehnsucht. Es liegt in der Natur des Weibes, daß es seine Lebenserfüllung nur in der Verbindung mit dem Manne fühlt — und doch wird der Mann ihr wieder neue Entsagung auferlegen: והוא ימשל בך! Schon durch die veränderte Stellung der Erde zum Menschen, die fortan nur immer der harten Arbeit des Mannes das Brot gewährt, ward das Weib in größere Abhängigkeit vom Manne, dem eigentlichen Ernährer, gebracht, und die ursprüngliche Gleichheit gefährdet. So gestaltet es sich in großem Ganzen, wo nicht die הורה die Erlösung und den Frieden in alles dieses bringt, Mann und Weib wieder in gleichen, Gott dienenden Priesterberuf einsetzt, und da wieder das Weib zur „Krone des Mannes" und zur „unschätzbaren Perle" seines Daseins macht (Prov. 12, 4. 31, 10).

V. 17. Adam, dem das Gesetz, das er selbst empfangen, zum Schutze anvertraut worden, hätte seinem Weibe entgegentreten sollen. ארורה האדמה בעבורך, אדמה, der Menschenboden, die Erde, insofern sie Schauplatz und Bühne des Menschen ist. Was sie an sich, als kosmischer Körper ist, steht hier ganz außer Frage. Weil aber die Oberfläche allerdings für den Menschen geschaffen, so stehen sie in inniger Wechselwirkung zu einander. — בעבור, wörtlich: im Hinübergehen zu einem Zweck, ähnlich בגלל: in Herbeiführung. In den meisten Stellen wird mit בעבור der Zweck, mit בגלל die Ursache, das Mittel angegeben. למען ייטב לי בעבורך וחיתה נפשי בגללך, um deinetwillen, wörtlich: um zu dir zu gelangen, um deine Gunst zu erhalten, wird man mir Gutes thun und in deiner Veranlassung werde ich leben bleiben. Also hier: nicht weil du gesündigt hast, sondern zu deiner Besserung, zu deinem Heile ארורה וגו' wird die Erde in ihrer Entwickelung gehemmt, wird sich ferner nicht frei entfalten können um deiner Besserung willen, zu deinem Besten; wird dir nicht mehr lächeln, nicht mehr aus freien Stücken dir ihre Früchte bieten; nur mit Entsagung von vielem wirst du etwas genießen, בעצבון תאכלנה. Den Menschen in diesem עצבון zu üben ist der Zweck des Unsegens, der die Erde trifft. „בכל עצב יהי' מוהר, in jeder Entsagung liegt

18. וְקוֹץ וְדַרְדַּר תַּצְמִיחַ לָךְ
וְאָכַלְתָּ אֶת־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה׃
19. בְּזֵעַת אַפֶּיךָ תֹּאכַל לֶחֶם עַד

18. Stachel und Klette wird sie dir wachsen lassen und du müßtest das Gras des Feldes essen.

19. Im Schweiße deines Angesichtes nur wirst du Brot essen bis du zu der

---

Gewinn" ist Prinzip der Erziehung noch heute. Entsagung macht den Menschen frei, kehrt das Bessere, Edlere, Gottzugewandte in ihm heraus, macht ihn unabhängig von der Außenwelt, von dem, was die Erde bietet und versagt, und läßt ihn den eigentlichen Wert seines Selbst in der Pflichttreue gegen Gott, und darin auch zugleich seine nimmer zu trübende Seligkeit finden. In die Schule dieser Entsagung wird der Mensch geführt. Indem jeder Genuß, das „Gute" durch Entsagung, Arbeit und Schmerz erkauft werden muß, so führt ihm schon sein sinnliches Leben immer die Wahrheit vor die Augen, daß nicht immer das Bittere bös und das Gute nicht immer das Süße sei, und diese Vorschule der Entsagung erhebt ihn endlich zu der Meisterschaft des Lebens, die leicht und froh dem sinnlich Süßen um des sittlich Guten willen entsagt. Alle מהנות טובות, das Herrlichste, was Gott uns verleiht, ist nur auf dem Wege der יסורין zu gewinnen, lehren die Weisen.

V. 18. קוץ ודרדר. Wie סנה, der Dorn, von שנא hassen, feindlich sein, abwehrend, „berühr' mich nicht" spricht, so קוץ, der Stachel, von קוץ, Ekel, Widerwillen haben. Davon auch קיץ: die Sommerzeit, eigentlich die Sommerfrucht. Die Frucht ist reif (גמל) wenn sie von dem Nahrungssafte des Baumes „entwöhnt" wird. ויגמל שקדים, der Baum entwöhnt die Frucht wie die Mutter das Kind. Ähnlich vielleicht קוץ = קיץ, wenn die Frucht überreif ist, so, daß der Nahrungssaft ihr nicht nur nicht mehr notwendig, sondern sogar schädlich ist, so daß sie gleichsam einen Widerwillen dagegen hat. קוץ ist somit der Dorn, der Stachel, der abweist, die Berührung hindert. — דרדר rad. דרר nur noch in דרור, das aber nicht sowohl Freiheit, als Heimkehr, Rückkehr bedeutet. Daher צפור דרור, die Schwalbe, der immer in die alte Wohnung wiederkehrende Vogel. דרר scheint daher das Zurückhalten, Festhalten zu bedeuten, (vielleicht davon auch das rabbinische דררא דממונא, דררא דטומאה, es haftet eine Geldfrage, eine טומאה-Beziehung daran) demgemäß dürfte דרדר die Klette, der Krummdorn, sein, der uns festhält; und wäre dann דרדר der Gegensatz von קוץ. Die Erde bietet dir nur Stachel und Klette, sie weist dich zurück wo du nahen willst, und hält dich auf wo du fort möchtest. — תצמיח לך, dir bietet sie nichts anderes, während allen übrigen Geschöpfen die Erde noch heute alles bietet, dessen sie bedürfen. Nur der Mensch, wenn er nichts Anstrengendes thun will, findet nur קוץ ודרדר; „wolltest du fortleben wie im Paradiese, würdest du Gras essen müssen."

V. 19. בזעת אפיך תאכל לחם. זעה rad. זוע, bewegen. Schweiß ist daher nur Ausdruck der Bewegung, Anstrengung, also eigentlich: in heftiger Bewegung deines Angesichtes. (Schweiß heißt auch יָזַע verwandt mit יצא, Hinaustreten, also das Hervortretende, Ausdünstende, und גֶּזַע der aus der Erde hervorragende Stamm.) Und zwar אפיך, nicht פניך. Wie schon oben (Kap. 2, 7) bemerkt, hat אפים eine viel bezeichnendere, höhere Beziehung, als פנים. פנים wird von allen Wesen und Dingen zur Bezeichnung der zugewandten Seite gebraucht. Nicht so אפים, von אפף, dem Streben etwas in sich aufzunehmen, der gesteigerten Energie etwas zu überwältigen. Mit אפים strebt der Mensch die Dinge um sich zu beherrschen, überschaut er sein Reich. Also nicht im Schweiße deines Körpers, deiner Hand, auch nicht פניך, nein, בזעת אפיך wirst du Brot

שׁוּבְךָ אֶל־הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לֻקָּחְתָּ
כִּי־עָפָר אַתָּה וְאֶל־עָפָר תָּשׁוּב׃

Erde zurückkehrst; denn ihr bist du entnommen; denn Erde bist du und zu Erde kehrst du wieder.

---

genießen. Dein göttliches Antlitz, das der Sitz des Geistes, der Einsicht, alles göttlichen Lichtes ist, worin sich deine Herrschaft auf Erden ausdrücken soll, wirst du in den Dienst des Brotes geben müssen. — Die ganze trübselige Gestaltung des in עצבון zu fristenden Lebens spricht sich in dem Wörtchen לחם aus. טרף heißt die Nahrung, insofern sie im Kampfe mit der Natur erjagt ist, לחם (rad. von מלחמה) indem sie zugleich den sozialen Kampf, den Kampf aller gegen alle zu bestehen hat. Hätten wir unseren Geist auf anderes zu richten, als aufs tägliche Brot, es würde auch nicht also der Streit des Menschen mit dem Menschen hervortreten, und wenig schwer würde der Begriff des Eigentums in die Schale fallen. Nachdem aber an jedem Stückchen Brot ein Teil des Menschenwesens hängt, der es בעצבון, mit Opfer gewinnen mußte, so tritt sofort, nachdem er es kämpfend der Natur abgewonnen, er in den Kampf mit dem Menschen, um die Erhaltung des Gewonnenen, oder auch schon früher, um das Zuvorkommen an der Quelle der Natur abzugewinnen.

In dem לֻקָּחְתָּ liegt ein Zwang. Sich selbst überlassen gehört der Mensch der Erde an: כי עפר אתה ואל עפר תשוב. Aber Gottes Allmacht hatte den Menschen entnommen der Erde, aus der er geschaffen, und ihn in das Paradies gesetzt. In Gottes Händen ist selbst das an ihm dem Staube Entnommene ewig, kannte keinen Tod, so lange er in Gottes Händen war. Seitdem jedoch der Mensch sich den Händen Gottes entzog und sich der eigenen Führung übergab, fällt er wieder zurück und geht den Weg der Vergänglichkeit. „Das Brot, לחם, das du der Natur und den Mitmenschen abringst, restauriert dich nicht vollständig, ist nicht vom עץ החיים, es erhält dich nur zeitweilig עד שובך אל האדמה, bis du zur Erde zurückkehrst, כי ממנה לֻקָּחְתָּ, denn nur durch Gott bist du ihr entnommen."

In diesem ארורה האדמה בעבורך, in diesem Unsegen, der die Erde um des Menschen willen zu seinem Besten trifft, begegnen wir dem ersten Beispiele von dem parallelen Gange der Blüte der Erde nicht etwa blos mit Sonnenschein und Regen und rationeller Bewirtschaftung, sondern mit der Gesetzestreue des Menschen gegen Gott. Mit der תורה sollte ein Anfang der wiederum harmonischen Gestaltung der Erde eintreten. ארץ ישראל sollte wieder ein kleines Paradies sein, deshalb giebt die תורה stets schon zur Erfüllung im Diesseits bestimmte Verheißungen. Der Weg, der zum Paradiese zurückführt, ist so wie er in der תורה gezeichnet und gegeben ist. Daher tritt dieser Parallelismus des Bodens zum Menschen am meisten in ארץ ישראל und seinem in בחקתי enthülltem Geschicke hervor.

Eine Betrachtung erscheint uns jedoch von der höchsten Bedeutung. In diesem ganzen Gottesurteil ist der Unsegen nur über die Erde und über Ein Tier, mit nichten aber über den Menschen ausgesprochen. Der Mensch ist seitdem mit nichten unter den Fluch gestellt. Vielmehr ist mit diesem Ganzen an der hohen Bestimmung des Menschen, und an seiner Fähigkeit, diese Bestimmung zu lösen, mit keiner Silbe auch nur ein Haarbreit geändert. Die Bühne, auf welcher, die äußeren Bedingungen, unter welchen er seine Aufgabe zu lösen hat, sind zu seinem Heile geändert. Die Aufgabe selbst, sein göttlicher Beruf und seine göttlich reine Befähigung dazu bleiben ungetrübt. Noch heute tritt jedes Menschenkind wie einst Adam rein aus Gottes Hand, noch heute wird jedes Kind als Engel zum Menschen geboren. Es ist dies einer der Kardinalpunkte des jüdischen Wesens und Lebens. Welch eine

trostlose, die ganze sittliche Zukunft des Menschen untergrabende Lüge hat man nicht aus dieser Geschichte geschmiedet! Das Dogma der Erbsünde hat man daraus entnommen und darauf ein Gebäude aufgeführt, gegen welches, wenn gegen irgend etwas, der Jude seinem ganzen Wesen nach den entschiedensten Protest einzulegen hat. Allerdings hat durch diese Sünde die ganze Nachkommenschaft Adams die Aufgabe geerbt, inmitten einer ihnen nicht mehr wie einst harmonisch zulächelnden Erde zu leben, weil ja eben dieselbe Sünde sich stets wiederholt, und eben durch jenen Gegensatz der Erdwelt zum Menschen und die daraus bedingte „Entsagungsschule" das Menschengeschlecht zu jener sittlichen Vollkommenheit heranerzogen werden soll, die den Weg wieder zum irdischen Paradiese bahnt. Aber, daß nun deshalb der Mensch „sündhaft" geworden, die Fähigkeit gut zu sein verloren habe, nun sündigen müsse, — und daß der einzelne Mensch und die Menschheit im ganzen zur Rückkehr zu Gott und zur Zurückführung des Paradieses auf Erden irgend etwas anderen bedürfe, als des jedem möglichen Aufschwungs zur Pflichttreue, dagegen legt das Judentum den entschiedensten Protest ein. Es bedarf dazu keines gestorbenen und keines auferstandenen Mittlers. Das lehrt die ganze jüdische Geschichte. Diese zeigt, wie den reinen Menschen Gott wieder so nahe, wie dem ersten Menschen vor dessen Verirrung trat. Ein Abraham, ein Moses, ein Jesaias, ein Jirmia u. s. w. u. s. w. gewannen die Gottesnähe durch nichts, als durch ein reines pflichtgetreues Streben. Nächst dem ersten Angelpunkte, dem einen freien Gott, steht dem jüdischen Bewußtsein als zweiter: der reine freie Mensch. Die Lehre von der Erbsünde und dem dadurch über den Menschen gekommenen Fluche der Sündhaftigkeit, der nur durch den Glauben an ein gewisses Faktum genommen werden könne, ist der bedauerlichste Irrtum. Wie unsere Geschichte keinen Fluch über den Menschen ausspricht, so tritt auch noch heute jeder Jude mit dem Bekenntnis vor Gott hin: „Die Seele, die du mir gegeben, ist rein, נשמה שנתת בי טהורה היא", und an mir liegt es, sie dir rein zu bewahren und sie dir rein wieder zu geben, und אין דור שאין בו כאברהם אין דור שאין בו כיעקב כמשה כשמואל lehren die Weisen (ב"ר נ"), es giebt keine Zeit, in der nicht Abraham, Jakob, Moses, Samuel gleiche Männer lebten; jeder Zeit, jedem Geschlechte ist das geistig und sittlich Höchste möglich.

Auch die Bemerkung dürfte nicht überflüssig sein, wie die Stellung und Entwicklung der Erde um des Menschen willen getrübt worden, und diese Trübung, wie das Gotteswort uns lehrt, mit der fortschreitenden Sittenverderbnis des Menschengeschlechtes, diesem parallel immer zugenommen. Die Erdwelt, wie sie jetzt um uns ist, ist also nicht mehr dieselbe, wie sie ursprünglich war und einst wieder sein wird. Ein jeder Schluß daher von der Erde in ihrer jetzigen Gestalt und Beschaffenheit auf ihren einstigen Zustand, in welchem sie zuerst aus des Schöpfers Händen hervorgegangen, ist mindestens ein gewagter, und leidet an einer unwahren Voraussetzung. Ebenso ungerechtfertigt ist aber auch der Schluß von dem Menschen in seinem jetzigen Zustande, wo er im Kampfe mit einer feindlichen Natur בזעת אפו seine Existenz erringen muß, auf den Menschen in seinem einstigen harmonischen Zustande, und auf denjenigen unter Verhältnissen, die diesen ursprünglichen annähernd ähnlich gestaltet waren. Als in Israels Lande, unter dem Einfluß des göttlichen Gesetzes, dem Paradiese in verjüngtem Maßstabe ähnliche Zustände den Menschen umgaben, sahen wir auch Männer wie Elias und Jesaias, und die ganze Reihe leuchtender Männer hervorgehen, die Gott schauten und an welche Gott sein Wort gelangen ließ und es waren dies Menschen wie wir, sterbliche Menschen von sterblichen Eltern geboren. Verklärung und Erhebung des irdischen Lebens zu Gott und dem Göttlichen durch die jedem Menschen unverlierbar mitgegebene sittliche Kraft, das ist die Summe des göttlichen Buches und der göttlichen Waltung.

20. וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוָּה כִּי הִוא הָיְתָה אֵם כָּל־חָי׃
21. וַיַּעַשׂ יְהוָה אֱלֹהִים לְאָדָם וּלְאִשְׁתּוֹ כָּתְנוֹת עוֹר וַיַּלְבִּישֵׁם׃ פ

20. Es nannte aber der Mensch den Namen seiner Frau Chawa; denn sie war die Mutter aller Lebendigen geworden.
21. Und Gott machte Adam und seinem Weibe Röcke von Fellen und bekleidete sie.

V. 20. חוה: Pielform von חיה, die Leben spendende. Es war dem Adam zuvor klar geworden, daß er nicht ewig leben, daß er sterben werde, es war ihm ferner gesagt worden, daß die Frau ihm Kinder gebären werde; da nannte der Mann seine Frau: die Leben gebende. Der einzelne stirbt, die Menschheit lebt, und es ist das Weib, durch welches auch der Mann fortlebt in den Kindern. Adam hätte zürnen dürfen über den Verlust des Paradieses durch sein Weib, und er nennt sie nach der schönsten Bestimmung des Weibes! Dem Manne war Entsagung beschieden, dem Weibe war Entsagung beschieden; aber das Ziel, das dem Weibe für ihre Entsagung gegeben ward, ist das Höhere, sie ist die Retterin vom Tode geworden, die Lebenspenderin, in sie flüchtet sich die ewige Unsterblichkeit der Menschen. Und bedeutsam heißt sie nicht חַיָּה, sondern חַוָּה. חוה finden wir immer für die geistige Belebung. אֲחוֹךָ, יְחַוֶּה דעת. Es ist somit das Weib in jeder Beziehung als אם, als die conditio sine qua non, nicht nur auf das leibliche Leben begriffen, sondern auch in Beziehung auf Geist und Gemüt der den Menschenberuf forttragenden Geschlechter. — Das היתה kann nur die ihr gewordene Bestimmung ausdrücken.

V. 21. Wir sehen hier zum zweiten Male Kleidung als letzten Gruß aus dem Paradiese und zwar in vollendeterer Weise. Früher blos חגורה, Bedeckung des Unterkörpers. Inzwischen war ein Ausspruch ergangen, der das Bedürfnis der Kleidung gesteigert, denn ארורה האדמה, die Natur war rauher geworden, und das Kleid erhält hier die doppelte Bedeutung, als Bedürfnis der Scham und als Schutz gegen die rauhe Natur. Indem aber dem Menschen das Kleid aus Gottes, ד׳א׳, Händen wird, gewinnt es eine heilige Bedeutung, und steht in seiner doppelten Beziehung im Dienst der Erziehung des Menschen zur Wiedergewinnung des ursprünglichen Zustandes. Als Verhüllung der tierischen Blöße erinnert es an die höhere als tierische Bestimmung des Menschen, eine Erinnerung, die um so notwendiger geworden, als der Geist selbst jetzt in den Dienst der Bedürfnisse des Leibes getreten, בועת אפך תאכל לחם. Als Schutz gegen den Einfluß der rauheren Natur erinnert es ebenfalls den Menschen, daß er nicht mehr und noch nicht wieder das ist, was er ursprünglich sein soll. Ohne Hülle geschaffen, sollte die ihn umgebende Natur ihm paradiesisch zulächeln, und so lange er der Kleidung bedarf, ist sie ihm Mahnung, daß wir noch nicht im Paradiese leben und der Fluch von der Erde nicht weicht, so lange wir uns des Tieres in uns noch zu schämen haben. Von diesem Standpunkte aus dürfte es begreiflich sein, wie ר׳ מאיר (ב״ר כ׳) dieses Gewand כתנות אור „Lichtgewand" nennen konnte, und es von anderen als ein „priesterliches Gewand" bezeichnet wird, שעשה לו הב״ה בגדי כהונה, eben wegen der erleuchtenden und heiligenden Bestimmung des Kleides. Begreiflich ferner, wie der Begriff Kleid in der Sprache des תנ״ך so bedeutungsvoll, בגדי ישע, מעיל צדקה, und sonst, und symbolisch werden konnte wie in den בגדי כהונה. Ferner, wie gerade מצות ציצת, diejenige מצוה, die uns erinnern soll, den Schlangeneinflüsterungen unserer sinnlichen Spekulation: „Gott hat dir ja selbst Lichter und Leiter gegeben: Auge und Herz!" nicht zu folgen, an das Gewand geknüpft ist. Vergl. והרא האשה כי טוב העץ למאכל ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם וגו׳ und וכי תאוה וגו׳. „Sagt dir das Kleid,

22. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים הֵן הָאָדָם הָיָה כְּאַחַד מִמֶּנּוּ לָדַעַת טוֹב וָרָע וְעַתָּה פֶּן־יִשְׁלַח יָדוֹ וְלָקַח גַּם מֵעֵץ הַחַיִּים וְאָכַל וָחַי לְעֹלָם:

22. Es sprach Gott: So ist der Mensch also wie das eine seiner Wahl Überlassene geworden, selbst zu wissen was gut ist und bös; und nun könnte er sich vergreifen und auch von dem Baume des Lebens nehmen und essen und ewig leben.

---

daß du Mensch bist und nicht das Tier in dir herrschen soll, sagt es dir, daß die Welt um dich, trotz aller Erfindungen noch nicht wieder zum Paradiese geworden ist: nun so lasse ציץ, die Blüte deines Gewandes das heilige jüdische Leben sein, das das Göttlich-menschliche in dir herauskehrt, und die Welt wieder dem Paradiese näher bringt." Also dürfte das Ziezithgewand in seinem offenbaren Zusammenhange mit dem hier vorliegenden Ursprunge des Kleides sich aussprechen. — Die Weisen erinnern ferner an dieser Stelle, wie hier die erste Spur von גמילות חסד hervortritt, wie Gott hier גמילות חסד, die thätige Menschenliebe geübt. Die תורה beginnt und schließt mit von Gott geübter גמילות חסד, תחלתה וסופה ג"ח, sie zeigt uns im Anbeginn, wie Gott den ersten nackten Menschen bekleidet, und zeigt uns am Schlusse, wie Gott den edelsten Menschen begraben, קבורת מתים — מלביש ערומים. Wenn wir bis jetzt das getrübte Verhältnis der Natur zum Menschen als einen gesunkenen Zustand, und mit Recht, betrachtet, so hat dieser Zustand doch auch eine andere Seite. Gerade diese Erniedrigung ist auf anderer Seite der Boden geworden, auf welchem der Mensch sich am gottähnlichsten zeigen kann. Alles, was, wenn für uns geübt, selbstsüchtig, erniedrigend ist, wird göttlich groß, wenn es für andere geschieht. בזעת אפו die Kräfte anstrengen, um Brot und Heil für andere zu schaffen, ist nach jüdischem Begriffe die größte Ebenbildlichkeit Gottes. „Wie Gott dir gezeigt, daß er den Nackten kleidet, die Kranken heilt, den Leidtragenden tröstet, den Todten begräbt, so kleide auch du die Nackten, heile die Kranken, tröste die Leidtragenden, begrabe die Todten u. s. w.", das ist Begriff und Grundsatz der jüdischen Menschenliebe, der jüdischen גמילות חסדים, und dieser Gedanke hat zum ältesten Verein für die Menschlichkeit, zum ältesten Kongreß für die Wohlthätigkeit, der seine Mitglieder über die weite Erde hin zählt, den jüdischen Kreis gemacht. So ist die Hülfsbedürftigkeit des Menschen der Boden, auf dem sich jeder, der will, zur gottähnlichsten Höhe erheben kann, und daß die Übung dieser uneigennützigen, aufopferungsvollen, persönlichen Dahingebung der eigenen Kräfte für das Wohl anderer, daß die Übung dieser jüdischen Menschenliebe so viele opferfreudige Gemüter gefunden und findet, ist die sprechendste Widerlegung jener trübseligen Lüge, als sei mit der ersten Sünde der Fluch über den Menschen gekommen und habe ihn der Göttlichkeit seines reinen Wesens für alle Folgegeschlechter beraubt. Es ist daher eine tiefe Weisheit unserer Weisen, die eben hier an den Ausgang aus dem Paradiese die hohe ג"ח-Lehre knüpfen, da ohne die damit beginnende Hülfsbedürftigkeit des Menschen wir kaum wüßten, wo zur Ausübung der ג"ח Gelegenheit wäre.

V. 22. Die Auffassung des כאחד ממנו ist dunkel. Gewöhnlich wird es: „wie einer von uns" verstanden, welches sprachlich ganz gerechtfertigt ist, wie ומה אחד מהם, אל אחד מבניו u. s. w. Der Plural wird dann auf Engel bezogen, und da, wie wir geglaubt, der Genuß vom Baume dem ersten Menschen keineswegs eine ihm bis dahin fehlende höhere Erkenntnis gebracht hat, so müßten wir es also verstehen: der Mensch hat sich also wie einer von uns benommen, selbst zu wissen was gut ist und bös. Diese Ansicht ist alt. Schon ר' פפיס in ב"ר כ"א erklärte das כאחד ממנו: כאחד ממלאכי השרת.

23. וַיְשַׁלְּחֵהוּ יְהוָה אֱלֹהִים מִגַּן־
עֵדֶן לַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר לֻקַּח
מִשָּׁם׃
24. וַיְגָרֶשׁ אֶת־הָאָדָם וַיַּשְׁכֵּן מִקֶּדֶם
לְגַן־עֵדֶן אֶת־הַכְּרֻבִים וְאֵת לַהַט

23. Darum entsendete ihn Gott aus dem Garten Eden, die Erde zu bearbeiten, welcher er entnommen worden war.

24. Und er vertrieb den Menschen; und lagerte ostwärts zum Garten Eden die Cherubim und die Flamme des

---

Allein ר' עקיבא verwies ihm schon das Unstatthafte, hier in ganz konkreter Weise, hinsichtlich der Einsicht in Gutes und Böses die Engel in gleiche Linie mit הב"ה zu stellen, ד"ר פפיס. Aufgefordert, seine Ansicht über die Bedeutung des Satzes הן האדם היה כאחד ממנו auszusprechen, erwiderte ר"ע: שנתן לו המקום לפניו שני דרכים דרך החיים ודרך המות וביר לו דרך המות. (So ist die Lesart im ילקוט) „Gott habe ihm zwei Wege zur Wahl vorgelegt, den Weg des Lebens und den Weg des Todes, er habe den letzteren gewählt." Diese sich dem Sinne nach so sehr empfehlende Erklärung dürfte denn doch auch wortgerechter sein, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. אַחַד bezeichnet überall: eines aus zweien oder mehreren. ממנו heißt ebensowohl: von ihm als von uns, und kann recht wohl wie das rabbinische כל כמיניה den Sinn haben: von ihm, von seiner Entscheidung, seiner Wahl abhängig. אחד ממנו würde demgemäß heißen: das eine oder der eine von den seiner Entscheidung anheim gegebenen zweien, und היה כאחד ממנו: er ist wie der eine seiner Wahl Überlassene geworden. Es hatte ihm Gott die Wahl anheim gegeben, sich in seinem Urteil über das ihm Gute oder Böse dem göttlichen Willen unterzuordnen und damit den Weg des Lebens zu betreten, oder selbst zu entscheiden, was gut und bös sei und damit dem Untergange zu verfallen. Er hat sich nun dafür entschieden, selbst zu wissen was gut sei und bös. Mit dieser Wahl hatte er nun auch über sein äußeres Geschick entschieden. Außerhalb des Paradieses geschaffen, war die Versetzung ins Paradies nur eine Prüfung, ihm die beiden Wege vorzulegen. Im Paradiese wird das Paradies nicht wieder gewonnen; nur in עצבון, in der Schule der Entsagung liegt der Weg zur Wiedergewinnung der reinen menschlichen Größe. ארורה, feindlich sollte ihm die Natur gegenüberstehen, sein Leben ein Leben des Kampfes und der Mühe werden, da ist der Tod ein freundlicher Erlöser aus der Laufbahn des Kampfes und der Mühe, ein ewiges Leben wäre ein ewiges Kämpfen und Ringen, die Barmherzigkeit Gottes läßt ihn nicht in der Nähe des ewig regenerirenden Baumes des Lebens. Ein Verbot würde ihn ja nicht schützen, פן ישלח ידו, er würde gleichwohl sich an dem Verbotenen vergreifen. שלח יד ist in der Regel ein ungerechtfertigtes Handanlegen an einen Gegenstand.

V. 23. Es entsendete ihn ד' א'. Dieselbe göttliche Liebe, die ihn in das ג"ע gesetzt, dieselbe entfernt ihn daraus. Sie hatte den Menschen von vornherein für diese beiden Lebensstellungen gebildet, entweder für die Pflichttreue im Paradiese, oder für die Erziehung zur Pflichttreue außerhalb desselben. Daher auch אשר לקח משם, die außerparadiesische Erde war ihm kein neuer Schauplatz. Es war der Boden, auf welchem und für welchen er geschaffen. Im Paradiese hatte er nur das Ziel kennen gelernt, die Heilesgestaltung auf Erden, für die er in der Schule der Entsagung reifen soll; eine irdische Heilesgestaltung, ein irdisches Paradies, dessen Ahnung sich bei allen Völkern auf Erden erhalten hat.

V. 24. ויגרש ist wohl nicht die räumliche Entfernung aus dem Paradiese, sondern die größere Scheidung von Gott. Der seiner Sinnlichkeit gehorchende Mensch wird auf

הַֽחֶרֶב הַמִּתְהַפֶּכֶת לִשְׁמֹר אֶת־דֶּרֶךְ עֵץ הַחַיִּים: ס

sich umwälzenden Schwertes, den Weg zum Baume des Lebens zu wahren.

---

eigene Füße gestellt, um erst in der Schule der Entsagung das Bedürfnis der Gottesleitung zu fühlen, und die Sehnsucht nach der Gottesnähe wieder zu empfinden.

לשמור את דרך עץ החיים kann heißen: den Weg zum Baume des Lebens zu schützen, damit der Mensch ihn nicht finde, kann aber auch heißen: ihn zu schützen und zu bewahren, daß er dem Menschen nicht verloren gehe und er einst auf ihm wieder zurückkehren könne. Andeutungen der Weisen sprechen für letzteres. כרובים erscheinen stets als die Träger der sich dem Menschen offenbarenden, in die Menschenverhältnisse eingreifenden göttlichen Herrlichkeit. כרובים schützen den „Baum des Lebens" in dem verjüngten provisorischen Paradiese, dem מקדש, wie sie hier den Weg zum Baum des Lebens wahren, daß er dem Menschen nicht verloren gehe. כרובים befinden sich hinter den קדשי המשכן, hinter den Wänden der Stiftswohnung. Entsprechend dem Worte הנה הוא עומד אחר כתלנו, sind dort auch die Träger der göttlichen Herrlichkeit, „die Engel, die Er sendet, uns zu helfen auf allen unseren Wegen." Und wenn die Worte unserer Weisen in ihnen die menschliche Jünglingsgestalt, כרביא, erblicken lassen, wie andererseits דמות יעקב das Jakobsideal am Throne der göttlichen Herrlichkeit erscheint, so liegt der Gedanke nicht fern, in כרובים das Ideal der Gesamtmenschheit als Träger der Herrlichkeit Gottes zu erkennen, von dem es ja auch in Beziehung zu Israel heißt, daß er יושב תהלות ישראל, daß er auf den Huldigungen Israels throne. Heißt es doch hier auch הכרובים, die Cherubim, die Israel ja bei der Überantwortung des Gotteswortes bereits aus dem Tempel bekannt waren. — ואת להט החרב המתהפכת, vergleiche Richter 7, 13. צלל לחם שעורים מתהפך במחנה מדין, ein sich im Midjanitischen Lager „einherwälzendes" Gerstenbrot. Indem es hier nun nicht die Flamme eines sich umwälzenden, sondern die Flamme des sich umwälzenden Schwertes heißt, so dürfte damit das ewig wiederkehrende Leid, und zwar soziale (חרב) Leid bezeichnet sein, gegen welches die auf sich gestellte Menschheit vergebens ankämpft. Und so dürften denn mit den Cherubim und dem sich umwälzenden Schwerte die beiden Momente gegeben sein, durch welche Gott der Menschheit den Weg zum Baume des Lebens erhält, und sie endlich sich wieder auf diesem Wege zurechtfinden läßt. החרב המתהפכת, das Leid, der Schmerz, die Zerrüttungen im großen, die immer und immer wiederkehren. Sofort, wie wir den Boden des Paradieses verlassen, betreten wir den blutigen Boden der Menschengeschichte. Ihr erster Auftritt heißt Brudermord. Leid, nicht blos im einzelnen, sondern im großen Ganzen des Menschengeschlechts bahnt die Erkenntnis an, daß nur durch den Blick nach oben und die Gesamtunterordnung unter den Einen, Höchsten, das ewige Leben auf Erden gefunden werden könne. Wäre mit der Sinnlichkeit und dem Eigendünkel des sich selbst genügenden Menschen das ewige Leben und Glück verbunden, wäre nicht über die großen Gänge der Geschichte: הבל! die Nichtigkeit ausgesprochen, der Weg zum Baume des ewigen Lebens wäre für den Menschen verloren. דרך חיים תוכחות מוסר, „der Weg zum Leben geht über Leid." Somit wäre להט החרב המתהפכת das negative Resultat der Weltgeschichte. Das zweite, die Cherubim, wären die von Zeit zu Zeit an die Menschen gesendeten Spuren der göttlichen Offenbarung, jene Fingerzeige und Weckungen Gottes, durch welche der geläuterte Mensch in den Gängen der Geschichte die Hand Gottes ahnet und schaut. Es wären dies die positiven Belehrungsmittel der die Menschheit erziehenden Gotteswaltung. Beide zusammen, das Schwert und die Cherubim, das Leid und die Gottesoffenbarungen, schützen den Weg zum Baume des Lebens. Im Zusammenhange würde es also heißen: Gott schied sich von dem Menschen, allein er

ד 1. וְהָאָדָם יָדַע אֶת־חַוָּה אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת־קַיִן וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ אֶת־יְהוָה׃

Kap. 4. V. 1. Der Mensch aber hatte seine Frau Chawa erkannt. Sie empfing und gebar den Kajin; sie sprach nämlich: Ich habe einen Mann mit Gott erworben.

---

bestellte die Cherubim und das Schwert, ihm den Weg zum Baume des Lebens zu bewahren. Im תנא דבי אליהו ויקרא רבה ט׳ und bezeichnen die Weisen diesen Weg, der zum Baume des Lebens führen soll, noch deutlicher als: דרך ארץ, als den Weg der Kultur, als den Weg jener sozialen Weisheit, die sich dem Menschen aus seinem Zusammenleben auf Erden als die erste Hofmeisterin und Erzieherin zur Sitte und Ordnung ergiebt. כו׳ דורות lautet das bedeutsame Wort des ר׳ ישמעאל בר רב נחמן קרמה, דרך ארץ את התורה הה״ד לשמור את דרך עץ החיים, דרך זו דרך ארץ ואח״כ עץ החיים זו תורה. „Sechsundzwanzig Geschlechter ist דרך ארץ der תורה vorangegangen, denn es heiße, Cherubim und Schwert seien bestellt, den Weg zum Baume des Lebens zu wahren; der Weg sei aber die Kultur, und dann erst gelange man zum Baume des Lebens, zur תורה.“ Die Kultur beginnt das Erziehungswerk des Menschengeschlechts, und die תורה vollendet es; die תורה ist eben die vollendete Menschenbildung. Das Feigenblatt und die Schürze, dieses erste, welches dem Menschen auf seinem Erziehungswege ward, war das erste Angebinde der Kultur, und die Kultur, die im Dienste der Sittlichkeit steht, ist die erste Stufe der Rückkehr des Menschen zu Gott. Für uns Juden fällt דרך ארץ und תורה zusammen. Der vollendetste Mensch und der vollendetste Jude ist im jüdischen Kreise identisch. Im Entwickelungsgange der Menschheit geht aber die Kultur der תורה voran. Schwert und Cherubim, die Not und die Ahnung eines Höhern, führen das Menschengeschlecht in die Bahn der Kultur, die endlich beim Baume des Lebens mündet. Darum freut sich der Jude, wo nur überall die Kultur den Menschen zur Erkenntnis des Wahren und zur Pflege des Guten erhebt. Wo freilich die Kultur in den Dienst der Sinnlichkeit tritt, da wird die Entartung nur um so größer. Dieser Misbrauch hebt aber den Segen des דרך ארץ nicht auf, אם אין דרך ארץ אין תורה. Darum soll auch der Jude allem Wahren und Guten der Kultur hold sein, und durch die Art und Weise seines Auftretens als der gebildetste Mensch erscheinen und zeigen, daß Judesein nur eine höhere Stufe des Menschseins ist. Auf der anderen Seite freilich auch: אם אין תורה אין דרך ארץ, wenn die Bildung nicht zur תורה führen, sondern ihre Stelle vertreten soll, so ist sie nicht der Weg, der zum Baume des Lebens führt, sondern ein Weg zur Entartung.

Kap 4. V. 1. 2. קניתי איש את ד׳. Der ursprüngliche Begriff des Eigentums beruht auf Produktion. Das erste Kapital des Menschen ist seine Kraft. Daher heißt קנה in erster Bedeutung nicht Erwerb durch Geld, sondern durch Kraft. So ist Gott קונה שמים וארץ. Er ist der Eigner des Himmels und der Erde, weil er sie geschaffen. So heißt auch קָנֶה der die Blüten und Fruchtkrone produzierende Stengel, Halm. So auch hier: Mit Gott, d. h. unter Gottes Beistand und Mitwirkung habe ich ein männliches Menschenwesen mit Dahingebung meiner Kraft erworben. Das erste Hochgefühl der ersten Mutter war somit ein gesteigertes Selbstgefühl, und wohl dürfen wir zweifeln, ob nicht in diesem Gefühle schon eine Trübung des reinen Mutterbewußtseins sich ausspricht. Eine auf der reinen Höhe des Pflichtbewußtseins stehende Mutter hätte mehr an Gott und an die ihr mit diesem Gottesgeschenk erwachsene Pflicht und Aufgabe, als an das eigene Verdienst gedacht. Eine Trübung der Gesinnung und ein Hervorstacheln des Egoismus, die sehr leicht auch damit dem Charakter des Sohnes seine Richtung

2. וַתֹּסֶף לָלֶדֶת אֶת־אָחִיו אֶת־הָבֶל וַיְהִי־הֶבֶל רֹעֵה צֹאן וְקַיִן הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה׃

2. Sie gebar ferner seinen Bruder, den Hebel. Hebel ward ein Schafhirte, Kajin aber war ein Ackerbauer.

---

gegeben haben dürften, dessen Name in noch höherem Grade das Gepräge dieses Selbstgefühls trägt. קין ist nämlich von קון (vergleiche צור und צרה), der Wurzel von קן, dem Lanzenschaft, der die Spitze trägt, משקל קינו (ähnlich wie קָנֶה), und insbesondere von קונן, קינה, klagen. So wie aber און das Vermögen bedeutet und אונן das Gefühl des verlornen Besitzes ausdrückt, so liegt auch in קון die Bedeutung: Eigentum und davon קונן: das Gefühl des verlornen Eigentums, die Klage. Eben in dem Verlust tritt der Wert des Besessenen am lebhaftesten ins Bewußtsein. — Da das Präteritum ידע in einen früheren Zeitmoment versetzt, so kann קין noch vor der Entlassung aus dem Paradiese geboren worden sein, und im Hochgefühle ihres Glückes nannte die Mutter ihn קין, den Selbsterrungenen, Selbsterworbenen. Als der Zweite geboren ward, starrte aber die Welt die Eltern schon mit einer Fülle von Sorgen an, unter welchen ein Kind eine Bürde sein kann. Chawa's Herz war nicht froh, als sie ihren zweiten Sohn הבל, „Vergänglichkeit" nannte. Vergleiche Sanhedrin 38 b. תוספ' das. (Nach einer anderen Annahme waren Kain und Hebel Zwillinge und beide vor der Entlassung aus dem Paradiese geboren. Siehe ב״ר Kapitel 22.) — הבל, verwandt mit אבל, אפל, עפל, deren Grundbegriff hemmen ist. Was dem Lichte jeden Zutritt verwehrt ist אפל, das Dunkel, die den Zugang hemmende hohe Mauer ist עָפֶל; העפיל: sich stemmen, entgegensetzen. אֲבָל: Partikel des Gegensatzes. אבל: das Gefühl des geknickten Daseins, die Trauer. Davon auch חבל: die Fessel, הֶבֶל: das im Fortbestehen gehemmte Dasein, die Vergänglichkeit.

ויהי הבל רעה צאן. רעה gleichzeitig Wurzel von Weiden, Gedanke und Nächster. Weiden, d. i. Umhergehen und Futter, d. h. dasjenige suchen, was geeignet ist uns zu ergänzen, von uns, in uns aufgenommen zu werden. Daher auch רַעַיִן: geistiges Weiden, geistige Nahrung suchen, d. h. dasjenige suchen, was wir als wahr unserem Geiste einverleiben können: Nachdenken, Spekulation. Ferner רעה: Umgang mit jemandem pflegen, sein soziales Genüge an ihm finden. רעה רוח: sein Genüge an nichtigen Dingen finden. רֵעַ heißt unser Nächster, insofern er an uns und wir an ihm unser Genüge finden, uns gegenseitig ergänzen sollen. Im Chaldäischen vertritt רעה vollständig רצה, und geht ganz in den Begriff des Wollens, Suchens über. Es ist noch bemerkenswert, daß רעה weiden, sowohl vom Tiere als vom Hirten und auch von der Weide vorkommt. גרן ויקב לא ירעם Hoschea 9, 2. Scheuer und Kelter gewähren ihnen keine Weide, nähren sie nicht.

Eigentümlich dürfte es erscheinen, daß hier zuerst vom Hebel gesprochen wird, obgleich Kain der Erstgeborene war, und auch im folgenden er zuerst besprochen wird. Allein die natürlichste Beschäftigung, die wir erwarten sollten, wäre ja Ackerbau gewesen. Der Mensch war ja ganz eigentlich darauf hingewiesen לעבוד את האדמה, um sich die notwendige Nahrung zu schaffen. Kain ergriff diese natürlichste Beschäftigung. Hebel ging zu einer anderen über, darum dürfte dessen Beschäftigung durch Voranstellung hervorgehoben sein. Kains Beschäftigung war die natürliche, selbstverständliche. — Indem uns aber von diesem ersten Brüderpaar, die wir sofort in so schroffem Gegensatz finden, kaum ein mehreres als diese gegensätzliche Berufsart mitgeteilt wird, so dürfte eben hierin ein Gegensatz an Charakter, Sinnesart und Geistesrichtung angedeutet liegen, der sich später in der Entwickelung der Völker mit tief einschneidender Schärfe herausgestellt hat. Wir

meinen den Gegensatz der Ackerbau- und Hirtenvölker, der allerdings bereits in seinen Anfängen in diesem ersten Brüderpaar erschienen sein kann, die eben in diesen verschiedenen Berufsarten auseinandergingen. — Der Ackerbau ruft zunächst alle Leibeskräfte des Menschen in Thätigkeit. Das Wort: im Schweiße deines Angesichtes u. s. w. geht ganz besonders an dem Ackerbauer in Erfüllung. Er geht zuletzt ganz in den „Beruf" der Fristung des leiblichen Daseins auf, und was wir in dem Begriffe קין, קנה, von hervorgehobenem Eigentumsdünkel und Selbstgefühl gefunden, das tritt am allermeisten im Ackerbauer hervor. Die mit seinem Schweiße gedüngte Scholle erhält Wert für ihn, sie enthält einen Teil von seinem eigenen Wesen, sie fesselt ihn, er wird seßhaft. Auf der einen Seite sind nun aber alle großen Seiten der Entwickelung der Kultur durch den Ackerbau angeregt. Einen großen Teil der Erfindungen und Künste ruft er hervor; durch das Nebeneinander bildet sich die Gesellschaft, der Staat, das Rechtsverhältnis, und mit der Bestimmung des Menschen nach seiner Vertreibung aus dem Paradiese לעבוד את האדמה war der bedeutendste Wurf für die künftige Menschenentwickelung gegeben. Auf der anderen Seite jedoch wird der Ackerbauer immer mehr und mehr zur Scholle herabgezogen, der er dient. Indem er seinen Nacken unter das Joch des Strebens nach Eigentum beugt, wird auch sein Geist gebeugt. Man kann ihn fassen an diesem Streben. Es erzeugt sich Unterwerfung, Knechtung des Einen durch den Andern. Gleichzeitig kommt er zur Verehrung der Naturgewalten, von deren Einfluß sichtbar das Gedeihen des Ackers bedingt ist, dem er dient. Bei den Ackerbauvölkern verlor sich zuerst das reine Gott- und Menschenbewußtsein, erzeugte sich zuerst Knechtschaft und Vielgötterei. — Dem gegenüber hat das Hirtenleben seine Vorzüge. Schon daß es nur mit lebenden Wesen zu thun hat, deren Wartung und Pflege alle menschlichen Gefühle der fürsorgenden Teilnahme in Anspruch nimmt und wach hält, ist ein entschiedener Vorzug. Die Wandelbarkeit des Besitzes, der auch dem Menschen nur Wartung, nicht Dasein verdankt, schützt vor Überschätzung des Eigentums und des Eigentümers. Die Beschäftigung nimmt nicht so die Kraft in Anspruch, spannt nicht so den Geist in den Dienst der Arbeit und giebt dem Geiste Raum zum Aufschwung zu dem Göttlichen und Reinmenschlichen. So finden wir auch unsere Väter als Hirten und einen Moses und David bei der Herde. Dem gegenüber finden wir die Feindschaft Egyptens gegen Hirten und Hirtenvölker. Alle oben angedeuteten Folgen des Ackerbaues waren in Egypten in höchster Entfaltung vorhanden. Dort war eine auf Ackerbau gegründete und ausgebildete Kultur, Vielgötterei und übereinander schachtelnde Knechtung des Menschen durch Menschen war ihr Gepräge. Der Mensch ging ganz auf in den Beruf. Der Mensch an sich, seine Würde, seine freie Selbstbestimmung war verloren. Als Berufsknecht ward er geboren. Gott und die Freiheit und die Ebenbildlichkeit des Menschen als solchen war nur bei einem Hirtenstamm — unsern Vätern — erhalten. Die egyptischen Staatskünstler wußten sehr wohl was sie thaten, als sie ihrem Volke den unüberwindlichen Abscheu gegen Hirtenvölker einflößten. — So hat es sich später herausgestellt. Dürfen wir hieraus vielleicht zurückschließen, daß vielleicht Hebel seiner Natur und seinem Charakter nach Hirte geworden? Im großen und ganzen ist allerdings der Mensch nicht zum Hirten, sondern zum Ackerbau bestimmt. Auch Israel in der תורה und durch dieselbe. Hier aber ist allen den aus dem Ackerbau hervorgehenden Verirrungen und der Vergötterung des Besitzes vorgebeugt und entgegengearbeitet. Da stehen die Sabbattage und Sabbatjahre als ewige Zeugen, daß nicht des Menschen, sondern Gottes der Boden sei und die Thatkraft des Menschen. Ackerbaugesetze wie כלאים, ערלה und anderseits לקט שכחה ופאה erinnern ununterbrochen an Ihn und mahnen an Menschlichkeit und Bruderliebe. Durch diese und andere Gesetze verwirklicht die תורה das Problem eines Gott dienenden Ackerbaustaates, eines in Freiheit

3. Es war nach Ablauf einer Zeit, da brachte Kajin von der Frucht der Erde Gott ein Opfer.

4. Und auch Hebel brachte gleichfalls von den Erstgeburten seiner Schafe und von deren besten. Da wandte sich Gott zu Hebel und seinem Opfer,

3. וַיְהִי מִקֵּץ יָמִים וַיָּבֵא קַיִן מִפְּרִי
הָאֲדָמָה מִנְחָה לַיהוָה׃
4. וְהֶבֶל הֵבִיא גַם־הוּא מִבְּכֹרוֹת
צֹאנוֹ וּמֵחֶלְבֵהֶן וַיַּשַׁע יְהוָה אֶל־הֶבֶל
וְאֶל־מִנְחָתוֹ׃

---

und Gleichheit brüderlich vereinigten Volkes. Außerhalb des Bereiches der תורה war aber das reine Gottesbewußtsein, die Freiheit und Gleichheit der Menschen gefährdet.

Hebel also ward Schafhirte, Kain aber, der „Eigentumssüchtige", war Ackerbauer.

V. 3—6. מנחה ist unter den Opfern speziell ein Opfer von Mehl und Öl. Es werden aber auch, allerdings nur selten, Opfer im allgemeinen, auch Tieropfer, מנחה genannt; so Maleachi 1, 10, 13. 2, 13 und überhaupt in Maleachi. Außerhalb des Tempels heißt מנחה ein Geschenk, und zwar als Zeichen der Huldigung eines Untergebenen an einen Höheren. Die Ableitung ist schwierig. Nach dem üblichen Plural מְנָחוֹת, der aber allerdings in הנ"ך nicht vorkommt, wäre die Wurzel מנה, wie שִׁמְלָה, שִׁפְחָה, eine Wurzel, die jedoch sonst nicht vorkommt. Es scheint daher die Wurzel נחה zu sein, wie צוה von מצוה. נחה heißt führen und zwar im Verhältnis des Hirten zur Herde, des Heerführers zum Heere, kurz des führenden Gebieters. Vielleicht heißt מנחה deshalb so, weil der es Darbringende sich damit der Führung oder der Botmäßigkeit des Andern unterstellt, oder dessen Botmäßigkeit anerkennt; daher eine Huldigungsgabe.

Es ist hier an der ersten Stelle von Opfern die Rede. Bemerken wir ein Zweifaches. Es war noch kein Götzentum vorhanden und stellt sich daher sofort die Ansicht, als ob die Opfer nur als Konzession an den Polytheismus zu erklären wären, als unwahr heraus. Die Opfer sind älter als der Polytheismus. Sie sind so alt wie die Menschheit, und müssen daher der natürliche Ausdruck reiner menschlicher Empfindungen und Gedanken sein. Ferner erscheint hier sogleich bei dem ersten Opfer ein verworfenes Opfer neben dem wohlgefälligen, (ganz so wie später, bei den ersten Einweihungsopfern der Stiftshütte, das verworfene Opfer der Priesterjünglinge in Mitte der Gott wohlgefälligen erschien). Es war also von vornherein dem Opfer nie ein absoluter Wert beigelegt, und ist daher die Ansicht, die erst den Propheten dies „Verdienst" vindiziert, die Lehre von dem nur relativen Wert der Opfer gebracht zu haben, eine von den Thatsachen Lügen gestrafte Entstellung. Freilich haben auch Götzendiener geopfert; allein Götzendiener haben auch gebetet, und es müßte gar viel wegfallen, wenn alles vermieden werden sollte, was in Händen geistig und sittlich gesunkener Kreise mißbräuchlich entartet. Es kommt eben alles auf den Sinn an, in welchem geopfert und gebetet wird. Es können zwei dieselben Opfer bringen, dieselben Gebete beten, und doch in unendlicher Verschiedenheit vor Gott dastehen. Das ist eben hier bei dem ersten Opfer klar. Es heißt hier nicht: Gott wendete sich zu Hebels Opfer und wendete sich nicht zu Kains Opfer, sondern: Er wendete sich zu Hebel und seinem Opfer, aber zu Kain und seinem Opfer wendete er sich nicht. Die wesentliche Verschiedenheit lag in der Persönlichkeit der Opfernden, nicht im Opfer. Kain war mißfällig und darum auch sein Opfer. Hebel war wohlgefällig und darum auch sein Opfer.

Vielleicht verrathen auch einzelne Nüancen der Erzählung eine Verschiedenheit der Gesinnung. Es war מקץ ימים, nach Ablauf eines Zeitcyklus, also etwa eines solchen,

5. וְאֶל־קַיִן וְאֶל־מִנְחָתוֹ לֹא שָׁעָה וַיִּחַר לְקַיִן מְאֹד וַיִּפְּלוּ פָּנָיו׃
6. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־קָיִן לָמָּה חָרָה לָךְ וְלָמָּה נָפְלוּ פָנֶיךָ׃

5. aber zu Kajin und seinem Opfer wendete er sich nicht; es verdroß dies Kajin sehr, und es senkte sich sein Angesicht.
6. Da sprach Gott zu Kajin: Warum verdrießt es dich, und warum ist dein Angesicht gesenkt?

---

in welchem Kains Acker und Hebels Heerde unter Gottes Segen gediehen. Es war also Veranlassung zu einem Huldigungsopfer. Kain bringt Gott מפרי האדמה, von der Erdfrucht, ohne Wahl. Er muß doch auch Gott „etwas" darbringen. Es spricht sich darin die verwerfliche Anschauung aus, die auch später Maleachi geißelt, die die Beziehung zu Gott und dem Göttlichen, das „Religiöse", wie wir es nennen, als auch ein Zubehör zu den menschlichen Angelegenheiten betrachtet, das man doch nicht ganz außer Acht lassen will, und dem man daher vom Leben nur „die verlorenen Momente", das „Kranke und Schwache und sonst nicht zu Brauchende" zuwendet. וניבו נבזה אכלו bezeichnet's Maleachi, „dem Altar blüht das zu, dessen Genuß sonst verschmäht ist." Es ist das die Huldigung, die nur die Furcht bringt, die Tempel und Kirchen stiftet, wie sie auch Spitäler und Gefängnisse baut. — Hebel aber nahm מבכורות צאנו ומחלבהן, nahm von den Erstlingen seiner Herde und von den Erstlingen die besten. Wer das Erste und das Beste darbringt, der stellt seine Beziehung zu Gott und dem Göttlichen in den Vordergrund, dem gilt diese Beziehung als das Erste und Angelegentlichste, dem das ganze übrige Leben nur als Zubehör angehört, ja, die Darbringung des „Ersten" erscheint überall als stellvertretende Weihe des Ganzen. So heißt es ausdrücklich 2. B. M. 34, 19. וכל מקנך תזכר פטר שור ושה, deine ganze Herde soll geweiht werden (vergl. מזכיר und אוכרה לבונה) in der Erstgeburt des Ochsen und des Schafes. — Es heißt ferner: והבל הביא גם הוא. Dieses גם הוא, auch er, deutet offenbar an, wir hätten erwarten sollen, Hebel würde nicht auch seinerseits noch ein Opfer bringen. Wenn wir berechtigt sind, von der späteren Bedeutung des בכור zurückzuschließen, so hat ja der Erstgeborne nicht allein für sich, sondern für das ganze Haus, für die Familie geopfert, und dürfte auch hier in Kains Opfer Hebel haben mitvertreten sein können und sollen. In eigentümlicher Weise sehen wir aber den בכור, der bestimmt war, die materielle und geistige Bedeutung des Hauses zu tragen, überall, und auch hier, verworfen. So ראובן, עשו, קין und alle בכורים in der Wüste. Und doch sollte es ursprünglich anders sein! Wohl dürfen wir uns daher sagen, wenn erst כל סיר בירושלים וביהודה קדש „jeder Topf in Jerusalem und Juda heilig (Secharja 14, 21), wenn erst das ganze Leben ein Gott geweihtes, heiliges sein wird, dann allerdings dürfen wir erwarten, daß gerade diejenigen, welche die Träger des Hauses sein werden, des Hauses, das gar keinen anderen Eigentümer als Gott haben wird, eo ipso auch die allerpriesterlichsten, in Gott aufgehendsten sein werden. So lange aber das Leben noch nicht ganz durchgeistigt, nicht ganz gottdurchdrungen ist, steht zu befürchten, und ist auch eingetreten, daß gerade die Träger des Materiellen, die berufen sind, die Wohlfahrt der Familie zu begründen, von denen die materielle Wohlfahrt erwartet wird, sich nicht gerade zugleich auch als die geeignetsten Träger des priesterlichen Berufes bewähren werden. Erst derjenige, der noch erst als „Gewächs" der Zeiten kommen soll, wird zugleich die Priester- und Fürstenkrone vereint auf seinem Haupte tragen, „wird Priester sein auf seinem Throne", erst dann werden beide Berufe harmonisch zusammenfallen. Bis dahin hängen „die beiden Kronen nur zum Andenken im Tempel des Herrn" (Secharja 6, 13, 14). So hätten wir auch hier erwarten dürfen, daß in Kains Opfer Hebel schon mit eingeschlossen und vertreten, und für ihn keine Veranlassung

7. הֲלֹא אִם־תֵּיטִיב שְׂאֵת וְאִם לֹא תֵיטִיב לַפֶּתַח חַטָּאת רֹבֵץ וְאֵלֶיךָ תְּשׁוּקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל־בּוֹ׃

7. Siehe, ob du deinen Vorzug zum Guten verwenden, oder nicht zum Guten verwenden wirst, dazu ruht die Sünde vor der Thür; ja zu dir geht ihr Sehnen, daß du sie beherrschest.

---

zu einem besonderen Opfer gewesen wäre. Wird nun aber dennoch hervorgehoben, daß Hebel auch ein Opfer gebracht, so muß entweder Hebel sich in Kains Opfer nicht mit vertreten gefühlt, oder auch Kain, in seiner Selbstsucht befangen, ihn gar nicht mit haben vertreten wollen. Das Folgende spricht für die erstere Annahme.

חֵלֶב, Fett, hat dieselbe rad. wie חָלָב, Milch. חָלָב ist der Überschuß des Nahrungsstoffes, den der tierische Organismus augenblicklich nicht verbraucht und ihn für künftigen Gebrauch ausscheidet, es ist gleichsam das zurückgelegte Kapital des Tieres. חָלָב ist der fertige Nahrungsstoff, den der Organismus für ein neues Tier ausscheidet, חָלָב ist חֵלֶב für das Junge, חָלָב ist חָלָב für das Alte. Sehr wesentlich ist's, daß חָלָב das abgelagerte, ausgeschiedene Fett ist, חותב קרום ונקלף. Was mit in den Organismus verwachsen ist, ist nicht חֵלֶב, das gehört noch mit zu dem lebendigen Organismus.

שעה kommt nicht wieder in dieser Zusammenstellung vor. Wohl aber פנה אל מנחה. So bei Korach, אל תפן אל מנחתם, wo wiederum der בכור und der von Gott erwählte כהן im Gegensatz vor Gott stehen. Nur ist פנה viel stärker, die ganze Wendung, die Richtung der ganzen Aufmerksamkeit, während שעה nur ein augenblickliches Hinwenden ist. So heißt auch die kürzeste Zeitwendung שָׁעָה.

ויחר, wörtlich: es brannte dies den Kain sehr. חרה ist das Gefühl der Entrüstung, den ein Vorgang, welchen wir für Unrecht halten, in uns hervorruft. נפל פנים kommt nicht wieder vor. נפל lautverwandt mit נבל, welk und nichtswürdig, d. i. Zusammenfallen der physischen oder sittlichen Kraft. נול Trümmer, Daniel 2, 5. נפל פנים ist wohl jedenfalls Gegensatz zu נשא פנים und drückt wohl weniger ein Gefühl über erlittenes Unrecht, als Niedergeschlagenheit, Mutlosigkeit aus. Es sind daher zwei verschiedene Gefühle, die darum auch in der Frage Gottes getrennt erscheinen: warum verdrießt dich das Vergangene und warum bist du so hoffnungslos für die Zukunft?

V. 7. Nach der Accentuation schließt mit רובץ ein Satz und mit ואליך beginnt ein zweiter Satz, der allerdings in einem Zusammenhang mit dem ersten stehen kann. Es steht ferner den Accenten zufolge das לפתח חטאת רובץ in keiner näheren Beziehung zu יאם לא תיטיב als zu אם תיטיב und bezeichnet der Accent auf תיטיב das folgende שאת mehr als Objekt, denn als Nachsatz zu תיטיב. Da nun נשא מנחה ein sehr gewöhnlicher Ausdruck ist, so könnte es daher sehr wohl heißen: Du magst ein gutes Opfer oder nicht ein gutes Opfer bringen, die Sünde ruhet vor der Thür. Allein da, wie wir sehen werden, in dem לפתח חטאת רובץ nicht sowohl die aus der Sünde drohende Gefahr, als vielmehr das Gegenteil ausgesprochen ist, so dürfte sich eine andere Auffassung empfehlen, die außerdem über den ganzen Vorgang ein helleres Licht verbreiten dürfte und in engem Zusammenhang zu dem Vorhergehenden steht.

Wir finden שאת in der Bedeutung einer bevorzugten Stellung, einer Würde, יתר שאת in Jakobs letztem Ausspruch über Reuben, und zwar spricht auch diese Stelle von dem Vorzuge der Erstgeburt und auch gerade in demselben Augenblicke, in welchem Reuben, der בכור, dieser Würde unwürdig erklärt wurde. Ganz ebenso hier. Kain hatte als Erstgeborner das Jahresopfer (מקץ ימים) gebracht. Darin wäre Hebel mitvertreten gewesen. Allein Hebel הביא גם הוא, Hebel sah in Kains Opfer nicht den Ausdruck seiner Gesinnung, er brachte daher auch ein Opfer und zwar ein anders gewähltes, einer

anderen Gesinnung entsprechendes. Dieses Opfer war ein stillschweigender Protest gegen Kains Würdigkeit zur Erstgeburt-Würde — und Gott, indem er zu Hebel und nicht zu Kain sich wendete, hatte eben damit Hebels Würdigkeit und Kains Unwürdigkeit bestätigt; ganz so wie später zwischen Ahrons Erwählung und den erhobenen Ansprüchen der von Korah Aufgewiegelten die Entscheidung getroffen wurde. Dies verdrießt Kain und es schlägt ihn nieder. Gott aber spricht zu ihm: Warum verdrießt es dich, und warum schlägt dies dich so hoffnungslos nieder? (Ich habe mich ja nur לפי שעה, nur momentan zu Hebel und nicht zu dir gewendet. Es heißt, wie schon bemerkt, וישע und nicht ויפן). Es liegt noch in deiner Hand. Es kommt nur darauf an, ob du die dir durch Geburt und Stand — (denn allerdings, wie bemerkt, ist der Ackerbau der vorzüglichere, der Bestimmung des Menschen an sich voller entsprechende) — zukommende bevorzugte Stellung zum Guten verwenden werdest oder nicht.

הלא אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח חטאת רובץ. Man möge sich aber für welche Auffassung des auch immer entscheiden, jedenfalls scheint das ואליך תשוקתו וגו' eine höchst beklagenswerte Mißdeutung gefunden zu haben, gegen welche man sich nicht laut genug erheben kann. Wie hat man nicht in gewissen Kreisen diese Stelle zum Stützpunkte der Theorie von einem „bösen Prinzip" gemacht, das „nach der Bibel" wie ein Raubtier auf den Menschen lauern soll, voller Gier, ihn zu bewältigen und „zum Falle zu bringen!" Und doch enthält die Stelle vor dem Forum einer besonnenen, gründlichen Erwägung das gerade Gegenteil!

Man vergleiche sämtliche Stellen, in welchen רבץ von Tieren vorkommt. Nicht eine einzige findet sich, in welcher es eine lauernde Stellung bedeutete. Ausnahmslos bezeichnen sie vielmehr gerade das friedlichste, ungestörte, und zu keiner Störung angeregte Ruhen. Ebenso ist תשוקה nicht nur nirgends der Ausdruck einer feindlichen Gier, sondern es ist vielmehr die Sehnsucht nach einem höchsten Gut, die hingebendste Sehnsucht der Liebe! „ich bin meines Geliebten und seine Sehnsucht ist nach mir," singt das hohe Lied der Lieder. Zum Glück steht ohnehin wenige Verse zuvor ganz derselbe Satz mit denselben Ausdrücken: אני לדודי ועלי תשוקתו von dem Verhältnis des Weibes zum Manne, mit welchem doch gewiß nicht ein ewiger Kriegszustand bezeichnet sein soll, daß etwa das Weib immer darauf lauere, den Mann zu bewältigen, der Mann aber, als der Stärkere, den Sieg davontrage; vielmehr ist ja damit die Sehnsucht eines liebenden Weibes gezeichnet, das eben in der sich unterordnenden Hingebung an die Bestrebungen und die Leitung des Mannes die Vollendung des eigensten Daseins findet. Und zehn Verse weiter sollten dieselben Worte in derselben Zusammenstellung das gerade Gegenteil aussprechen? Sicherlich nicht!

Wohl ist hier חטאת, die Sinnlichkeit, רובץ, männlich gezeichnet. Du darfst ihre Kraft nicht unterschätzen. Sie hat die Kraft, dich zu beherrschen, allein sie bleibt ruhig vor deiner Thüre. Sie kommt nicht von selbst zu dir herein. Wenn sie bei dir heimisch werden, ja zuletzt dein Hausherr werden sollte, so mußt du sie zuvor zu dir hereingeladen, ihr den Stuhl an deinen Tisch gestellt haben. Von selbst bleibt sie ruhig vor deiner Thür. Ja, ihr ganzes Verlangen geht dahin, daß du sie beherrschst und leitest! Gott hat der Sinnlichkeit Reiz für dich verliehen, nicht damit sie dich, sondern damit du sie beherrschest und leitest; nicht unterdrückest und ertötest, sondern תמשל, regierest, über sie waltest und sie leitest. Das ist ihr ganzes Ziel und ihre Bestimmung. Indem du sie beherrschst und leitest, erreicht sie ihre Bestimmung, darum sehnt sie sich danach. Hat ja der Mensch nicht eine einzige Anlage, die an sich gut oder bös wäre. Es kommt ja alles nur auf die sittliche Verwendung an. Und wahrlich der Reiz, den das Sinnliche für den Menschen hat, ist nicht das am wenigsten Heilvolle,

8. וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל־הֶבֶל אָחִיו וַיְהִי בִּהְיוֹתָם בַּשָּׂדֶה וַיָּקָם קַיִן אֶל־הֶבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ׃

8. Kajin ſagte dies ſeinem Bruder Hebel. Es war aber, während ſie im Felde waren, da überfiel Kajin ſeinen Bruder Hebel und erſchlug ihn.

---

ja Notwendige für ſeine hohe Beſtimmung. Wäre alles Gute ſüß und alles Schlechte bitter, unſere ganze Tugend wäre nichts als die unfreie Befolgung ſinnlicher Reize, wir wären unſerer ganzen Menſchen-Hoheit verluſtig. Und gerade auf richtige, d. h. gute Leitung und Verwendung unſerer ſinnlichſten Anlagen ſind die höchſten Zwecke unſeres hieniedigen Daſeins gegründet. Es ſoll daher in Wahrheit zwiſchen dem Menſchen und ſeiner Sinnlichkeit ein ſolches Verhältnis ſtattfinden, das demjenigen zwiſchen Mann und Weib nicht unweſentlich ähnlich iſt. Der Menſch ſoll ſich mit der Sinnlichkeit frei vermählen, um mit ihr, unter ſeiner Leitung, die höchſten Zwecke zu vollbringen. Nicht umſonſt hat das göttliche Wort über beide Verhältniſſe daſſelbe mit den gleichen Ausdrücken ausgeſprochen. Ja, es wäre nach allem dieſem möglich, daß der ganze Satz nichts anders heiße, als: Siehe, ob du ſie zum Guten oder nicht zum Guten aufnehmen werdeſt, dazu wartet die Sinnlichkeit vor deiner Thür, und ihre Sehnſucht nach dir iſt dahin gerichtet, daß du ſie beherrſcheſt. Denn in der That hat נשא ja auch die Bedeutung von „zu ſich nehmen", wie לא חמור אחד מהם נשאתי, ja, es bezeichnet ganz eigentlich auch das zu ſich ins Hausnehmen der Frau in die Ehe: וישאו להם נשים מואביות (Ruth 1, 4) und ſonſt.

Dieſe Sehnſucht der Sinnlichkeit nach Erreichung ihrer Beſtimmung durch Unterordnung unter die Herrſchaft des Menſchen drücken die Weiſen durch das ſchöne Wort aus: יורד ומסית עולה ומשטין, „die Sinnlichkeit kommt von Gott und reizt den Menſchen, und wenn der Menſch ihren Reizen erlegen, ſteigt ſie hinauf und klagt ihn deſſen vor Gott an"; denn ſie hat ihn nicht gereizt, damit er ihr erliege, ſondern damit er ſie frei überwinde und unter ſeine Herrſchaft nehme. Ganz dieſe Anſicht ſpricht aber בא יצרך להשחיקך שמחהו בדברי תורה שנא' ר' סימון in ב"ר zur Stelle aus: יצר סמוך חצור שלום ואם עשית כן מעלה אני עליך כאלו בראת את ב עולמות חצור שלום אין כתיב כאן אלא שלום שלום א"ת שאינו ברשותך כבר הכתבתי בתורה ואליך תשוקתו וגו'. „Wenn die Sinnlichkeit kommt, dich zur Sünde zu reizen, ſo erfreue du ſie mit Worten des Geſetzes; denn es heißt: mit der durch dich getragenen Sinnlichkeit wahrſt du Frieden, und dann haſt du das Verdienſt, Schöpfer beider Welten zu ſein, denn es heißt nicht einfach Frieden, ſondern zwiefach Frieden. Und glaubſt du, ſie ſei nicht in deiner Gewalt, ſo hat Gott ſchon in ſeinem Geſetze es ausgeſprochen: ihr Verlangen geht nach dir, daß du ſie beherrſcheſt."

משל Grundbedeutung: ausſprechen was etwas iſt und ſoll, Charakter und Beſtimmung ausſprechen. Daher: gebieten. Der משל weiſt jedem an, was er ſein und thun ſoll. Es iſt alſo keineswegs gleichbedeutend mit כבש, bezwingen, unterjochen, es iſt vielmehr leiten und walten. Daher auch משלי שלמה: Sprüche, die uns ſagen, was die Menſchen und Dinge ſind und ſollen. So im allgemeinen. Ganz beſonders heißt aber משל daher auch ein ſolcher Ausdruck oder Satz, der nicht in eigentlicher Bedeutung ſteht, ſich nicht auf die darin genannten Dinge ſelbſt bezieht, ſondern ſie nur zur Veranſchaulichung allgemeiner Beziehungen gebraucht, um dadurch den Charakter oder die Beſtimmung anderer Dinge zu bezeichnen, d. i. Gleichnis.

V. 8. Es wird nicht angegeben, was Kain dem Hebel geſagt habe. Sehr wahrſcheinlich das Vorangehende, das, was Gott zu ihm geſprochen hatte, um ſo mehr, da Hebel ja mit darin beteiligt war, und Gott Hebels Bevorzugung und Kains Zurück-

9. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־קַיִן אֵי הֶבֶל אָחִיךָ וַיֹּאמֶר לֹא יָדַעְתִּי הֲשֹׁמֵר אָחִי אָנֹכִי׃

9. Da sprach Gott zu Kajin: Wo ist dein Bruder Hebel? Er erwiderte: Ich weiß nicht; bin ich der Hüter meines Bruders?

10. וַיֹּאמֶר מֶה עָשִׂיתָ קוֹל דְּמֵי אָחִיךָ צֹעֲקִים אֵלַי מִן־הָאֲדָמָה׃

10. Er aber sprach: Was hast du gethan! Hörst du die Stimmen? Es sind die zerspritzten Blutstropfen deines Bruders! Sie schreien zu mir auf von dem Menschenboden.

11. וְעַתָּה אָרוּר אָתָּה מִן־הָאֲדָמָה

11. Und nun, du hast schon den Fluch!

---

setzung als etwas möglicherweise Vorübergehendes, keineswegs als für immer entschieden erklärt hatte. —

ויהי בהיותם בשדה. Es wird durchaus nicht gesagt, daß Streit zwischen ihnen gewesen. Das ויקם אל spricht vielmehr das Gegenteil aus. Es kommt noch einmal beim Saul in der Höhle vor, ולא נתנם לקום אל שאול, und dort heißt es auch ein unerwartetes Überfallen. קום אל, nicht על, heißt ja wörtlich: sich aufmachen, um erst zu dem Andern hinzugehen, setzt also voraus, daß sie nicht nebeneinander und miteinander waren. Demgemäß heißt denn auch das בהיותם בשדה nichts anders als: sie waren ruhig im Felde bei der Arbeit, der auf seinem Acker, jener bei seiner Heerde, da kam dem Kain plötzlich der schreckliche Gedanke, er ging zu Hebel hin und erschlug ihn.

V. 9. אֵי, אֵי, ein abgegrenzter, abgeschiedener Ort. Daher אֵי: die Frage nach dem Orte eines Abwesenden. — Die ganze Tiefe der verbrecherischen Gesunkenheit zur entschiedensten Warnung vor jeder Entzweiung ist in der Frage: „Wo ist dein Bruder Hebel?“ und in der Antwort ausgesprochen. Es sollte Jeder wissen, wo der Andere ist. Die Frage ist eine ganz berechtigte, auch wenn nichts vorgefallen wäre. Und nun die Antwort! Ich weiß nicht u. s. w. Kain findet die vollständigste Entschuldigung darin, daß es ja nicht seine Aufgabe sei, seinen Bruder zu schützen, er habe genug mit sich zu thun! Wenn sich in dieser Antwort die kaltblütigste Selbstsucht ausspricht, so liegt darin zugleich die ernsteste Warnung, daß jenes lieblose: „Jeder fege vor seiner Thür“ nicht fern von dem feindseligsten Haß ist, der auch den Nächsten kaltblütig dahinschlachtet, wenn er dem eigenen Vorteil im Wege steht.

V. 10. Auf קול steht ein trennender Accent. Es ist so viel als: Horch! (הרכסים) דמי אחיך — (ר׳ ליב פ״פ ז״ל מן לבקער) דמה von דם, ähnlich sein, gleichen, ist der dem organischen Leibe assimilierte Stoff; es ist der menschliche Leib im Fluß, der zirkulierend überall den entsprechenden Stoff absetzt. Wer einen Menschen ermordet, zerstreut diesen von der Persönlichkeit des lebendigen Organismus erfaßten Stoff, daher: דמים, plur.

In scharfem Gegensatz der Bedeutung stehen in diesen VV. 10, 11 u. 12 אדמה und ארץ. Die dem Menschen angetraute Erde, um auf ihr ein Gott geweihtes Leben zu leben, ist אדמה. Sie ist aber jedem Menschen אדמה nur so lange, als er die Rechte jedes andern gottebenbildlichen Menschen achtet. Dem Mörder ist sie אדמה nicht mehr. Vielmehr fordert die Erde als אדמה Gott auf, an dem Gerechtigkeit zu üben, der einen Menschen vernichtet.

V. 11. Und nun, ארור אתה, Gott braucht dich gar nicht weiter zu richten, du bist schon gerichtet, indem sich die ganze Erdwelt gegen dich erhebt. In diesem Schrei

אֲשֶׁר פָּצְתָה אֶת־פִּיהָ לָקַחַת אֶת־
דְּמֵי אָחִיךָ מִיָּדֶךָ׃

Von dem Menschenboden, der seinen Mund öffnen mußte, das zerspritzte Blut deines Bruders von deiner Hand hinzunehmen.

12. כִּי תַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה לֹא־
תֹסֵף תֵּת־כֹּחָהּ לָךְ נָע וָנָד תִּהְיֶה
בָּאָרֶץ׃

12. Wenn du den Menschenboden bearbeitest, wird er dir seine Kraft nicht mehr geben; unstät und flüchtig wirst du auf der Erde sein.

---

liegt dein Urteil. Bemerken wir, daß erst hier über einen Menschen, den Verbrecher, der Fluch ausgesprochen worden. Oben traf der Fluch die Erde zur Erziehung des Menschen. — ארר, ja verwandt mit ערר, wovon ערער, vereinsamt. Während dem ברוך alles harmonisch zuströmt, ihm sein Heil und sein Gedeihen zu fördern, steht der ארור vereinsamt, außer Zusammenhang mit allem, aus welchem des Menschen Gedeihen und Blühen kommt. מן האדמה, getrennt von ארור אתה, entweder: hinweg von dem Boden u. s. w. oder wie wir es übersetzt haben: von dem Boden u. s. w. Du hast schon den Fluch und zwar von dem Boden u. s. w. — פצה, verwandt mit פצע, פצח, ist immer ein gewaltsames Öffnen, entweder mit Widerwillen, oder durch zwingende Verhältnisse. So bei Gelübden, die in der Not gethan werden, bei Jephta, ואנכי פציתי פי, so auch: ופוצה פה ומצפצף selbst in der Angst wagte keiner den Mund zu öffnen (Jes. 10). So auch hier: die ihren Mund öffnen mußte, du hast sie gezwungen, das Blut deines Bruders von deiner Hand aufzunehmen. מידך, der Mensch kehrt allerdings zurück, allein von der Hand des Bruders erwartet die Erde den Bruder nicht.

V. 12. Indem Gott die Erde dem Menschen unterordnete, soll sie durch die Verwendung ihrer Kräfte in den Dienst der sittlichen Menschen-Zwecke gehoben werden. Das Verbrechen aber löst das Band zwischen Erde und Mensch. Gott spricht: sie wird dir ihre Kraft nicht mehr geben. Nur wenn אדם הדום שכינה ist, dann ist auch die ארמה אדם הדום. Wenn aber der Mensch das Band zwischen sich und Gott zerreißt, so zerreißt Gott das Band zwischen dem Menschen und der Erde. Der Mensch lebt dann wohl noch auf der Erdkugel, aber sie ist ihm nicht mehr הדום, nicht ארמה mehr. — נע, Gegenteil von נח: keine Ruhestätte haben, also im Verhältnis zum Boden, losgetrennt von ihm, kein Fleckchen Erde „sein" nennend. נד in Beziehung zum Menschen: von allen Menschen geschieden. נוד Grundbedeutung: Trennung des Verwandten von Verwandtem, desjenigen, was eigentlich naturgemäß zusammengehört. Daher vom Wasser, dessen Teile am innigsten verbunden sind, heißt נֶד ein geschiedener Wasserhaufe, und das, was ein Wasserquantum heraushebt und zusammenhält heißt נאד Schlauch (analog wie סיר, Topf, von סור Weichen. Getrennt sein von Andern und in sich zusammenhalten, sind im Hebräischen verwandte Begriffe. Ebenso heißt נדה und נֶדֶן die Mitgabe an die aus dem Vaterhause scheidende Tochter, und נֶדֶן die Scheide). נוד ל־: das von Andern sich ab und Einem sich zuwenden im Gemüte: das Mitgefühl, Mitleid, ähnlich wie סור מ־ und סור ל־. — Also Kain, dem Ackersmann, dessen Stolz es ist, den Boden zu bebauen und ihm mit seiner Kraft den Ertrag zu entlocken, wird der Boden nicht mehr seine Kräfte leihen, ja, er wird keinen Fleck auf Erden als Ruhestätte sein nennen können, und, während sonst auch der bodenlose Fremdling, גר, in der Bruderliebe anderer Menschen den Boden der Existenz gewinnt, wird Kain auch dieser versagt, er wird נע und נד sein, stättelos und gemieden, von der Erde und den Menschen verlassen.

13. וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל־יְהוָה גָּדוֹל עֲוֹנִי מִנְּשׂוֹא׃

13. Da sprach Kajin zu Gott: Zu groß ist meine Sünde, als daß ich sie ertragen könnte!

14. הֵן גֵּרַשְׁתָּ אֹתִי הַיּוֹם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה וּמִפָּנֶיךָ אֶסָּתֵר וְהָיִיתִי נָע וָנָד בָּאָרֶץ וְהָיָה כָּל־מֹצְאִי יַהַרְגֵנִי׃

14. Siehe, du hast mich heute von der Fläche des Menschenbodens vertrieben, und auch vor deinem Angesichte soll ich verborgen sein, soll unstät und flüchtig auf der Erde sein, und es wird ja jeder, der mich trifft, mich erschlagen!

V. 13. גדול עוני מנשוא. Es kann dies nicht heißen: meine Sünde ist zu groß, als daß du sie verzeihen könntest; denn Kain motiviert diesen Satz durch: הן גרשת u. s. w., worin doch durchaus nicht von dem Verbrechen, sondern lediglich von der Strafe die Rede ist. Man hat daher עון als Strafe genommen. Allein diese Bedeutung ist noch keineswegs eine sichere. Jedenfalls heißt עון in der Regel Sünde und nicht Strafe. Nehmen wir es einmal als Sünde und hieße es dann: „Meine Sünde ist größer als daß ich sie ertragen könnte, siehe du hast mich heute vertrieben u. s. w.", so dürfte dies einen tiefen Einblick in das dunkle Gemüt eines Verbrechers und ebenso in die göttliche Gerechtigkeit gewähren. „Meine Sünde ist größer, als daß ich sie ertragen könnte"; du hast mir gezeigt, wie groß sie ist; denn „du hast mich heute vertrieben, hast das Band gelöst, das mir die Erde als Menschenboden angetraut hatte, und auch von deinem Angesichte soll ich nicht geschützt und überwacht sein, und so, vom Boden, von Gott und Menschen verlassen, muß ich fürchten, daß jedes Geschöpf, das mich trifft, mich töte!" Denken wir uns den קין, gezeugt in der Gesinnung קניתי, gestempelt durch den Charakter קין, zum Verbrechen geführt durch קנאה, die aufgestachelte Selbstsucht; diesem Kain kommt das Bewußtsein, daß er dies alles verloren, alles dies durch sein Verbrechen eingebüßt! Er kommt zum Bewußtsein der Schuld nicht durch den Gedanken dessen, was er seinem Bruder gethan, sondern dessen, was er sich gethan! Er war noch derselbe Kain, hätte noch jetzt gesprochen: השמר אחי אנכי! Meine Sünde ist zu groß, spricht Kain; hätte ich nur meinen Bruder gemordet, wäre sie erträglich; ich habe aber nicht gewußt, daß ich damit mich selber gemordet, mich selber damit zum ארור, zum נע ונד gemacht, und jeden Anspruch an die Welt und die Menschen eingebüßt!

Ganz dieselbe Folge läßt die הורה für die fahrlässige Tötung eines Menschen eintreten. Er wird נע im גלות, wenn auch nicht נד. Auch das כל מוצאי יהרגני tritt in der steten Furcht vor dem גואל הדם ein. Auch in עגלה ערופה dürften Beziehungen hervortreten. Wenn ein Mord von unbekannter Hand geschehen, und der Mörder hat den Leichnam, gleichsam zur Verhöhnung des Gerichtes, unverscharrt aufs Freie hingeworfen, so muß das Gericht sich reinigen, daß sie nicht durch Sedom-gleiche Behandlungsweise fremder Wanderer Anteil an dem Morde haben, zuvor aber durch Tötung einer עגלה אשר לא עבד בה ולא משכה בעול in einem steinigen harten Grunde אשר לא יעבד ולא יזרע aussprechen: im jüdischen Kreise wird die ungezügelte rohe Kraft, die sich nicht unter das Joch des Gesetzes beugt, nicht geduldet, und der Boden unter ihr wird hart und steinern: לא תוסף הת כחה לך!

Es erkannte also Kain nicht das Verbrechen, das er an seinem Bruder, sondern das er an sich geübt, deshalb nennt er es auch עון, das Verkehrte, Krumme. Das am nächsten zum Ziele und zum Heile Führende ist das ישר. Jedes עון ist nicht blos Abweichen von unserer Pflicht, sondern auch von unserem Heile. So hat Gott es geordnet.

15. וַיֹּאמֶר לוֹ יְהוָה לָכֵן כָּל־הֹרֵג קַיִן שִׁבְעָתַיִם יֻקָּם וַיָּשֶׂם יְהוָה לְקַיִן אוֹת לְבִלְתִּי הַכּוֹת־אֹתוֹ כָּל־מֹצְאוֹ׃
16. וַיֵּצֵא קַיִן מִלִּפְנֵי יְהוָה וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ־נוֹד קִדְמַת־עֵדֶן׃

15. Da sprach über ihn Gott: Darum, wer Kajin töten wollte! Es wird ja so siebenfach Rache an ihm genommen! So machte Gott dem Kajin ein Wahrzeichen, daß keiner, der ihn treffe, ihn erschlage.
16. Da ging Kajin fort aus dem Angesichte Gottes, und ließ sich im Lande Nod nieder, ostwärts von Eden.

V. 15. ויאמר לו ד', nicht אליו, sondern לו, in Bezug auf ihn, antwortete ihm nicht, sprach in betreff seiner: לכן כל הרג קין! שבעתים יוקם! — נקם — zusammenhängend mit קום — ist die Aufrichtung des zu Boden liegenden, mit Füßen getretenen Rechts, resp. auch der Persönlichkeit. Nicht der Erschlagene, der nicht wieder lebendig wird, sondern das verletzte Recht ist zu sühnen, wiederherzustellen. Wer sich eines solchen verletzten Rechtes annimmt, ist נוקם. Das göttliche Wort spricht: לא תקום, du sollst des in dir gekränkten Rechtes nicht, wohl aber des in jedem andern gekränkten dich annehmen. — Also לכן, darum, weil der Zustand, in den sich Kain selbst versetzt, so unerträglich ist, darum „höre es jeder, der den Kain, um Hebels Blut zu rächen, töten wollte!" Lebend wird Kain siebenfach schwerer gestraft, siebenfach stärker das Verbrechen gebüßt, Hebel siebenmal stärker gerächt, als durch einen augenblicklichen Tod. Subjekt zu יוקם wäre dann Hebel, oder, da dieser nicht genannt ist, es, der Mord: darum wird es so siebenfach gesühnt! Wir finden allerdings einmal עד יקום גוי אויבי (Josua 10, 13), wo das Objekt von נקם nicht, wie gewöhnlich, der Mißhandelte, sondern der Verbrecher ist. Und könnte so auch hier Kain das Subjekt von יוקם sein.

וישם ד' לקין אות. Die Weisen sprechen sich verschiedentlich darüber aus, worin dieses Zeichen bestanden, je nachdem Kain als reuig Büßender, oder als dessen Gegenteil gefaßt wird. Eine andere Auffassung im Midrasch, רב, erklärt es aber עשאו אות לרצחנים oder חנן: ר' עשאו אות לבעלי תשובה, Gott habe den Kain selbst zum Warn- oder Wahrzeichen für Mörder oder Büßende gemacht. Wir finden einmal שום in dieser Weise mit ל konstruiert: לכלכם ישים שרי אלפים (1. Sam. 22, 7). Demgemäß könnte es auch hier soviel wie וישם קין לאות, Gott machte den Kain zum Wahrzeichen, bedeuten. Aber auch ohne diese Anomalie dürfte es in gleicher Bedeutung gefaßt werden. „Darum" — weil Kains Zustand ein so drückender ist — „höre es jeder, der ihn töten wollte: siebenfach wird also an ihm Rache genommen. Somit verhängte Gott über Kain einen augenfällig warnenden Zustand (אות), so daß keiner, der ihn trifft, ihn erschlage"; denn jeder erkennt in diesem Zustande ein warnenderes Wahrzeichen für Verbrecher, als in seinem Tode.

V. 16. מלפני ד', nach der Auffassung der Weisen, nicht räumlich, sondern aus dem ganzen Verhältnis zu Gott: warf Gottes Worte hinter den Rücken und wollte versuchen, von Erde und Menschen gebannt, ein selbständiges Leben zu gründen. Obgleich aus dem Paradiese verwiesen, standen die Menschen doch noch לפני ד'. Kain jedoch, durch sein Verbrechen und sein Verhalten nach demselben, trat hinaus aus diesem Verhältnis.

Wir sahen die Gottesherrlichkeit dem Menschen im Westen entschwinden. Wir sehen hier eine Entfernung nach Osten קדמת ערן, also eine immer größere Entfernung von Gott, und damit den Versuch eingeleitet, auf die eigene Menschenkraft, ohne Gott, ein selbständiges Leben zu begründen.

17. וַיֵּדַע קַיִן אֶת־אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת־חֲנוֹךְ וַיְהִי בֹּנֶה עִיר וַיִּקְרָא שֵׁם הָעִיר כְּשֵׁם בְּנוֹ חֲנוֹךְ׃
18. וַיִּוָּלֶד לַחֲנוֹךְ אֶת־עִירָד וְעִירָד יָלַד אֶת־מְחוּיָאֵל וּמְחוּיָאֵל יָלַד אֶת־מְתוּשָׁאֵל וּמְתוּשָׁאֵל יָלַד אֶת־לָמֶךְ׃

17. Da erkannte Kajin seine Frau, sie empfing und gebar Chanoch. Er ward ein Stadterbauer und nannte den Namen der Stadt nach dem Namen seines Sohnes Chanoch.

18. Dem Chanoch wurde Irad geboren, Irad erzeugte Mechujael, Mechijael Methuschael, Methuschael erzeugte Lemech.

V. 17. Es heißt nicht ויבן עיר, er erbaute eine Stadt, sondern: er ward ein Stadterbauer. Mit ihm beginnt eine neue Bestrebung: die Stadt. — Kain war losgelöst vom Boden, der Acker trug ihn nicht mehr, losgelöst von Gott und seinen Nebenmenschen, was blieb ihm? Er selbst bleibt sich, der Fonds von geistigen Kräften und Fähigkeiten, den der Mensch in seiner Persönlichkeit trägt, und daraus ging ganz natürlich das Städtebauen hervor. Die Stadt, im Gegensatz zum Lande, ist durch völliges Loslösen vom Acker, vom Landbau bedingt. Sie ist ein Komplex von Menschen, die nur aus Menschenkräften ihre Existenz schaffen. Die von dem Lande produzierten Stoffe werden in der Stadt zu Menschenzwecken umgewandelt und erhalten aus der Hand der Kunst und Industrie den Stempel der Menschenintelligenz. Des Städters Acker sind seine Kräfte, sein Geist und seine Fähigkeiten. Daher werden diese entwickelt, wie dies sogleich weiter erzählt wird. Auf dem Lande wird der Acker, in der Stadt der Mensch „kultiviert". In der Stadt werden alle im Menschen schlummernden Kräfte geweckt, der Mensch wird wach; vielleicht heißt darum die Stadt עיר von ער, wachwerden, und ist es eine buchstäbliche Wahrheit, ויציצו מעיר כעשב הארץ, die Menschenblüte entfaltet sich in der Stadt, wie die Blüte der Pflanzen auf dem Felde (Ps. 72, 16). Dieser Gegensatz von Stadt zu Land tritt auch in späteren Gesetzen hervor. Der Stamm Levi, der keinen Anteil am Boden haben sollte, bekam Städte; der Mörder, der vom heiligen Boden verscheucht werden sollte, wie Kain von dem Gesamtboden, wurde in Städte verwiesen. Ebenso werden בתי ערי חומה als vom Boden abgelöst betrachtet und wandern bleibend von Hand zu Hand wie mobiles Gut. Es ist somit tief charakteristisch, daß das erste Städteleben mit Kain, dem vom Boden Gelösten und auf sich Verwiesenen, beginnt. Sein erster Sohn gab ihm das Bedürfnis, eine Zukunft zu gründen, und es gab für ihn kein anderes Mittel, als der Anfang einer Städtegründung.

VV. 18—22. Eine ganze Reihe von Geschlechtern sehen wir hier gezeichnet. Während die ersten die veranlassenden Keime zur Städtegründung gaben, sehen wir in den spätern hier angeführten Geschlechtern das Städtewesen in seinen Hauptrichtungen hervortreten. Deutlich ist in Jubal- und Thubal-Kain Kunst und Industrie bezeichnet. — ר' יהושע בן לוי äußert in ב"ר, daß alle diese Namen die immer fortgesetzte Empörung des Geschlechtes gegen Gott bezeichnen. Nach diesem Vorgang dürfen wir einen Versuch wagen, der allerdings vielleicht leerer Traum sein kann. Allein die Thatsache, daß in der später aufgeführten Geschlechtsreihe der Sethiten fast übereinstimmend gleiche Namen, nur teilweise modifiziert, vorkommen, scheint es nicht fern zu legen, daß diese Namen bedeutsam seien. Sind doch auch Chawa, Kain, so wie später Enosch, Noach zweifellos bedeutungsvoll. Dieser Versuch dürfte aber um so weniger zurückzuweisen sein, da uns von diesen Geschlechtern fast nichts als der Name übermittelt ist.

19. וַיִּקַּח־לוֹ לֶמֶךְ שְׁתֵּי נָשִׁים שֵׁם הָאַחַת עָדָה וְשֵׁם הַשֵּׁנִית צִלָּה:
20. וַתֵּלֶד עָדָה אֶת־יָבָל הוּא הָיָה אֲבִי יֹשֵׁב אֹהֶל וּמִקְנֶה:
21. וְשֵׁם אָחִיו יוּבָל הוּא הָיָה אֲבִי כָּל־תֹּפֵשׂ כִּנּוֹר וְעוּגָב:

19. Lemech nahm sich zwei Frauen; die eine hieß Ada, die andere Zilla.
20. Ada gebar Jabal; dieser war der erste der seßhaften Viehzucht.
21. Seines Bruders Name war Jubal; dieser war der erste aller Harfen- und Flötenspieler.

חנוך. Kain war also auf den Fonds von Kräften, die Gott einem jeden Menschen mitgegeben, angewiesen. Dieser Fonds war da, allein er mußte erst entwickelt werden. Er nannte seinen Sohn חנוך: Rüsten, Üben.

עירד. Die Erziehung zur Kultur findet Widerstand an dem Ungebundenheit liebenden jüngeren Geschlecht. Auf חנוך folgt ein עירד-Geschlecht, das dem ערוד, dem Waldtier gleich, der Kultur sich ungefügig zeigt. Möglich, daß in dem ausnahmsweise hier stehenden וַיִּוָּלֶד, „es ward ihm der Irad geboren", das aus der Art schlagende Geschlecht angedeutet ist, es ward עירד wider חנוך's Willen.

מחויאל = מחיאל. Irad erzeugte Mechujael, מחוי אל: in welchem das Göttliche verlöscht war, מחי אל: der das Göttliche verlöschte. Als das der Kultur sich entwindende Geschlecht jung war, war es מחויאל, passiv, in ihm war das Göttliche verlöscht, später im Alter, מחייאל, aktiv, strebte es in andern das Göttliche zu zerstören. Ihm folgt מתושאל: (מתו rad. von מתים) Volksmasse suchend.

למך. Als die Volksmasse dastand, folgte: למך, dessen Etymologie durchaus dunkel ist. Er hatte aber drei Söhne:

יָבָל, יובל und תובל קין, deren Namen, alle drei von einer Radix: יבל gebildet sind. Was die beiden letzteren Söhne für die städtische Entwickelung geleistet, ist klar. Aller Industrie liegt Thubal-Kain's Erfindung der metallschneidenden Instrumente zu Grunde. Die Gemüter veredelnde Kunst begrüßt in Jubal ihren Vater. Zweifelhafter ist das von Jabal ausgesprochene יושב אהל ומקנה. Man denkt nach רשי hier gewöhnlich an das Nomadenleben. יושב אהל finden wir jedoch bei Jakob gerade im Gegensatz zu dem im Freien lebenden איש שדה, מקנה kommt auch in seiner ursprünglichen Bedeutung als Kauf, Erwerb vor. Es wäre daher möglich, wenn man מקנה als Kauf, Erwerb, faßt, daß in Jabal der erste Kaufmann dastände. Aber auch ohnehin, steht wohl איש מקנה als die seßhafte, mit der städtischen Kultur sehr wohl in Einklang stehende, den Besitz repräsentierende, industrielle Viehzucht, dem רועה צאן, dem mehr nomadisierenden Schafhirten gegenüber. So sagt Joseph, die Egypter verachten jeden רועה צאן, und doch hat Pharao selbst Herden, und alle Egypter hatten מקנה הצאן ומקנה הבקר, die sie Joseph in den Hungerjahren für Brot brachten. Also nicht die Schafzucht als solche, sondern die Nomadenvölker waren Gegenstand des Abscheues. Es war ganz der egyptischen Politik angemessen, dem Volke Abscheu gegen jeden bodenlosen Menschen einzuflößen. Ebenso will Joseph, 1. B. M. 46, 32 höchst bezeichnend dem Pharao über seine Brüder sagen: והאנשים רעי צאן כי אנשי מקנה היו וצאנם ובקרם וכל אשר להם הביאו, sie sind jetzt bodenlose Schafhirten, denn bisher waren sie seßhafte Herdenbesitzer; und ebenso sollten sie Pharao sagen, daß sie und ihre Voreltern bis jetzt אנשי מקנה waren, jetzt freilich ist ihr Besitz mobil, sind sie רעי צאן, weil sie mit ihren Herden ausgewandert. Jedenfalls bezeichnend, daß der Viehstand מקנה genannt wird, und haben wir somit in Jabal den ersten Mann des Erwerbes zu begrüßen. Alle drei

22. וְצִלָּה גַם־הִוא יָלְדָה אֶת־תּוּבַל קַיִן לֹטֵשׁ כָּל־חֹרֵשׁ נְחֹשֶׁת וּבַרְזֶל וַאֲחוֹת תּוּבַל־קַיִן נַעֲמָה׃

22. Auch Zilla gebar Thubal-Kajin, der schärfte alles, was Kupfer und Eisen schneidet. Thubal-Kajins Schwester aber war Naama.

Namen sind von der Rad. יבל gebildet. יבל heißt: bringen, heimbringen, einbringen, daher יְבוּל: der Ertrag.

a. יָבָל ist aktive Personalform, also: derjenige, der etwas einbringt, Werte schafft.

b. יְבָל passiv, also das Gegenteil, der hinsichtlich des יבול abhängig ist; er produziert nichts, ihm wird gebracht.

c. תּוּבָל, die mit ת gebildeten Substantive bezeichnen in der Regel nicht die Person, sondern den abstrakten Begriff einer Thätigkeit oder eines Zustandes, hier also: die Produktion, das Produzieren an sich.

In unserer Stelle dürften damit alle Bestrebungen der Menschen gezeichnet sein:

a. יָבָל: Der wertschaffende, wertbringende Stand der Gewerbs- und Kaufleute, die verdienende Klasse. Es sind das die notwendigsten, die Grundlage bildenden.

Sobald sich aber die Kultur über das unmittelbar natürliche Bedürfniß erhebt, wird sich ein Bestreben entwickeln, das nichts einbringt, das die Besitzwerte, das מקנה des Menschen nicht vermehrt, das hier als

b) יְבָל mit der Zither und der Flöte, der Musik eingeführt wird, also die Kunst. Sie ist in der von Gott abgelösten kainitischen Welt ebenso notwendig wie das Gewerbe. Sie sucht derselben die mit Gott aus dem Innern entflohene Harmonie durch äußere Anregung wieder zu bringen. Insbesondere die Musik, die nicht Gestalten und nicht Begriffe, sondern nur Stimmungen und Gefühle ausdrückt, wirkt eben dadurch veredelnd auf das Gemüt, indem sie ihm seine Gefühle entgegenträgt und weckt, und steht wie alle Kunst des Schönen, als Vorstufe, in dem Dienst der Wiedererziehung des Menschen zum Guten und Wahren. Schon indem sie keine wirklichen Werte schafft, יבל, somit hinsichtlich der Existenz auf die Mitteilung der אנשי מקנה angewiesen ist, vertritt die Kunst in der kainitischen Welt die Wahrheit, daß der Mensch noch höhere Bedürfnisse hat als materiellen Wertbesitz.

Die Bedingung aber zu allem diesem, zu a. und zu b., zum Gewerbe und zur Kunst ist

c. תּוּבָל. Er schafft nichts, was man unmittelbar genießen und gebrauchen kann; er schafft die Mittel zu jeglichem Fortschritt in Gewerbe und Kunst, er schafft das Schaffen, er schafft die Werkzeuge für Industrie und Kunst. Er ist der eigentliche Thubal-Kain, die eigentliche Produktion Kains, der Stolz des kainitischen Geschlechtes. Gott hatte dem Kain die Erde genommen. Sie giebt ihm kein יבול mehr. Er bedarf ihrer aber nun nicht mehr. Sein Geist ist sein Acker. Und indem dieser die mechanische Kunst produzierte, diesen mächtigen Hebel der Industrie, gewinnt der bodenlose Kain den Acker wieder und es bringt nun das Land den Reichtum seiner Äcker der Stadt, um dagegen des Segens ihrer Industrie teilhaftig zu werden.

Thubal-Kains Schwester war aber נעמה: נעים: zunächst das sinnlich Schöne, die Sinne Ansprechende. Der erste Zweck der Industrie ist die Nützlichkeit. Fortschritt ist's aber, wenn mit den Zwecken des Nützlichen die Zwecke des Schönen, mit der Industrie der „Geschmack" sich verbindet, diese Verbindung selber ist ein Schritt zur Zurückerziehung des Menschen zum Höheren. Ob für diese Zwecke der sinnlichen Anmuth Naama, wie ihr Name sagt, dem Bruder hülfreich zur Seite gestanden? Vielleicht.

23. וַיֹּאמֶר לֶמֶךְ לְנָשָׁיו עָדָה וְצִלָּה
שְׁמַעַן קוֹלִי נְשֵׁי לֶמֶךְ הַאֲזֵנָּה
אִמְרָתִי כִּי אַיִשׁ הָרַגְתִּי לְפִצְעִי וְיֶלֶד
לְחַבֻּרָתִי:
24. כִּי שִׁבְעָתַיִם יֻקַּם־קָיִן וְלֶמֶךְ
שִׁבְעִים וְשִׁבְעָה:
25. וַיֵּדַע אָדָם עוֹד אֶת־אִשְׁתּוֹ
וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ שֵׁת כִּי

23. Da sprach Lemech zu seinen Frauen: Ada und Zilla, höret meine Stimme, Frauen Lemechs, vernehmet meine Rede; denn einen Mann habe ich getötet zu meiner Wunde und ein Kind zu meiner Beule.

24. Wenn auf Kajin die Rache siebenfach ruht, so auf Lemech sieben und siebenzigfach!

25. Adam aber erkannte wieder seine Frau, sie gebar einen Sohn und nannte ihn Scheth; denn Gott hat mir einen

---

V. 23. Die verschiedenen Auffassungen dieses Verses sind bekannt. Sie lassen alle mehr oder minder Schwierigkeiten ungelöst. Wir haben bereits an die Parallele der kainitischen Geschlechtsreihe mit derjenigen der sethitischen Geschlechter erinnert. Auch dort erscheint am Ende derselben ein „Lemech" und spricht einen bedeutsamen Satz über die Zukunft des Geschlechtes: "„זה ינחמנו וגו" aus. Hier spricht schon die gehobene Form der Rede dafür, daß wir hier ein שיר, einen von höherem Geist diktirten Ausspruch vor uns haben. Erwägen wir diese Form, nehmen wir die Sprachformen in ihrer ungezwungensten Bedeutung, erinnern wir uns, daß schon ein Midrasch — allerdings auf ein konkretes Ereignis beziehend — in dem getöteten Manne den Ahn und in dem getöteten Kinde den eigenen Sohn erblickte, und fassen wir das Ganze im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden auf: so dürften wir hier das letzte Vermächtnis eines kainitischen Sehers vor uns haben. Lemech hatte drei Söhne und mit ihnen die menschliche Kultur begründet. Welches stolze Selbstgefühl hätte die Brust dieses Mannes erfüllen, wie hätte er jubeln müssen!! Allein das Ergebnis seiner Lebenserfahrungen hat seinen Geist mit dem bitteren Gegenteil erfüllt. Er spricht: Hört auf mich, Ada und Zilla, auch wenn ihr nicht Lemechs Frauen wäret; denn was ich zu sagen habe, betrifft alle Menschen. Aber als Frauen Lemech's, als Mütter dieser Söhne, höret mir doppelt zu, geht euch meine Rede doppelt an. Ihr meint, mit dem, was wir gethan, hätten wir Kain aufgerichtet, uns eine glückliche Gegenwart und unseren Kindern eine noch glücklichere Zukunft bereitet? „Nicht gesühnt, getötet habe ich den Ahn, gemordet die Jugend und mir selbst mit allem die tiefste Wunde geschlagen!" Alle Bestrebungen der Kultur, im Dienste Gottes stehend, sind heilig und beglückend. Sie bauen fort auf dem ererbten Gottesschatz der Ahnen, überliefern ihn bereichert ihren Kindern, leben selbst ein beglücktes Leben der Gegenwart. Allein aus „Mechujael und Mechijael", aus einem Geschlechte hervorgehend, in welchem das Göttliche erloschen, und das nur bestrebt ist, es immer mehr in dem werdenden Geschlechte zu verlöschen, nur im Dienste der Selbstsucht stehend, nichts als היבל קין, nichts als Produkt des mit aller Kraft gegen Gott ankämpfenden Menschen, tötet ein solches Geschlecht die Ahnen, tötet das heranwachsende Geschlecht und schafft sich selbst nur tiefe Wunden und Leiden. Es opfert Vergangenheit und Zukunft und gewinnt die Gegenwart nicht.

V. 25. Chawa, die bei der Geburt ihres ersten Sohnes zunächst an sich, an ihren Anteil an dem Kinde dachte, hatte inzwischen tiefe Erfahrungen gemacht. Sie sprach nicht mehr קניתי, sondern שת לי אלהים, und erblickte darin nicht einen איש, sondern

שֵׁת־לִי אֱלֹהִים זֶרַע אַחֵר תַּחַת הֶבֶל כִּי הֲרָגוֹ קָיִן׃

26. וּלְשֵׁת גַּם־הוּא יֻלַּד־בֵּן וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ אֱנוֹשׁ אָז הוּחַל לִקְרֹא בְּשֵׁם יְהוָה׃ ס

anderen Samen gesetzt an Hebels Statt; denn ihn hatte Kajin erschlagen.

26. Und dem Scheth ward auch ein Sohn geboren; er nannte ihn Enosch. Damals fing man an im Namen Gottes zu verkünden.

זרע, Saat, Boden einer neuen Zukunft; denn indem Kain den Hebel erschlug, hatte er nicht nur Hebel, sondern sich selber und seinem Geschlechte die Zukunft vernichtet, wie dies im vorangehenden Vers sein Urenkel prophetisch ausgesprochen. Im Scheth, שֵׁת, Grund, Stütze, (כי השתות יהרסון) erhielt die Hoffnung der Menschheit einen neuen Boden.

V. 26. Die Entwickelung geht aber nicht aufsteigend vorwärts; sie geht auch abwärts. Dem Scheth ward auch ein Sohn geboren, er nannte ihn Enosch, אנוש. אנש bezeichnet eine getrübte Menschheitstufe im Gegensatz zum reinen Menschen: אדם. Es ist mit dem rabbinischen אנס und dem hebräischen ענש verwandt; ersteres bezeichnet eine zwingende einem Andern angethane Gewalt; letzteres, ענש, später allgemein Strafe, heißt ursprünglich zunächst: Geldstrafe. Als Verbum kommt אנש nur passiv vor, und bedeutet dann ein hoffnungsloses Stadium eines Leidens, einer Krankheit, den Zustand völliger Entkräftung. Indem es aber eigentümlicher Weise nicht als Attribut des Kranken, sondern der Krankheit, des Schmerzes, der Wunde vorkommt, אנוש חצי (Job 34), כאב אנוש (Jos. 17), אנושה מכתיה (Micha 1), so scheint es, passiv, nicht die Wirkung der Krankheit, sondern die Ursache zu bezeichnen. Die Krankheit, der Schmerz, die Wunde, ist dann kein örtliches Leiden, sondern ist Folge der Erkrankung des ganzen Organismus. אנש im Kal würde also heißen: Gewalt üben, krank machen, Kräfte entziehen und heißt auch ענש wohl daher zunächst Geldstrafe, weil im Gelde nicht ein wirkliches, gegenwärtiges Gut, sondern nur eine Wertkraft, ein Mittel für die Zukunft genommen wird. אֱנֹשׁ ist nun, wie שָׁאַר, שְׁאֹל, סָגַר keine passive, sondern eine aktive Form und bezeichnet den Menschen, der sich nicht mehr als אדם, als im Dienste Gottes stehenden Statthalter begreift und als solcher die Welt einer gesunden Heilesentwickelung entgegengeführt, sondern seine ihm von Gott eingeräumte Stellung nur zu selbstherrlicher, gewaltthätiger, die Welt siech und krank machender Willkür misbraucht. אדם ist das Heil der Welt, אנוש ihre Krankheit. (Vergl. Jeschurun VIII. 531 u. 532). Woher aber diese Gesunkenheit in dem sethitischen Geschlechte kam, lehrt uns die folgende Vershälfte:

אז הוחל לקרא בשם ד׳. Die Etymologie von חלל siehe Jeschurun VIII. 169, 170. Die Möglichkeit, daß הוחל ebensowohl: es wurde entweiht, als: es wurde angefangen, heißen kann, hat die verschiedensten Auffassungen dieses Satzes veranlaßt. Es kann entweder heißen: damals fing man an, den Namen Gottes anzurufen, oder zu verkünden; oder: damals wurde die Anrufung oder Verkündigung des göttlichen Namens entweiht. Man hat die erste Auffassung aufgegeben, weil man darin ja nur ein Verdienstliches und keineswegs eine Entartung der Zeit zu erkennen vermochte. Allein der letzteren steht einmal die Konstruktion —ל entgegen, und dann würde es auch eine bereits zu tiefe Stufe der Entartung bezeichnen. Raschis Erklärung, man habe damals angefangen, Menschen und andere Dinge götzentümlich mit dem Namen ד׳ zu benennen, dürfte entgegenstehen, daß, wo der Name ד׳ vorkommt, das Götzentum aufhört. Nirgends wurde vom Götzentum Dingen der Name ד׳ beigelegt. Vielmehr bleibt nichts übrig, als die einfache, ungezwungene Auffassung: damals fing man an den Namen Gottes zu verkünden. Es ist aber die Erklärung, die ich einmal von meinem unvergeßlichen Lehrer,

dem seligen Bernays, gehört, gewiß die richtige. קרא בשם ד', was in Abrahams Zeit ein Verdienst war und den Wiederanfang einer zurückkehrenden besseren Zeit bezeichnete, nachdem der Name Gottes völlig vergessen war, das war in Enoschs Zeit das Zeichen des beginnenden Abfalls. Es ward in seiner Zeit zuerst Bedürfnis, den Namen Gottes zu verkünden. Bis dahin war es — wie es einst einmal wieder sein wird ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את ד' כי כלם ידעו אותי מקטנם ועד גדולם (Jirmij. 31, 34), es wird Einer den Andern nicht mehr lehren: erkennet Gott, denn alle werden sie mich kennen, von klein bis groß — überflüssig.

Damals fing man an den Namen ד' zu verkünden. Der Mensch war אנוש, war die Ursache des Siechtums der Welt geworden, weil der Name ד', und damit die besondere Beziehung Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott (siehe oben) anfing in Vergessenheit und Nichtbeachtung zu gerathen. Das kainitische Geschlecht ging zu Grunde, weil in ihnen — מחויאל מחייאל — das Göttliche überhaupt immer mehr verlöscht wurde; das sethitische entartete, weil es die göttliche Bestimmung des Menschen, deren Bewußtsein der Name ד' wach hält, mit diesem Namen aus den Augen verlor, und dadurch von אדם zu אנוש hinabsank. Der Name אלהי', das Bewußtsein, daß es einen Gott, eine hohe Allmacht gebe, welcher die Welt ihren Ursprung und ihre Ordnung verdankt, ist nie ganz aus den Gemütern der Völker geschwunden, und wäre es auch nur, wie die Weisen es bezeichnen, als אלהא דאלהא. Allein dieses Bewußtsein macht noch den Menschen nicht zum Menschen, und den Juden nicht zum Juden. Wir könnten das volle Bewußtsein haben, daß alles, was uns umgiebt, von einem Schöpfer in ewiger Ordnung geschaffen sei, und glauben, daß von denselben Gesetzen auch das Geschick des Menschen abhänge, wir brauchten eben nur alle diese Gesetze zu erforschen, und damit wäre unser Glück gesichert. Allein, nicht die Welt im eigenen Interesse auszubeuten, sondern ihre Kräfte sich unterthänig zu machen, um mit ihnen den göttlichen Willen auf Erden zu erfüllen, diese Unterordnung nicht der Welt, sondern des Menschenherzens, des Menschenwillens und der Menschengesellschaft unter Gott, und mit dieser Unterordnung die innige, den Menschen von allen andern Gewalten frei machende Verbindung mit Gott, das ist's, was der Name ד' die Juden und die Menschheit lehrt, die besondere Gegenwart Gottes im Menschen- und Völkerleben; weshalb es nichts Zufälliges, sondern tief innerlich begründet ist, daß wir den Namen ד' als אדנ' aussprechen. Die Anerkennung Gottes als unseres Herrn, die Hingebung als עבד ד', dieser höchste den Menschen adelnde Beruf, ist das unmittelbarste Korrelat des Namens ד'. Wir erkennen Gott als ד' an, indem wir ihn „unsern Herrn" nennen. ה' findet man nicht in der Natur, sondern in der Entwickelung der Menschengeschichte. Er, der Name, giebt somit dem Menschen das Gefühl seiner Würde, das Bewußtsein seiner Kleinheit und Größe, das Bewußtsein, in seiner Gott gegenüber zu nichts verschwindenden Größe, doch von ihm an die Spitze der Schöpfung berufen, הדום רגליו zu sein; er schützt den Menschen vor Überhebung und zugleich vor Vertierung, Entartung und Verkümmerung. Sobald mit der Vergessenheit oder Nichtbeachtung dieses Namens der Adam zum Enosch hinabsank, sank auch physisch seine Welt mit ihm nach der Lehre der Weisen. Die Erde büßte immer mehr an Fruchtbarkeit ein; der Menschenleib, der ursprünglich unverweslich sein und nach dem Tode als abgestreifte Hülle der Rückkehr des Menschengeistes harren sollte, verweste; das Tierische trat in der Gesichtsbildung des Menschen hervor; und sie verfielen der Macht physisch schädlicher Einflüsse. Der Name Gottes macht frei, der Name Gottes macht lebendig, der Name Gottes hebt den Menschen schützend über alles empor. Wie er dem Menschen entschwindet, verfällt seine physische Natur immer mehr und mehr den physischen Gesetzen der physischen Welt. — Es kam also in Enoschs Zeit der Name ד' in Vergessenheit und Nichtachtung, und es ward zuerst Bedürfnis לקרא בשם ד'.

ה שׁשׁ. 1. זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם בְּיוֹם
בְּרֹא אֱלֹהִים אָדָם בִּדְמוּת אֱלֹהִים
עָשָׂה אֹתוֹ׃

Kap. 5. V. 1. Dieses Buch sind Entwickelungen Adams. An dem Tage, an welchem Gott Adam schuf, bildete er ihn in Ähnlichkeit Gottes.

קרא בשם ד', wörtlich: rufen im Namen Gottes, d. h. Menschen im Namen Gottes aufrufen, herbeirufen, sie im Namen Gottes auffordern. Es ist somit mehr als bloße „Predigt", „Gottverkündigung", es bezweckt nicht blos Lehre, Erkenntnis Gottes, sondern Anerkenntnis, d. i. die Hingebung und Unterwerfung unter den göttlichen Willen: die Aufforderung, zu Gott zu kommen und ihm zu huldigen. Es schließt somit wesentlich ein Klarmachen der Beziehungen des Menschen zu Gott und der Ansprüche Gottes an den Menschen in sich. In diesem Sinne hier und bei Abraham und sonst. Auch wo es als ein Gott-Anrufen vorkommt, wie וקרא בשם ה' אלקיו (Kön. II. 5, 11) und sonst, dürfte es auch ein Rufen, Aufrufen, Herbeirufen, d. i. der Hülfe, des Erfolges, im Namen Gottes bedeuten.

Mit diesem Bedürfnis לקרא בשם ד' ist die Geschichte des jüdischen Volkes eingeleitet. Denn mit ihm beginnt die Notwendigkeit einer Veranstaltung, durch Menschen in Mitte der Menschheit das Bewußtsein von dem wahren Menschenberufe und von der wahren Beziehung des Menschen zu Gott zu wahren und zu wecken. Aus diesem Bedürfnis ging das Volk Israel hervor, dessen Sendung keine andere ist, als: לקרא בשם ד'.

Kap. 5. V. 1, 2. זה ספר תולדת אדם. Dieser Satz, mit welchem eine neue Periode in der Erziehungsgeschichte der Menschheit eingeleitet wird, hat entschieden Ähnlichkeit mit jenem Satze אלה תולדות השמים והארץ בהבראם וגו', mit welchem oben 2, 4 die Geschichte der Weltentwickelung eingeführt wurde. So wie dort gesagt wurde, daß alle folgenden Erscheinungen nichts als die natürlichen Entwickelungen des Himmels und der Erde seien, und sie alle ihren Grund בהבראם, in den Gesetzen haben, die der Schöpfer bei ihrer Entstehung schon in Himmel und Erde gelegt: so wird ein Ähnliches hier an der Spitze der Menschenentwickelung ausgesagt, daß alle die verschiedenartigsten Erscheinungen der Menschheit nichts als die natürlichen Entwickelungen des von Gott zu seinem ebenbildlichen Adam Geschaffenen seien. — סֵפֶר von ספר, zählen, d. i. zusammensummieren verschiedener Dinge unter einen Hauptbegriff. Möglich, daß ספר mit שׁבר verwandt ist, welches das Zerlegen eines Ganzen in einzelne Teile bedeutet, während ספר eben diese Einheiten wieder zusammenfaßt. Vielleicht daher auch das Chaldäische שִׁפְר schön, d. i. die Einheit in der Mannigfaltigkeit. סַפָּר, während ספר die Dinge nur nach ihrer äußerlichen Gleichartigkeit zusammenfaßt, faßt סַפָּר sie nach ihrer innerlichen, kausalen Verknüpfung zusammen, also: pragmatisches Aufnehmen zusammengehörender Begebenheiten nach Ursache und Wirkung. Und ebenso ist סֵפֶר: eine einheitliche Zusammenstellung von Lehren ꝛc., die in einem großen systematischen Zusammenhange zueinander stehen, so: ספר הורה. Hier steht סֵפֶר durch den trennenden Accent absolut, also die Summe alles folgenden. Da es nicht זה הספר, sondern זה ספר heißt, so ist ספר allerdings stat. constr., aber nicht zu תולדות, sondern, wie häufig wo stat. constr. ohne beigefügten Genitiv steht, zu einem hinzugedachten Kollektivbegriff. Hier: aller ferneren Ereignisse ꝛc. Diese ganze Menschengeschichte mit ihren tiefsten Tiefen und ihren höchsten Höhen, in und auf welchen sie uns die Menschheit zeigt, die mannigfaltigsten Erscheinungen, die in der Geschichte des Menschengeschlechts hervortreten, sie bilden ein Ganzes, es lebt und verwirklicht sich Ein Gedanke in ihnen, sie sind alle, trotz ihrer auffallenden Gegensätze, nichts als Entwickelungen des einen

2. זָכָר וּנְקֵבָה בְּרָאָם וַיְבָרֶךְ אֹתָם וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמָם אָדָם בְּיוֹם הִבָּרְאָם׃

2. Männlich und weiblich hat er sie erschaffen, und segnete sie und nannte sie Adam an dem Tage als sie erschaffen wurden.

---

gottebenbildlichen Adam. Der Mensch könnte nicht „Adam" sein, wenn sich nicht alles dies aus ihm hätte entwickeln können. Soll er — durch seine Freiheit — mehr als Engel sein, so muß er auch eben durch diese Freiheit schlechter sein können — um mit den Menschen zu sprechen — als der Teufel. Die Möglichkeit der tiefsten Entartung war von vornherein im Adam vorgesehen. Nicht etwa ist Gott seine Welt, ist Gott seine Menschheit misraten. Alle jene Erscheinungen sind nichts als die eine große Entwickelung des Adam-Gedankens. Ist dies, so begreifen wir die Sätze: R. Akiba lehrte ואהבת לרעך כמוך, liebe deinen Nächsten wie dich selbst, sei ein כלל גדול בתורה, sei ein großer, umfassender Satz in der Lehre. Giebts ja auch im Grunde nur eine עברה: die Selbstsucht, den Egoismus. In dem Augenblick, in welchem der Mensch vollständig dem andern dieselbe Stelle wie sich selbst einräumt und sich damit vollständig alles Egoismus entkleidet, hat er sich auf die Höhe des Standpunktes erhoben, von welchem aus alle seine Lebensaufgaben, alle מצות gelöst sein wollen. Ben Asai aber meinte, der Satz זה ספר תולדת אדם sei ein noch größerer, umfassenderer Satz. Hier ist eine noch viel größere, höhere Einheit des Menschengeschlechtes gegeben. Den größten Verbrecher, die größte Entartung, die größte Vertierung, alle faßt dieser Satz als תולדה אדם, als Entwickelung aus dem einen gottebenbildlichen Adam ohne Unterschied zusammen in das große Weltbuch Gottes, in welchem Er die Menschheit verzeichnet. תולדת, חסר, auch die mangelhaften Erzeugnisse der Menschheit doch תולדת אדם!

Also **alle** Menschen sind Menschen, das צלם אלקי' geht nie gänzlich verloren, dies ist die erste Wahrheit, die an der Spitze der Menschengeschichte steht.

Die zweite Wahrheit lautet: ביום ברא אלקי' אדם בדמות אלקי' עשה אתו, an dem Tage, als Gott den Menschen schuf, hat er ihn in Ähnlichkeit Gottes gebildet. Nicht der oft fast an Tierheit grenzende, geistig und sittlich beschränkte Zustand der Wilden, in dem man den „Naturzustand" der Menschen erblickt, ist der wirkliche Urzustand des Menschen; und nicht ist die Gottähnlichkeit etwas Übernatürliches, um dessentwillen etwa der Mensch seine natürlichen irdischen Verhältnisse aufgeben müßte, ist auch nicht etwas Unnatürliches, das dem Menschen etwa durch Kultur erst angebildet werden müßte; vielmehr ist jener geistig und sittlich beschränkte sogenannte „Naturzustand" eben das Unnatürliche, Entartete, zu dem der Mensch hinabsank, je mehr er den Namen ד' vergessen. Sein wahrer Naturzustand ist die Gottähnlichkeit, in seinem wahren Naturzustande ist er geistig wach und sittlich rein Gott ähnlich, es blüht um ihn die Erde als Paradies und er hört die Stimme Gottes wandelnd im Garten; denn „am Tage, als Gott den Menschen geschaffen hatte, da war er göttlich und rein und zu Gott aufstrebend".

Nicht umsonst stehen daher hier selbst nach dem sogenannten „Sündenfalle", ja, nachdem die Zeit schon den Charakter אנוש trug, noch einmal alle jene Begriffe und Merkmale, an denen der Mensch als צלם אלקי' zu erkennen ist, und höchst bedeutsam heißt es ביום ברא אלקי' und nicht ברא ד', um eben die Gottähnlichkeit des Menschen so als in seiner Natur und mit derselben gegeben zu bezeichnen, zu lehren: daß wie der „Schöpfer" den Wurm zum Wurm, so habe er den Menschen zum Menschen geschaffen.

זכר ונקבה בראם. Es ist ebenso unwahr, daß die Teilung der Aufgabe zwischen Mann und Weib etwas Willkürliches sei. Von vornherein hat Gott den „Menschen"

3. Adam lebte 130 Jahre, da zeugte er in seiner Ähnlichkeit nach seiner Gestalt und nannte ihn Scheth.

3. וַיְחִי אָדָם שְׁלֹשִׁים וּמְאַת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בִּדְמוּתוֹ כְּצַלְמוֹ וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ שֵׁת׃

4. Adams Tage, nachdem er Scheth gezeugt, waren 800 Jahre und er zeugte Söhne und Töchter.

4. וַיִּהְיוּ יְמֵי־אָדָם אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת־שֵׁת שְׁמֹנֶה מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת׃

5. Als alle Tage Adams, die er lebte, 930 Jahre waren, starb er.

5. וַיִּהְיוּ כָּל־יְמֵי אָדָם אֲשֶׁר־חַי תְּשַׁע מֵאוֹת שָׁנָה וּשְׁלֹשִׁים שָׁנָה וַיָּמֹת׃ ס

---

männlich und weiblich geschaffen, beide gleich göttlich, gleich würdig, keines Gott ebenbildlicher als das andere, beide gesegnet, beide zusammen: „Adam". ברכה und אדם, „Segen und Gott ähnliche, Gott nahe Humanität" das ist der natürliche Zustand des Menschen — עיקר שכינה בתחתונים — und die Rückkehr zu diesem Segen und dieser Gottesnähe, zu diesem „Naturzustande" aus der Entartung, ist das Ziel aller Menschengeschichte. —

V. 3. בדמותו כצלמו. Oben heißt es: בצלמנו כדמותנו, wir wollen einen Träger unserer שכינה auf Erden machen in einer leiblichen Hülle, wie sie demjenigen entspricht, der uns geistig ähnlich sein soll. Hier heißt es umgekehrt בדמותו כצלמו, in seiner geistigen Ähnlichkeit wie seine leibliche Gestalt. Offenbar erscheint hier die geistige Ähnlichkeit, דמות, größer, als die leibliche, צלם. Vielleicht sind sich geistig alle Menschen gleich, ist das דמות in dem unsterblichen, ewigen Geiste in allen gleich, und entsteht die Verschiedenheit nur durch die größere oder geringere Vollkommenheit seines Werkzeugs, des Leibes. Adam vererbte die volle Ebenbildlichkeit; leiblich wurden die Geschlechter schwächer, schon der nächste Sohn war nur כצלמו. Daher, sodann, der große Wert, den die תורה auf טהרה, auf Reinheit des Leibes legt. Daher dann חקים die Grundbedingung aller Zukunftshoffnung. Je reiner der Leib, desto klarer wird das צלם אלקי in ihm zur Verwirklichung kommen; nur er ordnet sich dem Geiste unter. חקים stehen in der Regel den משפטים voran; denn nur einem nach dieser Diät des leiblichen Daseins gezeugten und genährten Volke kann die Erfüllung der משפטים zugemutet werden. Seth war also כצלמו, „in einer schon abgeschwächten Stufe des leiblichen Ebenbildes gezeugt". — ויקרא, er nannte; wie dies schon vorher von Chawa geschehen war, so betrachtete ihn auch Adam.

VV. 4—28. Es folgt nun eine ganze Reihe von Geschlechtern bis auf למך, wie beim kainitischen Geschlechte. Wir wagen auch hier die Bedeutsamkeit der Namen anzunehmen. Es braucht diese Bedeutsamkeit der Namen durchaus nicht gerade eine Prophetie des Vaters vorauszusetzen, noch auch, daß gerade die Träger der Namen selbst immer deren Bedeutung entsprochen haben müssen. Es braucht z. B. Enosch durchaus nicht selbst אנוש gewesen zu sein. Der Vater kann ja den Namen je nach dem Charakter der Zeit gegeben haben, den diese bereits angenommen hatte. Die — modifizierte — Ähnlichkeit der Namen beider Geschlechtsreihen ist in die Augen springend: קינן : קין, ירד : עירד, חנוך : חנוך, מחייאל : מהללאל, מתושלח : מחושאל, למך : למך. Es ist aber auch augenfällig, daß, während dort die Geschlechter nur abwärts gehen: קין, חנוך, עירד, מחייאל,

6. וַיְחִי־שֵׁת חָמֵשׁ שָׁנִים וּמְאַת שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת־אֱנוֹשׁ׃

6. Scheth lebte 105 Jahre, dann zeugte er Enoſch.

7. וַיְחִי־שֵׁת אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת־אֱנוֹשׁ שֶׁבַע שָׁנִים וּשְׁמֹנֶה מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת׃

7. Nachdem er Enoſch gezeugt hatte, lebte Scheth noch 807 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

8. וַיִּהְיוּ כָּל־יְמֵי־שֵׁת שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה שָׁנָה וּתְשַׁע מֵאוֹת שָׁנָה וַיָּמֹת׃ ס

8. Als alle Tage Scheths 912 Jahre waren, ſtarb er.

9. וַיְחִי אֱנוֹשׁ תִּשְׁעִים שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת־קֵינָן׃

9. Enoſch lebte 90 Jahre, dann zeugte er Kenan.

10. וַיְחִי אֱנוֹשׁ אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת־קֵינָן חֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה וּשְׁמֹנֶה מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת׃

10. Nachdem er Kenan gezeugt hatte, lebte Enoſch noch 815 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

11. וַיִּהְיוּ כָּל־יְמֵי אֱנוֹשׁ חָמֵשׁ שָׁנִים וּתְשַׁע מֵאוֹת שָׁנָה וַיָּמֹת׃ ס

11. Als alle Tage Enoſchs 905 Jahre waren, ſtarb er.

12. וַיְחִי קֵינָן שִׁבְעִים שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת־מַהֲלַלְאֵל׃

12. Kenan lebte 70 Jahre, dann zeugte er Mahalalel.

13. וַיְחִי קֵינָן אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת־מַהֲלַלְאֵל אַרְבָּעִים שָׁנָה וּשְׁמֹנֶה מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת׃

13. Nachdem er Mahalalel gezeugt hatte, lebte Kenan noch 840 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

מהושאל, bis למך die endliche Nichtigkeit der Geſchlechter trotz der beginnenden Kultur ausſpricht, hier, im ſethitiſchen Geſchlechte, ein Schwanken vom Schlechtern zum Beſſern und vom Beſſern zum Schlechtern hervortritt, bis endlich wieder ein למך in ſeinem Sohne die endliche Rettung des Geſchlechtes verkündet. Auf אנוש: קינן, alſo ſchon verwandt mit קין, jedenfalls ein getrübtes, von Gott abgefallenes Geſchlecht, darauf מהלל־אל eine Erhebung zu Gott, dann ירד wieder ein Sinken, חנוך eine Wiedererhebung, מחושלח ein Preisgeben der Maſſen und dann למך. Vergegenwärtigen wir uns den Gang dieſer Entwickelung näher.

Auf שת folgte ein

אנוש, und in deſſen Zeit begannen die Menſchen den Namen ה' zu vergeſſen, nicht das Bewußtſein von Gott, ſondern von der Würde und Göttlichkeit des Menſchen, von der beſonderen Beziehung Gottes zum Menſchen zu verlieren, das der Name ד' ausdrückt. Wo aber aus großem oder kleinem Kreiſe dieſes Bewußtſein ſchwindet, und der Menſch nicht mehr ſeine Befriedigung in Gott und in der Erfüllung ſeines Willens findet, da wird er אנוש, (ſiehe Kap. 4, 26) und auf einen אנוש iſt noch immer ein

קינן, ein den Beſitz vergötterndes Geſchlecht gefolgt, ein Geſchlecht, dem nicht die Gott dienende Verwendung, ſondern das Haben der Güter als Ideal vorſchwebt:

14. Als alle Tage Kenans 910 Jahre waren, starb er.

14. וַיִּהְיוּ כָּל־יְמֵי קֵינָן עֶשֶׂר שָׁנִים
וּתְשַׁע מֵאוֹת שָׁנָה וַיָּמֹת: ס

15. Mahalallel lebte 65 Jahre, dann zeugte er Jered.

15. וַיְחִי מַהֲלַלְאֵל חָמֵשׁ שָׁנִים
וְשִׁשִּׁים שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת־יָרֶד:

16. Nachdem er Jered gezeugt hatte, lebte Mahalallel noch 830 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

16. וַיְחִי מַהֲלַלְאֵל אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ
אֶת־יָרֶד שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וּשְׁמֹנֶה מֵאוֹת
שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת:

17. Als alle Tage Mahalallels 895 Jahre waren, starb er.

17. וַיִּהְיוּ כָּל־יְמֵי מַהֲלַלְאֵל חָמֵשׁ
וְתִשְׁעִים שָׁנָה וּשְׁמֹנֶה מֵאוֹת שָׁנָה
וַיָּמֹת: ס

18. Jered lebte 162 Jahre, dann zeugte er Chanoch.

18. וַיְחִי־יֶרֶד שְׁתַּיִם וְשִׁשִּׁים שָׁנָה
וּמְאַת שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת־חֲנוֹךְ:

19. Nachdem Jered Chanoch gezeugt hatte, lebte Jered noch 800 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

19. וַיְחִי־יֶרֶד אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת
חֲנוֹךְ שְׁמֹנֶה מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים
וּבָנוֹת:

20. Als alle Tage Jereds 962 Jahre waren, starb er.

20. וַיִּהְיוּ כָּל־יְמֵי־יֶרֶד שְׁתַּיִם
וְשִׁשִּׁים שָׁנָה וּתְשַׁע מֵאוֹת שָׁנָה
וַיָּמֹת: ס

21. Chanoch lebte 65 Jahre, dann zeugte er Methuschelach.

21. וַיְחִי חֲנוֹךְ חָמֵשׁ וְשִׁשִּׁים שָׁנָה
וַיּוֹלֶד אֶת־מְתוּשָׁלַח:

Materialismus des Besitzes. Einzelne gehen in diesem Streben zu Grunde. Im großen Ganzen arbeitet sich immer doch wieder ein geistigeres hervor. Das Greif- und Tastbare befriedigt doch endlich nicht mehr überall und alle. Man sucht Erhebung zum Göttlichen. Auf קינן folgt stets ein

מהלל-אל Preis, Anschauung Gottes. Auf ein materielles ein „frommes" Geschlecht. Doch von dem bloßen Gottespreis, der bloßen Gottanschauung geht keine Regenerierung des Menschengeschlechts aus. Wo die Gottesverehrung nur in dem „Psalm", in der Gottesanbetung, nicht — wie im Judentum — in der Unterwerfung des Lebens unter das Gesetz des göttlichen Willens besteht, wohl der Name Gott, aber nicht der Name ה' wiederkehrt, da folgt auf einen מהללאל immer ein

ירד, da sinkt, trotz der „Mundfrömmigkeit", das Geschlecht. Allein gerade aus der geistigen und sittlichen Gesunkenheit rafft sich die Zeit zu einem

חנוך, zu einem Rüsten, Pflegen und Bilden der edleren Keime hervor. Allein es bleibt in Zeiten der Gesunkenheit ein solches Anstreben eines Edlern nur das Streben einzelner, edlerer Naturen, und diese fühlen sich in solchem Gegensatze zur Masse, daß sie

22. וַיִּתְהַלֵּךְ חֲנוֹךְ אֶת־הָאֱלֹהִים אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת־מְתוּשֶׁלַח שְׁלֹשׁ מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת:

22. Nachdem er Methuschelach gezeugt hatte, wandelte Chanoch mit Gott 300 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

23. וַיְהִי כָּל־יְמֵי חֲנוֹךְ חָמֵשׁ וְשִׁשִּׁים שָׁנָה וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת שָׁנָה:

23. Alle Tage Chanoch's waren 365 Jahre.

24. וַיִּתְהַלֵּךְ חֲנוֹךְ אֶת־הָאֱלֹהִים וְאֵינֶנּוּ כִּי־לָקַח אֹתוֹ אֱלֹהִים: ס

24. Chanoch wandelte mit Gott und war nicht mehr da, denn Gott hatte ihn fortgenommen.

שביעי. 25 וַיְחִי מְתוּשֶׁלַח שֶׁבַע וּשְׁמֹנִים שָׁנָה וּמְאַת שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת־לָמֶךְ:

25. Methuschelach lebte 187 Jahre, dann zeugte er Lemech.

26. וַיְחִי מְתוּשֶׁלַח אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת־לֶמֶךְ שְׁתַּיִם וּשְׁמוֹנִים שָׁנָה וּשְׁבַע מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת:

26. Nachdem er Lemech gezeugt hatte, lebte Methuschelach noch 782 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

27. וַיִּהְיוּ כָּל־יְמֵי מְתוּשֶׁלַח תֵּשַׁע וְשִׁשִּׁים שָׁנָה וּתְשַׁע מֵאוֹת שָׁנָה וַיָּמֹת: ס

27. Als alle Tage Methuschelach's 969 Jahre waren, starb er.

מהושלח, die Masse preisgeben. Sie glauben ihr Ziel erreicht, wenn sie nur sich emporgerettet. Die Masse wird ihnen מתים, die sie שלח preisgeben, aufgeben. Wurzel von מתים ist מתה, nur noch in מתי, die Frage nach einem zukünftigen Momente, wann? vorhanden. Verwandt mit מתח: Ausdehnen im Raume, so מתה in der Zeit, (wie קוה: Schnur und Sehnsucht vom gegenwärtigen zum zukünftigen Momente in der Zeit). Die Frage מתי vermißt etwas in der Gegenwart und fragt nach dem Punkte, wann das, was eigentlich schon da sein sollte, eintreten werde. So wird in מתה von der Gegenwart abgesehen und sie nur als Brücke zur Zukunft hin betrachtet. Der geistige, sittliche und soziale Hochmut hat Menschen, die eben so gut צלם אלקי' sind wie die höchsten, mit dem schrecklichen Namen „Proletariat" (= zu nichts gut als Kinder für die junge Zukunft zu schaffen) belegt. Es ist möglich, daß ein ähnlicher Hochmut in מתים und demgemäß in מהושלח ausgedrückt ist. Jedenfalls liegt in מהושלח ein Preisgeben der Masse. Nun heißt es eigentümlich von חנוך: ויתהלך חנוך את האלקים ואיננו וגו' (ב"ר כט). Selbst die Weisen sind in der Ansicht über seinen Charakter schwankend, obgleich doch dieselben Worte bei Noa die höchste Stufe bezeichnen. Allein hier — mit dem Begriff מהושלח zusammengenommen — bezeichnet dieses „Umgang haben mit Gott", daß חנוך, um sich zu dem Umgange mit Gott zu rüsten, die Masse gemieden habe, sei es aus Furcht oder aus Verachtung. התבודדות aber, mönchisches Zurückziehen von den Menschen, ist unjüdisch. Unsere צדיקים und חסידים lebten in der Masse, mit der Masse und für die Masse, betrachteten es als ihre Aufgabe, die Massen vielmehr zu sich heranzuerziehen. Das Volk preisgeben — מהושלח — ist eine krankhafte Erscheinung in Zeiten, in welchen der Begriff Gott zu blos theoretischer Spekulation geworden, wo der Gottesgedanke den Menschen zum Schwärmer macht, ihn dem Leben entzieht, das man flieht, weil man seine Reize fürchtet, oder seine Aufgaben — in blindem Hochmut —

28. וַיְחִי־לֶמֶךְ שְׁתַּיִם וּשְׁמֹנִים שָׁנָה וּמְאַת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בֵּן׃

28. Lemech lebte 182 Jahre, dann zeugte er einen Sohn.

29. וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ נֹחַ לֵאמֹר זֶה יְנַחֲמֵנוּ מִמַּעֲשֵׂנוּ וּמֵעִצְּבוֹן יָדֵינוּ מִן־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אֵרְרָהּ יְהוָה׃

29. Er nannte ihn Noach, um damit zu sagen: Dieses nur kann uns trösten von unserem Schaffen und von der Entsagung unserer Hände, von dem Boden, den Gott mit Fluch getroffen.

30. וַיְחִי־לֶמֶךְ אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת־

30. Nachdem er Noach gezeugt, lebte

---

verachtet. Dieses Sichzurückziehen, diese Askese, der die תורה gerade entgegentritt, beruht auf dem Irrtum, als ob das Göttliche jenseits, außerhalb des gewöhnlichen Lebens liege. Bei Noa war das ההלך את האלקים nicht die Summe, sondern die Grundlage eines ganzen thatenreichen Lebens, Noa war ein איש צדיק תמים בדרתיו, und die Quelle, aus welcher er die geistige und sittliche Kraft zu solchem Leben schöpfte, war: את האלקי׳ התהלך נח, war sein Wandel mit Gott. Allein wo, wie bei Henoch, damit die ganze Summe des Lebens erschöpft ist, es nicht zum Leben hinführt, sondern vom Leben entfernt, da ist es ein verfehltes Streben, das wenigstens die Welt nicht zu bessern vermag, das für die Welt unnütz ist. Dies ist auch die Ansicht unserer Weisen ז״ל. Es ist um so wichtiger, dies hervorzuheben, als eine andere, ursprünglich nicht auf jüdischem Boden erwachsene Ansicht ihn zu einem Halbgotte macht, und in ihm die Apotheose eines ascetischen Lebens findet. Es sind מינים, die dem R. Abahu gegenüber aus dem כי לקח vindizieren wollten, daß Henoch nicht gestorben sei, weil es auch vom Elia heiße אתו א׳ ר׳ לוקח את אדניך. R. Abahu verwies sie aber auf das הנני לוקח ממך את מחמד עיניך (Ezechiel 24, 16), wo eben mit לקיחה das Sterben der Gattin des Propheten an der Pest angekündigt wird, und diese Zurückweisung wird ausdrücklich gebilligt, יפה השיבן ר׳ אבהו. Die Weisen scheinen in dem איננו den ganzen Vorwurf zusammengefaßt zu finden, daß er איננו, daß er schon im Leben tot, der Welt nichts nütze gewesen, er „war nicht da" für die Welt, und sie sehen in dem לקח אתו אלקי׳ einen frühzeitigen Tod. אמר ר׳ איבו חנוך הנף היה פעמים צדיק פעמים רשע אמר הב״ה עד שהוא בצדקו אסלקנו. Höchst bezeichnend fügt er hinzu: בר״ה דנו בשעה שהוא דן כל באי עולם „Gott habe ihn am ר״ה zusammen mit allen übrigen Erdenbürgern gerichtet", und begegnet damit dem irrigen Gedanken, der in einem solchen blos beschaulichen Leben etwas besonders Heiliges, von Gott besonders zu Berücksichtigendes findet, indem er hervorhebt, wie Henoch gar nicht besonders berücksichtigt, sondern in Gemeinschaft mit allen anderen Menschen sein Urteil gefunden. —

Auf Methuschelach folgt

VV. 28, 29. למך. Wie der kainitische, spricht auch der sethitische למך (wofür wir keine etymologische Bedeutung wissen) bedeutungsvolle Worte über die Zukunft, allein in entgegengesetztem Sinne aus. Dort endet das Geschlecht in vollendetster Verzweiflung, (soweit wir den Seherspruch verstanden). In Seths Geschlecht stellt sich aber ein anderes Bild der Entwickelung dar. Hier sehen wir fortwährend das Bessere aufkeimen und den Kampf mit dem Schlechten versuchen. Darum hat hier auch der Zukunftsspruch Trost im Munde: Dieser, oder dieses wird uns trösten von unserem Wirken und von dem entsagungsvollen Schaffen unserer Hände.

VV. 30, 31. נח. Es ist schon längst bemerkt, לא השם הוא המדרש ולא המדרש הוא השם, daß der Name נח mit der Deutung ינחמנו nicht harmoniert. Ebenso ist darauf aufmerksam gemacht, daß es hier im Vergleich zur ganzen vorangehenden Reihe

נֹ֔הַ חָמֵ֖שׁ וְתִשְׁעִ֑ים שָׁנָ֔ה וַחֲמֵ֥שׁ מֵא֖וֹת שָׁנָ֑ה וַיּ֥וֹלֶד בָּנִ֖ים וּבָנֽוֹת׃

Lemech noch 595 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

31. וַיְהִ֨י כָּל־יְמֵי־לֶ֜מֶךְ שֶׁ֤בַע וְשִׁבְעִים֙ שָׁנָ֔ה וּשְׁבַ֥ע מֵא֖וֹת שָׁנָ֑ה וַיָּמֽוֹת׃ ס

31. Als alle Tage Lemech's 777 Jahre waren, starb er.

---

ausnahmsweise heißt: ויולד בן, und wird dies dahin erklärt: כי ממנו נבנה העולם, in ihm sei der jüdische Begriff Sohn: בן in seiner vollsten Bedeutsamkeit als derjenige hervorgetreten, „durch den die Welt fortgebaut" wurde. Allen Vorgängern, indem sie das Glück hatten, ein Kind auf den Armen zu haben, hatte es nicht genügt, ein Kind zu haben, sie hatten immer darin eine besondere Seite, eine besondere Richtung, etwas Besonderes erblickt. Lemech sah in seinem Kinde nur den „Sohn", den בן und wollte in seinem Namen aussprechen: זה ינחמנו, dies, unsere Kinder, unser בן, ist unter allem, was wir wirken und so entsagungsvoll schaffen, das Einzige, was uns trösten kann. Es heißt nicht ינחמנו על־, uns trösten über unser Wirken, sondern מִ־ von unserem Wirken. Der ganze Boden, alle Mittel des Menschenwirkens trugen den Fluch, waren — zur Erziehung des Menschengeschlechtes — gedrückt und gehemmt, nur der Mensch lag nicht unter dem Fluche; es war nur die Erde in ihrer Entwickelung gehemmt. Während nun Lemech's ganze Umgebung aus dem Gesamtboden der Menschenentwickelung den Segen hervorbringen wollte, und an dem auf der Erde ruhenden Unsegen scheiterte, sprach Lemech das bedeutsame Wort: ממעשנו וגו׳, von allem unserem Schaffen, von allem, worauf wir bei unserer Thätigkeit Verzicht leisten müssen, von der ganzen Erde, auf welcher wir den Fluch Gottes gewahren, giebt es nur eins, was uns trösten kann, nur eins, in welchem wir das Ziel all unseres Strebens finden, und das wir hinderungslos auf die ganze Höhe seiner Bestimmung bringen können, und das ist זה, ist unser Kind, ist בן, ist unser Sohn, der „Baustein" aller Weltzukunft. Denn eben, weil auf dem Menschen kein Fluch ruht, kann mit jedem Menschen in jeder Zeit das Höchste erreicht werden, sind Kinder immer, um mit David zu sprechen, „die Pfeile in der Hand des Helden", denen wir die Richtung geben können, daß sie בוני עולם werden. Es ist dies völlig unabhängig ממעשנו ומעצבון ידינו מן האדמה אשר אררה ד׳.

Er nannte seinen Sohn darum נח. נוח ist die zur Ruhe gekommene Bewegung. Lautverwandt mit נוֹא, נֹהַ, נוֹעַ. נוא ist die unterbrochene Bewegung, daher נָא: halbgar. הָנִיא jemanden in seinem Vorhaben hindern. Und wenn wir bei jemandem eine misliebige Stimmung voraussetzen, die wir ändern möchten, so drückt dies die Partikel נָא aus. — נֹהַ ist das schmerzliche Gefühl, das durch eine Hemmung hervorgerufen wird: die Klage. — נוֹעַ die wirkliche Bewegung nach einem Ziele. — נוֹחַ ist die zur Ruhe, zum Ziele gekommene Bewegung. — Nicht, daß wir uns bewegen müssen, sprach Lemech mit diesen Worten aus, ist der Jammer, sondern daß wir uns zwecklos bewegen, ohne Ziel abmühen. Richten wir unsere Augen auf unsere Kinder, finden wir in ihnen Ziel und Zweck all unseres irdischen Strebens, so haben wir ein Ziel, das wir unter allen Umständen erreichen können, und das uns Trost für alles bieten kann, was wir unerreicht oder unvollendet lassen. Unsere Kinder sind die בוני עולם, sie bauen weiter auf unserem Anfang, sie vollenden, wo uns die Hand gesunken. — Er nannte ihn nicht נחמן, מנחם, und sprach auch nicht זה יניחנו, sondern nannte ihn נח und sprach זה ינחמנו; denn es sollte ein Doppeltes ausgesprochen werden: a. daß im Kinde der Trost liege; b. worin der Mangel liege, für den Trost zu suchen sei. b. würde bei נחמן und a. bei יניחנו nicht zum Ausdruck gekommen sein. So aber

32. וַיְהִי־נֹחַ בֶּן־חֲמֵשׁ מֵאוֹת שָׁנָה
וַיּוֹלֶד נֹחַ אֶת־שֵׁם אֶת־חָם וְאֶת־יָפֶת׃

32. Noach war bereits 500 Jahre alt, da zeugte Noach Schem, Cham und Japhet.

ו 1. וַיְהִי כִּי־הֵחֵל הָאָדָם לָרֹב עַל־
פְּנֵי הָאֲדָמָה וּבָנוֹת יֻלְּדוּ לָהֶם׃

Kap. 6. V. 1. Es war, da die Menschen sich auf dem Erdboden zu vermehren begannen und ihnen Töchter geboren waren,

---

spricht er aus: wir sind trostlos, weil uns das Ziel fehlt, wir הנועה, aber keine מנוחה haben. Im Kinde winkt uns das Ziel und darin von selbst der Trost.

נחם, diese Wurzel hat eine eigentümliche Bedeutung. Im Piel: tröſten, Niphal: getröſtet werden, aber auch: ſeinen Entſchluß ändern in bezug auf eine beabsichtigt gewesene Handlung; endlich auch Reue in Beziehung auf Geſchehenes, wie אין איש נחם, על רעתו oder אחרי שובי נחמתי. Grundbedeutung: ſeinen Sinn ändern, daher Reue und Änderung eines Entschlusses. Auch Trost ist eine völlige Umkehrung der bisherigen Stimmung in Beziehung auf ein Ereignis. In bemerkenswerther Weise verhalten sich die Wurzeln: נאם, נחם, נעם, נחם wie נוא, נה, נוע, נוח und bezeichnen wie diese ebenso vier Stadien einer Bewegung, und zwar einer innern. — נאם in נְאֻם: ſpezifiſcher Ausdruck für das prophetiſche Wort Gottes. Der Ausspruch Gottes ist nicht blos geäußerter Gedanke, sondern bereits Bewegung, Anfang einer That; allein noch נא, noch innegehalten, zurückgehalten. Es kommt daher in תנ"ך nur vom Gottesworte vor.

נחם, ähnlich נה, Empfindungs-Ausdruck einer gehemmten Bewegung, entweder der Ungeduld über zu langsames Erreichen, wie das Brüllen des Löwen, oder des Schmerzes über unterdrückten Willen, das Klagen, Jammern. — נעם, wie נע, ist dasjenige, was uns in Bewegung ſetzt, anzieht, wohin wir uns frei und gerne bewegen, das Angenehme. — נחם endlich ist die in ihrer Richtung umgekehrte Bewegung, ähnlich נה. Daher scheint נחם, auch wo es Reue bedeutet, mit einem völligen Aufgeben bisheriger Richtungen verbunden zu sein. Ebenso aber auch Trost. Ein schmerzlicher Verlust ſetzt uns in Bewegung, die Lücke auszufüllen, der Trost bringt uns zur Ruhe, schließt die Lücke und hemmt die Bewegung.

Das menschliche Wort ist noch nicht נאם. Obgleich die Absicht geäußert, kann in ihm נחם, innere Bewegung, Gährung entstehen, und er kann sich nach zwei Seiten hin entscheiden. Das Ziel bleibt ihm entweder נעים, zieht ihn auch ferner an, oder es tritt נחם bei ihm ein und er giebt es auf.

V. 32. Im Gegensatz zu allen Früheren hat Noa sich erst so spät verheiratet, und heißt es daher nicht wie bei den übrigen einfach: ויחי, sondern ויהי בן; ein Gegensatz, dessen Bedeutung durch das folgende noch klarer hervortritt. — Schem, Cham und Japhet werden uns noch später in ihrer charakteriſtiſchen Eigentümlichkeit vorgeführt.

Kap. 6. VV. 1, 2. Es wird uns hier der Grund der Verschlechterung des Menschengeschlechts in einer Vermischung zweier Menschenklassen gezeigt, der בני האלקי' und der בנות האדם. Wir haben eben zuvor zwei Geschlechtsreihen kennen gelernt. Eine kainitische Menschenentwickelung, die ohne Gott eine Existenz auf Erden auf Grund von Erfindungen und Industrie anstrebt, die an ſich berechtigt, hier aber, ohne Gott, nur in Verzweiflung und Trostlosigkeit endet. Dem gegenüber ein sethitisches Geschlecht, an dessen Spitze nochmals der ganze göttliche Stempel, die Kraft und der Segen der reinen Bestimmung, die Gott dem Menschen ursprünglich erteilt hat, wiederholt steht, — דמות

2. וַיִּרְאוּ בְנֵי־הָאֱלֹהִים אֶת־בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכֹּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ׃

2. da sahen die Söhne des göttlichen Geschlechtes die Töchter des Menschen, daß sie schön waren, und nahmen sich Frauen, woher es ihnen gefiel.

3. וַיֹּאמֶר יְהוָה לֹא־יָדוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם בְּשַׁגַּם הוּא בָשָׂר וְהָיוּ יָמָיו מְאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה׃

3. Da sprach Gott: Mein Geist in dem Menschen wird nicht immer Richter bleiben, da dieser ja auch Fleisch ist; so sollen denn seine Tage 120 Jahre sein.

אדם, ברכה, צלם, — auch die — um des Folgenden willen — doppelt wichtige gleiche Ebenbürtigkeit und Bedeutung des weiblichen Geschlechtes נקבה בראם זכר u. s. w. Von jenem, dem kainitischen Geschlecht, in welchem „das Göttliche völlig verlöscht" wurde, מחויאל, waren die בנות האדם. Dieses, das sethitische Geschlecht, in welchem sich der göttliche Stempel vererbte, waren die בני האלקים. In ihm trat, wie wir gesehen, das Göttliche, wenn auch nicht zur völligen Rettung des Menschengeschlechtes, doch immer wieder hervor. Daß aber in diesem Geschlechte der Fortschritt zum Göttlichen nicht so stetig und sicher, wie das Abwärtsschreiten zum Verderben im kainitischen gewesen, das kam daher, weil sie sich nicht rein gehalten, weil sie sich mit dem kainitischen Geschlechte vermischten, sich Frauen aus dem kainitischen Geschlechte nahmen. Es heißt: „Als die Menschen sich zu vermehren anfingen —" früher war nicht große Wahl in Stiftung der Ehen, aber jetzt hätte das sethitische Geschlecht sich rein halten können, „da sahen die Söhne des göttlichen Geschlechtes die Töchter des anderen Geschlechtes, daß sie gut — wohl טבה מראה, schön — waren", sie sahen nicht auf die Abstammung des Weibes, nicht auf die Kinder, die sie von so erzogenen Frauen erwarten konnten, sahen nur das Weib an, und diese gefielen ihnen. Das Verderben lag nicht in den Frauen, sondern in der Abstämmung: מכל אשר בחרו, in diesem „מ", in dem Woher, sie hielten sich nicht in dem Geschlechte der בני אלקי׳ .

Man hat allerdings immer in dieser Beziehung das Vergehen gesucht, allein man erblickte es in dem ויקחו, in welchem man ein Rauben und in dem Ganzen ein unzüchtiges Treiben zu finden glaubte. לקח אשה bezeichnet aber vielmehr überall ein eheliches Verhältnis und ist der eigentliche Ausdruck für Heiraten. Die Sünde, die aber notwendig in diesem Satze, des Folgenden willen, angegeben sein muß, dürfte daher nur in dem „מכל אשר בחרו" zu suchen sein. Sie verheirateten sich mit Frauen, ohne zu bedenken, woher sie sie nahmen. Darin also die Sünde.

Die Folgen hätten segensreich sein können, wenn es möglich gewesen wäre, daß die Abkömmlinge des göttlichen Stammes die Keime des Schlechten, die die Gattin ins Haus brachte, durch den in ihnen mächtigen göttlichen Geist hätten überwältigen können. Allein das Wagestück ist immer ein zu großes. Es wird immer die Frage sein, welches Moment in den Kindern das überwiegende sein wird, und ob nicht je länger die Vermischung dauert, um so mehr die Depravirung sich fortpflanzt. Der folgende Vers giebt uns Aufschluß, wie das Problem sich hier löste.

V. 3. Als diese Vermischung überhand nahm, sprach Gott: לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר. Es kann nicht heißen: Mein Geist soll nicht ewig wider den Menschen streiten. Abgesehen davon, daß דון nie mit ב konstruiert wird (ידין בגוים heißt: unter den Völkern, in ihrer Mitte), daß das Zeitwort דון auch wohl kaum sonst streiten, sondern nur richten heißt, so gehört hier dem Accente nach רוחי zu באדם und bildet einen Begriff mit ihm. רוחי באדם ist vielmehr das Subjekt des Satzes: Mein

4. הַנְּפִלִים הָיוּ בָאָרֶץ בַּיָּמִים הָהֵם וְגַם אַחֲרֵי־כֵן אֲשֶׁר יָבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶל־בְּנוֹת הָאָדָם וְיָלְדוּ לָהֶם הֵמָּה הַגִּבֹּרִים אֲשֶׁר מֵעוֹלָם אַנְשֵׁי הַשֵּׁם׃ פ

4. Die Riesen waren in jenen Tagen auf der Erde und auch nachher, als schon die Söhne des göttlichen Geschlechtes zu den Töchtern des Menschen kamen, und diese ihnen Kinder gebaren. Das sind die Helden, die aus grauer Vergangenheit die berühmten Männer sind.

Geist in dem Menschen, d. i. der göttliche Geist, den ich dem Menschen eingehaucht habe, dieser Geist sollte der דִּין sein, die Stimme Gottes, die den Menschen im Menschen selber richtet. „Die Seele des Menschen selbst ist die Gotteslampe, mit der Gott hineinleuchtet in des Menschen geheimstes Innere", die Handlungen des Menschen nicht nur sieht, sondern auch beurteilt. Auf diesem den Menschen selbst richtenden Gottesgeist im Menschen beruht es, daß, trotz der Vermischung, auf einen Kenan doch ein Mahalalel folgt u. s. w., daß auf ein gesunkenes Geschlecht stets ein gehobenes wieder folgen kann. Allein dieser Richter ist auch der Bestechung zugänglich, er läßt sich einschläfern, es ist sogar möglich, daß seine Stimme immer mehr betäubt, daß das Sinnliche im Laufe von Generationen immer mehr in dem Menschen geweckt werde, und der Richtergeist im Menschen endlich sein Amt niederlege. Nicht umsonst stellt das göttliche Gesetz die Keuschheits- und Ehegesetze so sehr in den Vordergrund. Es wird uns hier gezeigt, wie sie das Wachbleiben des Gottesgeistes im Menschen bedingen. Als Gott sah, daß die Söhne des göttlichen Geschlechts ohne Wahl bei ihrer Verheiratung vorangingen, sprach er „Nun wird mein Geist im Menschen sein Richteramt nicht ewig üben". Das bisherige Verhältnis, in welchem die Entwickelung, wenn gleich keine stetig aufsteigende, doch auch keine stetig abwärts steigende, sondern mehr eine Wellenlinie bildete, wird nicht mehr lange so andauern, בשגם הוא בשר, indem ja der Mensch auch sinnlich ist, dem רוח steht ja auch בשר im Menschen gegenüber, dem Gottesgeiste der für Sinnlichkeit empfängliche Leib, und dieser im reinen Menschen durch Unterordnung des בשר unter den רוח ד' באדם zu endende Gegensatz, kann durch eine solche fortgesetzte, dem Göttlichen keine Rechnung tragende Vermischung auch mit dem Gegenteil, mit der Begrabung des Geistes durch den Leib enden, und wird, wenn dies ewig so fortgeht, sicherlich damit enden. Darum setzte Gott diesem Treiben eine Frist von 120 Jahren. So lange soll noch der Versuch dieses Kampfes währen.

V. 4. Das im Vorhergehenden allgemein Ausgesprochene wird in diesem Vers in einem einzelnen Beispiele noch klarer gemacht, das unseren Vätern, in deren Zeiten noch Reste der „Nephilim" lebten, noch anschaulicher sein konnte. — נפילים. Woher dem Begriff Riesen der Name נפילים geworden, läßt sich nicht mit großer Zuversicht beantworten. נפל, fallen; diesem Begriffe wohnt allerdings in der Regel das Merkmal der Schwäche bei. Es bezeichnet jedoch auch das Stürzen eines Übermächtigen auf ein Schwächeres. So נפל פחדם עליהם. Auch von der überwältigenden Macht der Gottesbegeisterung: ותפל עלי יד ד'. Ferner: beim Eintritt von etwas Zufälligem, außerhalb der Berechnung Liegendem: איך יפול הדבר. Einmal auch von Ismael: על פני כל אחיו נפל. Vielleicht bezeichnet נפל hier, daß jemand, oder etwas seiner ganzen Umgebung außer aller Berechnung in den Weg fällt, wie vom Himmel geworfen; Ismael war ein פרא אדם, also: die außergewöhnliche, nicht in die gewöhnliche Ordnung der Dinge sich einreihende Macht Ismaels. Möglich, daß נפילים also genannt wurden wegen ihrer alles andere zu überstürzen drohenden, ganz außergewöhnlichen körperlichen Macht

מפטיר. 5. וַיַּרְא יְהוָה כִּי רַבָּה רָעַת הָאָדָם בָּאָרֶץ וְכָל־יֵצֶר מַחְשְׁבֹת לִבּוֹ רַק רַע כָּל־הַיּוֹם׃

5. Als Gott sah, daß das Unheil des Menschen groß auf Erden und jedes Gebilde der Gedanken seines Herzens nur schlecht jeden Tag war:

---

und Größe. Vielleicht liegt in ארץ רפאים תפיל (Jes. 26, 19), dem תפיל die Bedeutung נפילים=schaffen zu Grunde, und wäre dann der Sinn des Verses כי טל אורות טליך וארץ רפאים תפיל: die Größen, die dein Thau weckt, sind geistige, lichtige Größen; die Erde weiß nur Riesenleiber gigantisch hervorzurufen. Wenn im Begriffe נפילים das Ungewöhnliche, Seltene enthalten ist, so ists selbstverständlich, daß der Name erst zu einer Zeit vorkommen kann, in welcher das übrige Menschengeschlecht schon kleiner war. Zur Zeit der Abfassung der תורה gab es noch Abkömmlinge der Nephilim. In der vorsündflutlichen Zeit waren die Nephilim nichts Ungewöhnliches. „הנפילים היו בארץ בימים ההם, die jetzt als Nephilim Angestaunten waren in jener Zeit gewöhnlich auf Erden". In dem kainitischen Geschlechte, in welchem das rein Geistige völlig zu Grabe getragen war, entwickelte sich das Körperliche zur Riesengröße. Hätte nun die Vermischung die gewünschte Frucht getragen, so hätte das Geistige, das der Vater der Mutter gebracht, das Körperliche überwunden und sich dienstbar gemacht. Es wären geistige Heroen entstanden; der Geist zehrt an körperlicher Kraft und verbraucht viel zu seiner Arbeit. Aber, heißt es, וגם אחרי כן u. s. w., auch nachher, nachdem schon die בנות האדם ihnen, d. i. den Vätern vom göttlichen Geschlechte, Kinder geboren hatten (weshalb das von dem Vater in die Ehe gebrachte Göttliche hätte überwiegen sollen), ward das Geistige von dem leiblich Sinnlichen überwuchert. Diese Verbindung der beiden Geschlechter trug somit die Keime des Abfalls und der Entheiligung in das Geschlecht der בני האלקי'. המה הגבורים, aus dieser Verbindung gingen die „Heroen der ältesten Zeit" hervor, die zwar manchmal ihre Zeitgenossen auch an Geist überragten, bei denen aber größtenteils der Geist im Dienste gewaltiger Körperkraft stand.

V. 5. Im רע liegt der Begriff des Bruches im Gegensatz zum שָׁלֵם und תמים. Nicht ohne Grund heißt es wohl בארץ, nicht blos באדמה, der Trägerin des Menschenwirkens. Gott hat die Erdwelt geschaffen und den Menschen als seinen Stellvertreter in sie gesetzt. Allein durch das Bisherige war ein „großer Bruch" in die Harmonie der Erdwelt gebracht. Es ist die Frage, ob רעת האדם die Schlechtigkeit oder das Unheil (Un=Heil, heil: ganz, ebenso wie רע) bezeichnet, das der Mensch in die Erdwelt brachte. Wir glauben, das letztere. Als Gott herniederblickte, war durch den Menschen bereits das größte Unheil auf die Erde gebracht, die Gegenwart war also schon über alle Maßen schlecht, und für die Zukunft: כל יֵצֶר מחשבות לבו רק רע כל היום.

יֵצֶר. In unglückseliger Weise hat man dieses Wort durch „Trieb" übersetzt, als ob es im Menschen eine Gewalt gebe, die ihn zum Bösen treibe. Daraus hat sich sodann jene trostlose Anschauung gestaltet, auf welcher eine große „religiöse" Genossenschaft beruht, jene Anschauung von der Gewalt des Bösen, in dessen Macht der Mensch angeblich ruht und aus der er erst durch einen gewissen Glauben gerettet werden könne. Aus diesem Wörtchen יֵצֶר ward somit ein fester Strick gedreht, der die Menschheit knebelt, und doch ist nichts ferner von dieser Vorstellung als eben dieses Wort.

Schon in der Wurzel יצר liegt ja durchaus nichts Zwingendes, sondern Bildendes. Allein die Form יֵצֶר ist ja gar nicht aktiv, sondern passiv, es heißt ja nicht das Bildende, sondern das Gebildete, und wollte man יצר mit: treiben übersetzen, so wäre es ja nicht: was den Menschen treibt, sondern: was der Mensch treibt! יֵצֶר steht ja offenbar dem יוֹצֵר wie das Geschöpf dem Schöpfer, das Werk dem

6. וַיִּנָּחֶם יְהוָה כִּי־עָשָׂה אֶת־הָאָדָם בָּאָרֶץ וַיִּתְעַצֵּב אֶל־לִבּוֹ׃

6. da ward Gott zur Änderung seines Entschlusses, daß er den Menschen auf Erden geschaffen, veranlaßt, und er betrübte sich um sein Herz.

Bildner gegenüber: וְיֵצֶר אמר ליוֹצְרוֹ (Jes. 29, 16). יֵצֶר ist somit wie Stoff, כחמר ביד היוצר, dem יֵצֶר מחשבות untergeordnet, und יֵצֶר ist: das Gebilde unserer Gedanken.

Unsere Seele ist ein חושב, ein Weber (חשב Grundbedeutung: verbinden, kombinieren, חשב האפוד), der Stoff ist ihr gegeben. Als gefügiger Stoff liegen alle Anlagen in ihrer Hand, gute und böse; die Seele hat sie zu verbinden, Gestalten daraus zu machen, צורות: unsere Ideale, und diese צורות sind: יֵצֶר, das Gebilde unserer webenden Seele. Aus dem gegebenen Stoff können wir machen was wir wollen. Gott hat uns aber zugleich die „Muster" gegeben, nach denen wir weben sollen. Thun wir dies, so ist alles gut. Der חושב kann keines Fadens, keiner Farbe entbehren. An angewiesener Stelle und in vorgewiesener Weise ist alles gut. יֵצֶר, die Idee, die Vorstellung dessen, was wir erreichen können, lockt uns allerdings, es zu erreichen, allein dies יֵצֶר selbst haben wir gemacht. Ist die von uns gebildete „Idee" (ja buchstäblich יֵצֶר, Ἰδέα, das Gestaltete, das Bild) eine gute, so streben wir zum Guten, und umgekehrt. So heißen die Bilder, die Vorstellungen der Seele in Job in ausgeprägter passiver Form ja geradezu יְצוּרִים: וִיצֻרֵי כצל כולם (Job 17, 8), meine Vorstellungen, die Bilder, die ich in meinem Innern konstruiere, sind wie ein Schatten. So nannte David die freudige Hingebung an Gott, die שמחה להתנדב, die das Volk bei den Spenden zum Tempelbau bewährte: יצר מחשבות לבב העם, und betete: שמרה זאת, d. i. die שמחה להתנדב, bewahre diese freudige Hingebung für immer zur Idee der Gedanken des Herzens deines Volkes, d. h. mache, daß die Gedanken des Herzens deines Volkes zu allen Zeiten den Entschluß zu einer solchen Hingebung bilden mögen. (Chron. I. 29, 18).

Hier heißt es also: schon in der Gegenwart war das durch den Menschen in die Welt gebrachte Unheil groß, und hinsichtlich dessen, was noch von ihm zu erwarten, was jetzt nur noch als Gedankenbild in ihm wohnte, war „jedes Gebilde der Gedanken seines Herzens nur schlecht den ganzen Tag, oder alle Tage". Schon der Ausdruck כל יצר beweist, daß hier nicht von dem sogenannten bösen Triebe die Rede sein kann. Von ihm, der nur einer ist, läßt sich nicht sagen, jeder, wohl aber von den Ideen und Vorstellungen; ebenso ist nur bei diesen das: רק an seinem Platze. Jedes Ideal, das sie anstrebten, hatte auch nicht eine einzige gute Seite, und diese, nur das Schlechte anstrebende Richtung war zu jeder Zeit, somit also in allen Lebensbeziehungen, dieselbe.

V. 6. וינחם. Die Bedeutung von נחם siehe oben 5, 29. Man hat an dieser von Gott ausgesprochenen Sinnesänderung Anstand genommen, insbesondere im Hinblick auf den Satz: לא איש אל ויכוב ובן אדם ויתנחם. Es scheint aber ein Unterschied zu sein, zwischen הִתְנַחֵם und הִנָּחֵם. Ersteres ist die durch äußere Veranlassung hervorgerufene Sinnesänderung, so bei Saul: נִחַמְתִּי. Gott hat freilich Saul zum Könige eingesetzt; allein als Saul sich der ferneren Herrschaft unwürdig machte, ward auch Gott durch Sauls Veränderung zu einer Änderung seiner Bestimmung veranlaßt. Ebenso auch umgekehrt וינחם ד' על הרעה. Der Mensch aber ändert seinen Entschluß von Innen heraus, ohne äußere Veranlassung, also הִתְנַחֵם, darum heißt es von Gott לא איש וגו' ובן אדם ויתנחם. Nur einmal heißt es am Schlusse von האזינו: ועל עבדיו יתנחם (und so auch im Anklang an diese Stelle Ps. 135, 14) und da ist es bedeutsam: auch wenn sie nicht durch תשובה Gott zur Änderung seines Entschlusses veranlassen,

7. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶמְחֶה אֶת־הָאָדָם אֲשֶׁר־בָּרָאתִי מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה

7. Da sprach Gott: Ich will den Menschen von der Fläche des Erdbodens weg löschen vom Menschen bis zum

---

wird Gott aus eigenem Antriebe die Änderung ihres bisherigen Geschickes beschließen, und die גאולה bringen; es ist dies die גאולה בעתה, wenn לא זכו. ויתעצב, hier התפעל, nicht נפעל עצב siehen oben 3, 16. התעצב: ein schmerzliches Gefühl der Entsagung empfinden. So von den Söhnen Jakobs; als die Familienreinheit durch die an der Schwester verübte Schandthat gemordet war, da war das erste Gefühl nicht Zorn über das geschehene Unrecht, sondern: ויתעצבו, sie fühlten schmerzlich, daß ihre bisherige Perle, die Reinheit und Unschuld der jüdischen Töchter, nun verloren sei; erst das zweite Gefühl war Zorn. Da dieser Schmerz aus der Art und Weise entsprang, wie sie den Vorgang auffaßten, somit seine Quelle in ihrem Innern hatte, steht התפעל und nicht נפעל. Ebenso hier. — Hinsichtlich des אל־, (nicht: ב־) ההעצב אֶל־לבו, haben wir eine Analogie bei Jonathan: נעצב אל דוד (Sam. I. 20, 34), es bezeichnet somit den Gegenstand, in Beziehung auf welchen man den Schmerz empfindet. Wörtlich würde es also hier heißen: „Er füllte sich mit schmerzlicher Entsagung in Beziehung auf sein Herz". לב ד' bezeichnet aber das Innigste, das von Gott in Beziehung zum Menschen gesagt werden kann. והיו עיני ולבי שם כל הימים, seine Liebe, seine Empfindung wird dort weilen, nicht blos seine Vorsehung. Hier also לבו, — menschlich gesprochen — die Freude, die Gott an dem gegenseitigen Gedeihen des Menschen und der Erde haben wollte, — ישמח ד' במעשיו — und auf die er jetzt verzichten mußte. Der Erdwelt wäre die Fortexistenz des Menschen Unheil gewesen, darum וינחם וגו'; allein Gottes Herz — menschlich gesprochen — war dasselbe geblieben. „Es that ihm wehe, daß er auf die von seinem Herzen gewünschte segensreiche Fortexistenz des Menschen auf Erden verzichten mußte." —

Hinsichtlich dieser und ähnlicher anthropomorphistischen Ausdrücke von Gott gestatten wir uns eine allgemeine Bemerkung. Man hat so lange an diesen Ausdrücken herum philosophiert, um jeden Gedanken an eine Körperlichkeit zu entfernen, bis man zuletzt der Gefahr nahe kam, selbst die Persönlichkeit Gottes zu verflüchtigen. Wenn das die Absicht der תורה wäre, hätte sie derartige Ausdrücke leicht vermeiden können. Allein diese letztere Gefahr ist größer als die erstere. Diese zwei Ausdrücke retten die zwei wesentlichsten Begriffe: die Freiheit Gottes und die Freiheit des Menschen. Nicht umsonst heißt es: Als Gott sah u. s. w. Es war die Schlechtigkeit des Menschen nicht notwendig. Es mußte ein Schauen Gottes vorangehen, ehe Gott es wußte: dieser Ausdruck gewährleistet uns also das Bewußtsein der menschlichen Freiheit. Und das Geschick, das den Menschen trifft, tritt nicht in Folge einer physischen Kausalität ein; es geht ein prüfender Rathschluß Gottes voran, der Rathschluß selbst schmerzt den Beschließenden. Alles dies setzt die Persönlichkeit und Freiheit Gottes voraus und hält diese dem Bewußtsein rein. Schon ר"אב, einer unserer jüdischsten Denker, ist der Ansicht, daß dieses Bewußtsein von der Persönlichkeit Gottes viel wichtiger sei, als die Spekulation darüber, ob man dies oder jenes von Gott prädizieren könne.

V. 7. ה' dieselbe Barmherzigkeit, die den Menschen dahingestellt hatte, sprach jetzt den Beschluß seiner Vernichtung aus. Die Entartung war eine so große, daß die Vertilgung selbst ein Akt der Barmherzigkeit war. Selbst in dem Augenblicke der Vernichtung spricht sich die Größe des Menschen aus, indem seine Vernichtung die Vernichtung der ganzen lebenden Erdwelt nach sich zieht. Die Erde wohl nicht, aber פני האדמה, die Oberfläche gehört als Boden seiner Bestimmung dem Menschen. Kein blos physisches

מֵאָדָם עַד־בְּהֵמָה עַד־רֶמֶשׂ וְעַד־עוֹף
הַשָּׁמָיִם כִּי נִחַמְתִּי כִּי עֲשִׂיתִם׃

8. וְנֹחַ מָצָא חֵן בְּעֵינֵי יְהוָה׃ פ

Viehe, bis zum Gewürm und bis zum Vogel des Himmels; denn ich bin veranlaßt, den Entschluß zu ändern, daß ich sie geschaffen habe.

8. Noach aber erreichte Wohlwollen in den Augen Gottes.

Band verknüpft den Menschen mit den Dingen. Es besteht auch eine moralische Beziehung zwischen ihnen. Wenn der Mensch sinkt, trauert und welkt die Erde. Diese Thatsache geht durch alle Bücher ת"נ"ך. Es heißt ferner nicht אמחה את האדם absolut, sondern mit dem Beisatz: מעל פני האדמה. Es ist damit die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß selbst diese Vernichtung nur eine relative gewesen, Entfernung von der Erdwelt. Ob aber nicht selbst da das Göttliche im Menschen noch aufbewahrt, für andere Räume, andere Verhältnisse, das wagen wir nur fragend anzudeuten. Der Wortausdruck bezeichnet jedenfalls nur eine relative Vernichtung. —

Die Weisen geben im Midrasch zu מחה einen Aufschluß, der nicht von geringer Bedeutung sein dürfte. מחה heißt nach ihnen eine völlige Auflösung. Vielleicht ist מחה verwandt mit מהה, wovon nur noch מַה vorkommt, das Formlose, nicht für die Erkenntnis Dastehende. Also nicht blos Tod und Verwesung der Muskeln wird verhängt, sondern auch der Gebeine, ja selbst der sonst nach den Weisen nie verwesende Teil der Gebeine wird hier gänzlich aufgelöst. Bei dieser völligen Auflösung ist es denn um so weniger auffallend, warum sich keine, oder nach der allerneuesten Annahme, warum sich so wenig Reste der vorsündflutlichen Menschheit vorfinden sollen. Ohnehin hat nach der Ansicht der Weisen Leidenschaftlichkeit Einfluß auf raschere Verwesung der Gebeine (Sabbat 152 b), und kann dies bei der Verderbnis dieses Geschlechtes in noch höherem Maße der Fall gewesen sein.

Während so ein ganzes Menschengeschlecht zu Grabe ging, heißt es:

V. 8. ונח מצא חן בעיני ד׳, nicht: Noa fand Gnade, in dem Sinn, daß er verschont blieb. מצא חן בעיני heißt nie: Gnade bei jemandem finden, daß dieser ihn mit Strafe ꝛc. verschone. Vielmehr steht es überall, wo von jemandem für jemanden eine Gewährung, eine Willfahrung, eine Begünstigung zu erwarten steht. So wenn Abraham wünscht, daß die Engel bei ihm einkehren sollen, wenn die Egypter das Volk beschenken sollen u. s. w. Es ist zwischen Gott und dem Menschen eigentlich das Allerhöchste, das der Mensch Gott gegenüber erreichen kann. So bei Mosche למען אמצא חן בעיניך, damit ich wisse, was ich zu thun habe, um auch ferner deines Wohlwollens würdig zu sein. — Wurzel von חן: חנן, verwandt mit ענן, rad. von ענן, Wolke, die die Bedingung der Fruchtbarkeit und des Gedeihens für die Erde in sich trägt. Die Wolke ist für den Ort, über dem sie schwebt, dasjenige, von dem dieser alles zu erwarten hat. Verwandt ferner mit הנן, wovon הֵן, die Partikel des Darreichens. חנן heißt: zu jemandem geistig in dasselbe Verhältnis treten, in welchem die Wolke zur Erde steht. חֵן ist noch nicht das gewährte Wohlwollen, sondern die Würdigkeit dazu. Nun heißt es nicht לפני, sondern בעיני, nach der Beurteilung, der Einsicht. Wenn jemand so ist, daß Gott ihm חונן sein könne, so hat er חן בעיניו. — מצא ist in den meisten Fällen nicht ein zufälliges Finden, sondern das Erreichen eines erstrebten Zieles. Daher מצא vom Erreichen derjenigen geistigen Güter, חכמה, דעת u. s. w., die nie zufällig, die nur nach ernstem Streben zu erlangen sind. So auch von den Schickungen Gottes, die den Menschen treffen, weil sie ihn aufsuchen, את כל התלאה אשר מצאתם בדרך (2. B. M. 18, 8). So das: הצאן ובקר ישחט להם ומצא להם (4. B. M. 11, 22), „und wird es ihnen das

9. אֵלֶּה תּוֹלְדֹת נֹחַ נֹחַ אִישׁ צַדִּיק תָּמִים הָיָה בְּדֹרֹתָיו אֶת־הָאֱלֹהִים הִתְהַלֶּךְ־נֹחַ׃

9. Dies sind die Erzeugnisse Noach's. Noach, ein gerechter Mann, war in seinen Zeiten sittenrein; mit Gott führte sich Noach.

(von ihnen gewollte) Ziel erreichen?" So auch מצא חן בעיני ד' nicht zufällig. Es kommt nur bei denen vor, die Gott mit ganz besonderen Kräften und Mitteln für ganz besondere Zwecke ausrüstet, so Mosche, so Israel (מצא חן במדבר), so auch hier von Noa: Während alles entartet war, so daß es vernichtet werden mußte, „ward Noa in der Beurteilung Gottes würdig befunden, auf ihn das ganze Rettungswerk der Zukunft zu übertragen." In ihm konzentrierte sich alles, was Gottes „Herz" für die Menschheit gewollt. Er hatte alle Keime in die Zukunft hinüber zu retten. —

Es ist ein durchschauernder Gedanke, daß als Produkt von 1600 Jahren Menschengeschichte nur ein Mann mit seiner Familie dasteht, und auf diesem einen Manne Gott sein Menschheitwerk fortführt. Nicht umsonst wird noch später auf diese Phase in der Gotteswaltung zurückgeblickt. Wenn David Gott in allem Furchtbaren und Erhabenen, in allem Schönen und Großen, in allem Erschütternden und Herrlichen besungen hat, schließt er mit dem Gedanken: so mannigfaltig der Wechsel in der Natur und Menschenwelt erscheint, so unerschüttert bleibt doch allem diesem Wechsel gegenüber in seinem Walten und seinen Plänen Gott. Er „saß" der Sündflut gegenüber und selbst als die ganze Menschheit zu Grunde ging, blieb Er מלך, und sein מלכות, sein Menschheiterziehungsplan, blieb unerschüttert. Und also unerschütterlich wie Gott allem Wechsel gegenüber steht, so fest und unerschütterlich will Gott alle werden lassen, die sich ihm als sein Volk hingebend anschließen, und diese Festigkeit führt nicht zum Kampfe, stört nicht den Frieden, sie ist die einzige Bedingung des Friedens: ד' למבול ישב וישב ד' מלך לעולם, ד' עוז לעמו יתן ד' יברך את עמו בשלום.

נח

V. 9. אלה תולדת נח. Wie oben mit אלה תולדת השמים והארץ eine neue Reihe der Entwickelungen eingeführt wird, so hier eine neue Reihe der Menschenentwickelung. Die bisherige Menschheit geht ihrem Untergange entgegen. Noa ist ein zweiter Adam und steht an der Spitze eines neuen Menschengeschlechts.

Indem aber nicht sofort seine Kinder, sondern er selbst gleichsam als seine erste תולדה genannt wird, giebt dies den Weisen Gelegenheit zu der Bemerkung, daß das erste Produkt des Menschen, die erste Frucht seiner Arbeit, sein eigener Charakter ist, und nun zumal in einer Zeit, wie diejenige Noa's, in welcher es gewiß der höchsten auf sich selbst gerichteten Energie bedurfte, sich aus der allgemeinen Verderbnis für das Reine und Gute emporzuretten. Da ist sicherlich das erste und das edelste Erzeugnis des Braven: er selbst. איש צדיק תמים, das sind die Charakterseiten, durch welche Noa מצא חן בעיני ד', und die Gott zugleich als Saatkörner des künftigen Menschengeschlechtes in diesem neuen Stammvater erwählte.

איש. Nach der Bemerkung unserer Weisen wird in תנ"ך mit dem Namen איש nicht gespielt. Wen das Gotteswort einen Mann nennt, war ein Mann, ein erprobter Charakter, צדיק מוכחה, und wer hätte mehr Proben fester Männlichkeit zu bestehen gehabt als Noa in seinem bisherigen 600jährigen Wandel in Mitte der wechselnden Geschlechter! — השחתה דרך und חמס, Sittenverderbnis und Unredlichkeit, sittliches und soziales Verderbnis wird uns sofort als Gepräge seiner Zeit geschildert; dem gegenüber

10. וַיּוֹלֶד נֹחַ שְׁלֹשָׁה בָנִים אֶת־
שֵׁם אֶת־חָם וְאֶת־יָפֶת׃

10. Da zeugte Noach drei Söhne, Schem, Cham und Japhet.

---

war Noa צדיק und תמים, צדיק im Gegensatz zu חמס, und תמים im Gegensatz zu השחתת דרך. צדק heißt: den Personen und Verhältnissen um uns das ihnen Gebührende leisten. (Es ist insofern laut- und begriff-verwandt mit dem chald. שדר: befriedigen, genügeleisten). Der צדיק faßt alles objektiv, nichts vom Standpunkte seines Interesses, alles vom Standpunkte seiner Pflicht auf. Es ist zunächst die soziale Gerechtigkeit, und steht daher vorzugsweise mit פעל und עשה, mit Ausdrücken der Handlung, der That in Verbindung, עשה צדקה, פעולת צדיק u. s. w. — תמים dagegen ist vorzugsweise mit הלך und דרך verbunden. דרך ist zunächst diejenige Entwickelung, die der Mensch zur Vollendung seiner eigenen Persönlichkeit durchmacht, in der man von Stufe zu Stufe fortschreitet (verwandt mit מדרגה, דרג). Während in der Handlung die Rücksicht auf die eigene Persönlichkeit zurücktritt, ist in דרך die Befriedigung und Vollendung der eigenen Persönlichkeit das Ziel, das somit ebenfalls die ganze sinnliche Entfaltung mit umfaßt. תמים דרך ist derjenige, der selbst auf dem Wege dieser sinnlichen Entfaltung rein bleibt. Die Verwandtschaft mit דמם: sich jeder Äußerung, jeder Bewegung enthalten, und mit dem chald. טמם, verschlossen sein, dürfte für תמם den Grundbegriff der Selbstbeherrschung geben, die alles Streben von innen heraus unter der Herrschaft des einen sittlichen Wollens zusammenhält, und sich durch keinen äußeren Reiz etwas entreißen, somit sich nicht sittlich mangelhaft machen läßt.

בדרתיו, die doppelte Auffassung: in seiner Zeit war er ein Gerechter, oder: selbst in seiner Zeit blieb er gerecht, ist wahrscheinlich in beiden Beziehungen wahr. Sicherlich bleibt ein solcher Kampf, wie ihn Noa zu bestehen hatte, nicht ohne schwächenden Einfluß auf den Charakter. Sicherlich wiegt aber auch auf anderer Seite das in solcher Zeit bewährte kleinere Maß von Sittlichkeit und Rechtschaffenheit ungleich schwerer auf Gottes Wage, als das größere in irgend einer besseren Zeit. Bezeichnend ist es, daß das בדרתיו bei תמים und nicht bei צדיק hervorgehoben ist. Es ist ungleich schwerer, in einer unsittlichen Zeit sittlich, als in einer unredlichen redlich zu bleiben.

Daß Noa איש צדיק war, wurzelte in seiner Sittenreinheit, und diese Sittenreinheit wurzelte in dem Grunde des Ganzen, in dem את האלקי׳ התהלך, in dem sich an Gottes Hand führen lassen. Während es von den späteren Größen heißt, daß sie vor Gott, als seine Boten, gewandelt, heißt es von ihm, daß er mit Gott gewandelt, daß er, auf den Umgang mit den ihn verlachenden Zeitgenossen Verzicht leistend, nur Gott sich anschloß und eben dadurch "נח„, derjenige ward, in welchem die zukunftlose Menschheit eine Zukunft gewann.

V. 10. Noa war schon 500 Jahre alt, als er Kinder erzeugte. Alle seine Vorfahren und Zeitgenossen standen viel früher als Familienväter da. Die Vermuthung liegt sehr nahe, daß Noa bisher gefürchtet hatte, Kinder zu bekommen, sich nicht zutraute, in solcher Zeit ein reines Haus zu gründen und brave und sittenreine Kinder zu erziehen. Erst 20 Jahre nachdem das Ende verkündet war, nachdem er sich 500 Jahre geübt hatte, vereinzelt und allein mit Gott zu wandeln, sich selbst ehelos und familienlos aus der allgemeinen Verderbniß zu retten, wagte er, Vater von Kindern zu werden, und die Wiederholung des Namens Noa dürfte lehren, daß auch dieser Schritt von ihm nur in dem Bewußtsein seiner Bestimmung, „Noach" zu werden, geschehen.

שלשה בנים, drei Söhne: die Stammväter der neuen Menschheit werden also dreiteilig eingeführt. Wenn bei näherer Betrachtung diese Namen eine verschiedene

Charakteristik dieser Menschen-Stammväter verraten, so liegt darin der hohe Trost: wie verschieden auch die einzelnen Menschenstämme geartet erscheinen, so hat diese Verschiedenheit schon vor der Sündflut bestanden, sie war also von Gott mit hinüber gerettet, es muß also mit in dem Plane Gottes liegen, das Ziel der Menschheit trotz aller Verschiedenheit der Nationalitäten, ja vielleicht durch Zusammenwirken aller verschiedenen Nationalitäten, herbeizuführen — es wurden gleich ein שֵׁם, ein חָם, ein יֶפֶת mit in die Arche gerettet.

Betrachten wir diese Namen, die uns schon in den Söhnen des איש צדיק תמים drei verschiedene Richtungen entgegen führen:

שֵׁם: Name, Begriff des Objekts. Die ganze Weisheit des Menschen bestand ja ursprünglich und besteht ja in Wahrheit auch heute noch darin, daß er den Dingen Namen zu geben, d. h. daß er ihren Begriff auszusprechen und ihnen damit ihren „geistigen Raum", ihr שֵׁם, anzuweisen vermag. שֵׁם weist daher jedenfalls auf eine geistige Thätigkeit, auf ein Erkennen, Begriff- und Namengeben.

חָם, rad. חמם, verwandt mit אמם, המם, עמם. — אמם, in אֵם und אֻם, bezeichnet, daß ein Wesen die Bedingung von etwas anderem in sich trägt. Daher אֵם: die Mutter, und אם: die Kausalitätspartikel. Kommt das in dem einen unentwickelt Liegende in Bewegung, zur Entwickelung, so entsteht המם: die unruhige Bewegung, das Gähren. Diese Bewegung hat zwei Ausläufer, entweder: חמם, daß die Masse glühend wird, sich verzehrt, dann entsteht nichts neues; oder עמם, es tritt die Geburt ein, es entsteht ein Neues, ein Anderes neben dem einen. Jedenfalls bedeutet חם das Heiße, die aufgeregte sinnliche Bewegung.

יפת von יפת, verwandt mit פתה, Grundbedeutung: offen stehen wie פתח. Davon פתי: der allen äußeren Eindrücken offen steht, sich von ihnen überwältigen läßt. מופת: eine Erscheinung, die den andern überwältigt, sein Inneres für etwas gewinnt. Verwandt auch mit יפה, das Schöne, Ansprechende. Jedenfalls, während שֵׁם den Begriff des Geistigen, חָם das Glühende, Aufgeregte, die höchste Sinnlichkeit bedeutet, entspricht יֶפֶת dem Gemüt, der Phantasie, die für das Schöne empfänglich ist. Möglich sogar, daß יפת einfach von יפה stammt, wie יְפַת, Chron. II. 3, der Überzug der Säulenkrone, von יפה, דֶּלֶת, die Thüre, von דלה, schöpfen, aufnehmen und ausgießen; die Thüre ist das Ventil am Hause, durch das ihm sein Inhalt gegeben und genommen wird.

Wir haben also hier drei Seiten, die das ganze Seelenleben des Menschen ausmachen. Im gesunden Zustande ordnen sich alle drei einem höheren Prinzipe unter, und gelangen wie bei Noa in ההלך את האלקי zur reinsten Potenz des Geistes, in תמים zur reinsten Potenz des Sinnlichen und in צדיק zur reinsten Gestaltung alles Wollens und Strebens. Getrennt wird שם: der Denkende, חָם: der Sinnliche und יפת: der dem Schönen Nachstrebende. שם soll dazu kommen: חם, להתהלך את ד', להיות תמים, und יפת statt von dem Ideal des Schönen, sich von dem Ideal des Guten leiten zu lassen und צדיק zu werden, während, wo die Richtung יפת vorherrschend hervortritt, die Sinnlichkeit allerdings vor Rohheit durch den Maßstab des „Anständigen" geschützt sein, allein der an die Lebensthätigkeit gelegte Maßstab immer nur ein subjektiver bleiben wird. Wir werden noch später in direkterer Weise auf diese charakteristische Grundverschiedenheit der neuen Völkerstämme zurückgeführt, und haben dies hier nur berührt, um hervorzuheben, wie diese künftig sich ausprägenden Nationalverschiedenheiten nicht als Entartung zu betrachten seien, sondern schon mit in die Arche hineingebracht wurden. Zeigt uns daher die Geschichte, geistig begabten oder gemütveredelten Völkern gegenüber, auch solche, bei denen glühende Sinnlichkeit vorherrschend erscheint, so darf uns dies nicht in der Überzeugung irre machen, daß alle die verschiedenen Menschenrassen für ein einziges hohes Menschenideal geschaffen sind und diesem Ziele entgegenreifen, jenem Ziele, daß: ומלאה הארץ דעה את ד', וגו'.

11. וַתִּשָּׁחֵת הָאָרֶץ לִפְנֵי הָאֱלֹהִים וַתִּמָּלֵא הָאָרֶץ חָמָס׃

11. Es ward aber die Erde vor dem Angesichte Gottes verderbt, und da ward die Erde des Unrechts voll.

V. 11. שחת ist der Begriff des Verderbens, nicht des Vernichtens. Es ist das Zerstören eines guten Zustandes, das Hindern und in das Gegenteil verkehren eines zum guten Gedeihen bestimmten Gegenstandes. Grundbedeutung von שחת: Grube, und zwar nicht etwa zum nützlichen Zwecke des Aufbewahrens, sondern um einen seines Weges zu einem Ziele Schreitenden in diesem Wege zu unterbrechen und zum Untergange zu bringen. Verwandt mit שחד: Bestechung. שחד ist eine, der auf das Recht gerichteten Beurteilung des Richters gegrabene Grube, die die Einsicht und das Urteil des Richters auf diesem Wege unterbricht, von ihrem Ziele zurückhält und zum Falle bringt. So spricht auch שחט sowohl die Wirkung als die Prozedur als eine solche aus, die den, bis dahin in vollständig unangegriffener Entwickelung gewesenen Lebensprozeß durch plötzliche Hemmung des Weges unterbricht, der den Organismus mit der Außenwelt, Luft und Nahrung zuführend, in Verbindung setzt. Der Querschnitt über Luft- und Speiseröhre macht ein שחט in diesem Wege. Von dieser Grundbedeutung des שחת begreift sich's, warum שחת vorzugsweise mit דרך verbunden ist. הִשְׁחִית allgemein heißt: auf seinem Wege zum Heile unterbrochen, und von diesem hinabgezogen sein. הַשְׁחִית דַּרְכּוֹ setzt voraus, daß der ganze Lebensweg, auch die auf das Sinnliche gewendete Lebensrichtung an sich nur zum sittlichen Heile führt; Unsittlichkeit ist die Grube, die diese an sich zum Heile führende Richtung ins Verderben hinabzieht. — חמס: ein solches Unrecht, das nicht durch menschliches Gericht gefaßt werden kann, אינו יוצא בדינים, das aber, fort und fort geübt, nach und nach den Nächsten begräbt. So: ויחמום כגן שכו, ויחמס כגפן בסרו (Klagel. 2, 6, Job 15, 33). Wenn die Beere des Weinstocks unreif abfällt, so hat er חמס gegen die junge Beere geübt, nicht auf einmal, sondern indem er ihr nach und nach die Nahrung entzog, bis sie abfiel; ebenso der Garten gegen sein Gehege. Verwandt mit חמץ: Essig, diejenige Verderbnis, die nicht auf einmal geschieht; nur nach und nach geht der Wein in Essig über. Nun heißt es hier bedeutungsvoll: Die Erde ward vor dem Angesichte Gottes verderbt, und da ward die Erde des Unrechts voll. Es war zuerst Sittenverderbnis, Vergehen, bei denen man die bürgerliche Gesellschaft nicht beteiligt glaubt. Ob die Jugend ausschweifend, die Ehen sittlich faul, dabei, meint man, könne Handel und Wandel blühen und redlicher Verkehr fortbestehen. Allein wenn erst vor Gott die Erde verderbt ist, dann vermögen alle menschlichen Einrichtungen die Gesellschaft nicht vor Untergang zu retten. Mit גזל, mit offenbarem Raub wird sich nie die Gesellschaft füllen, dagegen weiß sie sich durch Kerker und Strafgewalt zu schützen. Allein an חמס, an der mit Schlauheit gepaarten Unrechtfertigkeit geht sie zu Grunde, wogegen nicht menschlicher Arm, wogegen nur die vor Gott sich selber richtende Gewissenhaftigkeit zu schützen vermag. Diesen Kern des Menschen tötet die Unsittlichkeit, und mit ihr ist auch dem bürgerlichen Heil das Grab gegraben. החמס קם למטה רשע, heißt es in Jecheskiel (7, 11) „die durch Sittenlosigkeit erzeugte Gewissenlosigkeit wird zuletzt ihre eigene Ruthe, לא מהם das Unheil kommt nicht aus dem natürlichen Menschen selbst, kommt nicht מהמונם, nicht aus der Überfüllung, kommt nicht מֵהֲמֻתָּם, kommt nicht aus den gegenseitigen sozialen Beziehungen (dem doppelten מֵהֶם), ולא נהה בהם es liegt überhaupt nicht das Elend in den Menschen als solchen, sondern es ist das חמס, an dem sie zu Grunde gehen, wodurch die ganze Gesellschaft חמץ wird, in gährende Fäulnis endet."

12. וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת־הָאָרֶץ וְהִנֵּה נִשְׁחָתָה כִּי־הִשְׁחִית כָּל־בָּשָׂר אֶת־דַּרְכּוֹ עַל־הָאָרֶץ: ס

13. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְנֹחַ קֵץ כָּל־בָּשָׂר בָּא לְפָנַי כִּי־מָלְאָה הָאָרֶץ חָמָס מִפְּנֵיהֶם וְהִנְנִי מַשְׁחִיתָם אֶת־הָאָרֶץ:

14. עֲשֵׂה לְךָ תֵּבַת עֲצֵי־גֹפֶר קִנִּים תַּעֲשֶׂה אֶת־הַתֵּבָה וְכָפַרְתָּ אֹתָהּ מִבַּיִת וּמִחוּץ בַּכֹּפֶר:

12. Da sah Gott die Erde, und siehe, sie war verderbt; denn es hatte alles Fleisch seinen Wandel auf der Erde verderbt.

13. Da sprach Gott zu Noach: Das Ende alles Fleisches ist vor mich gekommen, denn die Erde ist voller Unrecht vor ihnen geworden, und so bin ich im Begriff, sie mit der Erde zu verderben.

14. Mache dir eine Arche aus Gopherholz, aus Tierbehältern bestehend sollst du die Arche machen, und sie von innen und außen mit Pech bedecken.

V. 12. Da sah Gott die Erde an, und sie, die Erde als solche, nicht als kosmischer Weltkörper, als welcher sie außer Betracht der תורה steht, sondern insofern ihre Oberfläche Träger des Menschenwirkens ist, sie war in ihrer reinen Entwickelung gehemmt, indem ihre dem Menschen gespendeten Kräfte und Güter in den Dienst des Sittenverderbnisses aufgingen.

V. 13. קץ von קצץ (verwandt mit גזז): abschneiden, daher das Ende, wo etwas aufhört. „Das Ende alles Fleisches ist vor mich gekommen", kann heißen: die Verhältnisse alles Fleisches sind in ein solches Stadium getreten, daß sie mich auffordern, dem ein Ende zu machen. Oder wahrscheinlicher: wenn ich nicht einschreite, geht alles Fleisch von selbst völlig zu Grunde, „sein Ende ist bereits vor mich gekommen." Wie schon oben durch למינהו gesagt, ist das Gedeihen des Geschlechtes an die geschlechtliche Gattungsreinheit also geknüpft, daß, wenn Gott spricht, die Erde soll blühen, implicite damit die geschlechtliche Reinheit bedingt ist. Wenn daher השחית כל בשר את דרכו על הארץ, so ist ihr קץ von selbst da, und wenn Gott nicht eingeschritten wäre, so wäre auch selbst der noch mit Noa zu rettende reine Funke unrettbar verloren gewesen. Dann dürfte auch das מפניהם zu verstehen sein. מפני heißt nämlich immer: ein sich Zurückziehen vor etwas aus einem Gefühle der Unterordnung, der Angst, der Rücksicht u. dgl. Wir haben schon erwähnt, daß חמס auch von leblosen Dingen vorkommt, ויחמס כנפן בסרו u. s. w. Vielleicht hier ebenso: „Das Ende alles Fleisches ist vor mich gekommen." Wenn dies so weiter geht, giebt es keine Zukunft für den Menschen mehr; denn „aus Furcht vor ihnen" ist bereits die Erde voller חמס geworden, sie entzieht ihnen schon ihre Kräfte aus Scheu vor der Unsittlichkeit, dem Raube und dem Morde, die sie mit ihnen unterstützen würde. הרם יחניף את והיה מקול זנוחה וחחנף הארץ (Jirm. 3, 9), הארץ (4. B. M. 35, 33), והארץ חנפה תחת יושביה (Jes. 24, 5). — הנה, והנני משחיתם, Partikel des Darreichens, Gewährens. Mit הנה entspricht man den Anforderungen, die aus den Verhältnissen sich ergeben. Also: diesem gegenüber schreite ich Verderben bringend ein; allein dies Verderben ist keine Vernichtung, ist die von den Verhältnissen dringend geforderte Rettung.

V. 14. תֵּבָה, ein Behältnis, das nur in dieser Erzählung und in derjenigen der Rettung Moses' vorkommt, wo es auch zur rettenden Erhaltung eines Menschen im Wasser dient. Die Ableitung ist dunkel. Ob, wie לֵדָה von יָלַד, so תֵּבָה von dem chald. יתב,

15. וְזֶה אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה אֹתָהּ שְׁלֹשׁ מֵאוֹת אַמָּה אֹרֶךְ הַתֵּבָה חֲמִשִּׁים אַמָּה רָחְבָּהּ וּשְׁלֹשִׁים אַמָּה קוֹמָתָהּ׃

15. Dies ist's, wie du sie machen sollst: Dreihundert Ellen die Länge der Arche, fünfzig Ellen ihre Breite und dreißig Ellen ihre Höhe.

16. צֹהַר וְאֶל־אַמָּה תְכַלֶּנָּה מִלְמַעְלָה וּפֶתַח הַתֵּבָה בְּצִדָּהּ תָּשִׂים תַּחְתִּיִּם שְׁנִיִּם וּשְׁלִשִׁים תַּעֲשֶׂהָ׃

16. Eine Beleuchtung machst du der Arche, und lässest sie obwärts bis zu einer Elle abnehmen; die Thüre der Arche bringst du an die Seite an; mit unterstem, zweitem und drittem Stockwerk machst du sie.

---

sitzen, abzuleiten wäre, ist zweifelhaft. Jedenfalls ist es der Form nach ein Kasten und nicht ein Schiff. Die Form ist ja unten breit und oben spitz zulaufend, somit der Schiffsform entgegengesetzt. Es sollte ja gar nicht zum Durchschneiden der Wellen bestimmt sein, sondern von ihnen getragen werden. — קנים von קנן, das verstärkte גנן, schützen, umfriedigen, woher denn גן der Garten, קן: eine noch engere Umfriedigung zur Bergung lebender Wesen: Nest, hier im großen: Tierbehälter. Es heißt nicht לחבה, sondern את התבה, der ganze Kasten soll קנים sein, nicht zunächst eine Wohnung für Noa und seine Familie und dabei auch Räume für Tiere, etwa zum Nutzen, sondern der ganze Kasten ein Rettungshaus für lebende Wesen.

כפר (verwandt mit גבר, קבר) Grundbedeutung: eine schützende oder hemmende Bedeckung; schützend, daß auf den bedeckten Gegenstand nichts von außen einwirke, wie hier, so auch כפרת, Deckel; hemmend, daß das Bedeckte nicht nach außen wirke, so כפר פנים, Zorn hemmen, כפר בריח (Jesaias 28, 18) die Wirkung eines Bundes hemmen. In Beziehung auf Sünde kommt es in beiden Bedeutungen vor: כפר על הנפש וגו׳ מן החטא, die Person, das Volk, das Heiligtum u. s. w. schützen vor den Folgen begangener Sünden, und ebenso כפר פשע וכו׳, כפר על עון, die Folgen der Sünde hemmen, daß sie nicht auf die Person u. s. w. wirke. כְּפָר Häuser, die nur die Bedeutung des Schutzes für den Arbeiter haben: Dorf, im Gegensatz zu עיר, wo die Häuser eine selbständige Bestimmung haben, Träger der ganzen städtischen Kultur zu sein; das Haus des Landmanns ist nicht sein עיר. (Siehe oben 4, 17). כְּפִיר ein junger Löwe, der schon anfängt, schützender Anführer eines Löwenrudels zu sein. Hier tritt die Verwandtschaft mit גבר hervor. — Der Name des Holzes גפר steht in Lautverwandtschaft mit כפר, und dürfte vielleicht auch schon dem Holze an sich eine gegen den Einfluß des Wassers schützende Eigenschaft inne gewesen sein.

V. 16. צהר. Die צ-Form von זהר scheint fast auf eine künstliche Beleuchtung hinzuweisen. (Heißt vielleicht Öl zunächst als wichtigstes Beleuchtungsmittel יצהר, sowie als Nahrungsmittel שמן?) Sicherlich nicht ohne Grund wird die Einrichtung so ganz speziell mitgeteilt und später wiederholt hervorgehoben, daß Noa alles בן, ganz so gemacht habe. Gott hätte in tausendfacher Weise retten können — ob die Größe der Arche hinreichend war u. s. w., sind Überlegungen, die wir ziemlich bei Seite lassen können. Gott erwählt einen Menschen, der soll sich, seine Familie und die Tierwelt für die Zukunft retten; er rettet sie und sich nur dann, wenn er alles so und nur so vollbringt, wie ihm befohlen. גדול המצווה ועושה ממי שאין מצווה ועושה, die gebotene Vollbringung ist bei weitem größer, als die willkürliche, ist erster jüdischer Grundsatz. Im Gegensatz zur herrschenden Ansicht hat wahren Werth nur das, was zur Erfüllung des göttlichen Willens geschieht. Was jemand nach eigener Eingebung u. s. w. übt, hat nur zweifel-

17. וַאֲנִי הִנְנִי מֵבִיא אֶת־הַמַּבּוּל מַיִם עַל־הָאָרֶץ לְשַׁחֵת כָּל־בָּשָׂר אֲשֶׁר־בּוֹ רוּחַ חַיִּים מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם כֹּל אֲשֶׁר־בָּאָרֶץ יִגְוָע׃

17. Und ich — siehe ich bringe die Entseelung durch Wasser über die Erde, alles Fleisch, in welchem Lebensgeist ist, unter dem Himmel verderbend zu entfernen; alles, was auf Erden ist, soll erstarren.

---

hafte, untergeordnete Bedeutung. Was hätte Noa in den 120 Jahren nicht noch alles zur Rettung thun können! Hundert Archen bauen u. s. w. u. s. w. Es dürfte hier daher vielmehr nur gesagt sein, daß sich Noa darauf beschränkte, das, das aber ganz zu thun, was Gott befohlen hatte, und Gott das Weitere überließ.

V. 17. Das hast du zu thun, und ich, — siehe ich u. s. w.; in dem הנני liegt, daß das Schauerlich-Ernste, welches Gott zu thun im Begriffe war, durch die Umstände selbst erheischt ward. — מבול, offenbar von der Wurzel נבל, welche das Schwinden der Lebenskräfte in der organischen, animalischen oder sittlichen Welt bedeutet. Daher נָבַל: das Welken der Blätter, נָבַל: das Entschwinden der Kräfte, ermüden, נָבָל, נְבָלָה: die sittliche Nichtswürdigkeit, und endlich נְבֵלָה: den entseelten Körper, den Leichnam bedeutet. Es ist nur eine schwächere Form von נפל, also das allmälige Abwelken und Absterben, sei es der vegetabilischen, animalischen, oder geistigen und sittlichen Kräfte. מַבּוּל also: die Entseelung, und indem das herbeizuführende Verhängnis mit diesem Worte bezeichnet wird, ist damit der Katastrophe der mildeste Charakter aufgedrückt. Alles, was irdisch ist, ist ohnehin zuletzt dem "נבול„ bestimmt; alle die dem Untergange verfallenden Wesen würden so nicht ewig gelebt haben; es tritt für sie nur ein verfrühtes Abwelken und Sterben ein. Es wird überhaupt mit großer unterscheidender Sorgfalt gesagt, was getötet werden soll: לשחת כל בשר אשר בו רוח חיים, nur die Hüllen, in welchen Lebensgeist ist, die ohnehin dereinst נְבֵלוֹת werden, nicht aber das Leben, auch nicht der Geist des Lebens, (רוח ist das unsichtbar Bewegende), am allerwenigsten נפש, die im Menschen unsterbliche Persönlichkeit. „Die Entseelung kommt, um den Hüllen, in welchen Lebensgeist ist, den Weg zu hemmen, ihnen frühzeitig das Grab zu bereiten." —

יגוע rad. גוע. Schon von den Weisen bemerkt, daß dieser Ausdruck vorzugsweise das Sterben der Gerechten begleitet, so bei Abraham, Jizchak, Jakob: ויגוע וימת ויאסף אל עמיו, und hier steht derselbe zur Bezeichnung des Unterganges dieses Geschlechtes! Nichts ist so bezeichnend, wie die Wahl dieses Ausdruckes! Es ist ja nicht ein Mensch, dessen Phantasie sich hier das Schreckliche des Untergangs des ganzen Menschengeschlechtes mit allem möglichen Graus ausmalt, desgleichen die verschiedenen Sündflutgemälde in Wort und Pinsel sich ergangen; es ist der milde, barmherzige Schöpfer und Herr der Welt, der uns über seine Thaten Aufschluß giebt. Wie מבול, so ist auch dies גוע in dieser Richtung höchst bedeutsam. גוע verwandt mit גוה, der Wurzel von גְּוִיָּה, die Körperlichkeit, גֵּו Leib, Rücken, גְּוִיָּה, der hingeschiedene Leib, גּוֹי, der Volkskörper als Ganzes nach außen im Unterschied von עם, der Gesellschaft nach innen. Ferner mit גֶּבֶא: Ansammlung von Flüssigkeiten, Grube, davon später גבאי, der Sammler; mit גבה Ansammlung fester Stoffe, daher: hoch; dann גבע, גבעה Hügel, גַּבַּח, Höcker. Aus allem diesen ergiebt sich die Grundbedeutung: Massensammlung, Stoffsammlung, und גוע wird den Moment bezeichnen, in welchem der bis dahin bewußte, fühlende, empfindende Leib, blos „Stoff" wird, d. h. bewußtlos, empfindungslos wird, ein Zustand, der, wenn er dem Tode vorangeht, ihn für den Sterbenden schmerzlos macht. So wird auch in יגוע ב"ר einfach: יצמוק, erstarren, starr werden erläutert. Wie kann — menschlich gesprochen — der barmherzige Gott milder handeln, wie kann er dem

18. וַהֲקִמֹתִי אֶת־בְּרִיתִי אִתָּךְ וּבָאתָ אֶל־הַתֵּבָה אַתָּה וּבָנֶיךָ וְאִשְׁתְּךָ וּנְשֵׁי־בָנֶיךָ אִתָּךְ׃

19. וּמִכָּל־הָחַי מִכָּל־בָּשָׂר שְׁנַיִם מִכֹּל תָּבִיא אֶל־הַתֵּבָה לְהַחֲיֹת אִתָּךְ זָכָר וּנְקֵבָה יִהְיוּ׃

20. מֵהָעוֹף לְמִינֵהוּ וּמִן־הַבְּהֵמָה לְמִינָהּ מִכֹּל רֶמֶשׂ הָאֲדָמָה לְמִינֵהוּ שְׁנַיִם מִכֹּל יָבֹאוּ אֵלֶיךָ לְהַחֲיוֹת׃

18. Mit dir aber werde ich meinen Bund aufrecht halten, du wirst in die Arche gehen, du und deine Söhne und deine Frau und die Frauen deiner Söhne mit dir.

19. Und von allem Lebendigen, aus allem Fleische sollst du zwei von Jeglichem in die Arche aufnehmen, sie mit dir zu erhalten; männlich und weiblich sollen sie sein.

20. Von dem Vogel für seine Gattung und von dem Viehe für seine Gattung, von allem Gewürm des Erdbodens für seine Gattung, werden zwei von Jeglichem zu dir kommen, damit du sie erhaltest.

Manne, der dies alles mit durchleben soll, und der das Phantasiebild des Röchelns, der Angst und Verzweiflung so vieler Millionen Wesen kaum hätte überleben können, wie kann er ihm das kommende Verhängnis mild-beruhigender ankündigen als: alles בשר, alles Empfindende wird in einem Moment erstarren, wird „Materie" werden, יגוע! Materie fühlt nicht; das übrige, was dann mit ihnen vorgeht, ist nichts als elementare Auflösung. Bewußtlos werden, sterben und aufgelöst werden, — ויגוע, וימח מתו, — diese drei Stadien werden auch nachher bei der historischen Erzählung des Vorganges, VII. 21, 22, 23 deutlich auseinander gehalten.

V. 18. ברית, Wurzel ברת, verwandt mit ארד, פרד, פרט, die alle ein Trennen ausdrücken. (Daher auch wohl ברת: ein Stück, ברת ארץ, eine Strecke). ברית ist eine solche Bestimmung, die unabhängig von allen äußeren Umständen, ja selbst im Gegensatz zu denselben, in Erfüllung gebracht werden soll. Es entspricht buchstäblich dem Begriff des „Absoluten", dem von allem Kausalnexus Abgelösten, dem Unbedingten. Daher auch das Errichten eines ברית: כרת, trennen, sondern, heißt, sowie die Erfüllung eines Bündnisses: הקים. קום ist verschieden von עמד: Gegensatz der Bewegung; von התיצב: Gegensatz des Sichhingebens, die Selbständigkeit. קום ist Gegensatz des Fallens. Nun ist ברית eben etwas, das in dem Zusammenhang der Dinge keine Stütze hat, sich selbst überlassen, fallen würde, und nur von dem כורת ברית aufrecht erhalten wird. Der Begriff „Bund" entspricht dem ברית keineswegs. Schon darum nicht, weil Bund immer ein Gegenseitiges voraussetzt, ברית kommt aber auch völlig einseitig vor. So Gottes ברית der Erhaltung Noa's und der noachidischen Welt. So הנני נותן לו את בריתי שלום an Pineas. Nichts hatte wohl mehr eine ברית-Bestimmung nötig als die Erhaltung Noa's. Die paar Balken machten gewiß nicht die Rettung aus, sonst hätten sich ebenso noch andere retten können. Wohl nur im Sinne des אין סומכין על הנס, nach welchem der Mensch jederzeit das ihm Mögliche thun soll, hatte Noa seinen Kasten zu bauen, aber die Erhaltung und Rettung selbst bedurfte gewiß des ganz besonderen Schutzes des göttlichen Willens; daher: ברית. — אתך, die übrigen alle um Noa's und seines Verdienstes willen. Zu ihm gehörte die Familie und die zu rettende lebendige Welt.

V. 19. מכל החי, nach den Weisen: von allem Lebenskräftigen, solche, die nicht durch die auch in die Kreise der Tiere hinübergetragene Entartung in ihrer

21. וְאַתָּה קַח־לְךָ מִכָּל־מַאֲכָל אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְאָסַפְתָּ אֵלֶיךָ וְהָיָה לְךָ וְלָהֶם לְאָכְלָה:

21. Du aber nimm dir von aller zur Speiſe dienenden Nahrung und ſammle ſie zu dir ein, damit ſie dir und ihnen zur Speiſe diene.

22. וַיַּעַשׂ נֹחַ כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה אֹתוֹ אֱלֹהִים כֵּן עָשָׂה:

22. Noach that's; alles wie Gott ihm geboten hatte, alſo that er.

ז שני. 1. וַיֹּאמֶר יְהוָה לְנֹחַ בֹּא־אַתָּה וְכָל־בֵּיתְךָ אֶל־הַתֵּבָה כִּי־אֹתְךָ רָאִיתִי צַדִּיק לְפָנַי בַּדּוֹר הַזֶּה:

Kap. 7. V. 1. Da ſprach Gott zu Noach: Gehe du und dein ganzes Haus in die Arche; denn dich habe ich gerecht vor mir geſehen in dieſem Zeitalter.

Lebenskraft geſchwächt waren. Ebenſo זכר ונקבה יהיו, nicht זכר ונקבה חביא, ſondern: ihr Charakter ſoll noch das reine, ungetrübte, unverderbte Männliche und Weibliche ſein. Daſſelbe wird wohl auch durch das im V. 20 wiederholte למינהו hervorgehoben. Solche Exemplare, in denen der Gattungscharakter noch unvermiſcht und unverfälſcht geblieben, die ihrer Gattung noch rein angehörten. Es wird dieſe geſchlechtliche Ungetrübtheit der zu rettenden Tierpaare unten VII. 2 noch geradezu durch איש ואשתו bezeichnet. Die Geſchlechter, welche gerettet wurden, waren in ſo außerordentlichem Maße von Entartung frei geblieben, daß ſie in dieſem gehobenen Augenblicke, durch Gott gehoben, faſt wie in einem Menſchen ähnlichen Verhältnis zu einander zu betrachten waren. Der Grundquell der ganzen Entartung war ja: השחתת דרך, ſowie die Wurzel der Rettung Noa's eben ſein תמים-Charakter geweſen.

Kap 7. V. 1. Bis dahin war alles im Namen 'אלקי erzählt; erzählt, wie Gott, als Schöpfer, Geſetzgeber und Richter der Welt, mitten aus der entarteten Geſamtheit den einen Menſchen und diejenigen Tiere zur Rettung ausſonderte, die nicht an der allgemeinen Entartung teilgenommen hatten. Sie hatten die Erhaltung verdient und wurden erhalten. Das angeſtrebte erſte Ziel heißt: להחיות, ſie am Leben zu erhalten. Das folgende wird mit dem Namen ה' eingeleitet, jenem Namen, der dem, die Menſchheit zu ihrem Ziele barmherzig erziehenden, jeden kommenden Moment mit Rückſicht auf dieſes Ziel geſtaltenden Gotteswerke angehört, und damit dieſe Rettung als Grundſtein für die neue Menſchenzukunft bezeichnet. Dieſer fernere Zweck der Rettung wird daher V. 3 nicht להחיות, ſondern לְחַיּוֹת זרע genannt, Samen der Zukunft auf Erden zu beleben.

צדיק. Was oben in צדיק und תמים auseinander gelegt war, wird hier in צדיק zuſammengefaßt. Denn im allgemeinen iſt die geſamte Pflichttreue nichts als Gerechtwerden. Nicht blos die Pflicht gegen den Nebenmenſchen, auch die Sittlichkeit iſts. Kein Fünkchen Geiſt und Leben, kein Splitter Kraft iſt uns eigen. Alles iſt uns anvertrautes Gut, dem wir gerecht werden ſollen. Der Unſittliche, der Gott gehörende Kräfte vergeudet und von Gott gezogene Schranken durchbricht, iſt ein Schelm vor Gott, wie der Dieb vor den Menſchen. — לפני, vor mir; mancher kann vor den Menſchen gerecht erſcheinen und iſt es nicht vor Gott, und umgekehrt. Es ſind auch die Begriffe, die die Menſchen mit den Worten verbinden, nicht immer die wahren und rechten, am allerwenigſten in Zeiten ſo allgemeiner Entartung. Die Worte Tugend, Gerechtigkeit u. ſ. w. werden in jeder Zeit im Kours bleiben. Der Inhalt dieſer Worte jedoch wird geſtohlen, man ſtellt ihnen ſeine Zwecke und Meinungen unter. Selbſt der Name „Gott"

2. מִכֹּל ו הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה תִּקַּח־ לְךָ שִׁבְעָה שִׁבְעָה אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ וּמִן־ הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר לֹא טְהֹרָה הִוא שְׁנַיִם אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ׃

2. Von allem reinen Viehe nimm dir je sieben, das Mann-Tier und sein Weib; von dem Viehe aber, das nicht rein ist, zwei, das Mann-Tier und sein Weib.

3. גַּם מֵעוֹף הַשָּׁמַיִם שִׁבְעָה שִׁבְעָה זָכָר וּנְקֵבָה לְחַיּוֹת זֶרַע עַל־פְּנֵי כָל־ הָאָרֶץ׃

3. Auch von dem Vogel des Himmels, je sieben, männlich und weiblich; Samen zu beleben über die ganze Erdfläche hin.

---

kann von Munde zu Munde gehen und durch die Verirrung der Zeit seinen wahren Inhalt verloren haben. Darum sicherlich nicht überflüssig: צדיק לפני, gerecht vor mir, nach meinem Sinn. — בדור הזה. Wir haben schon bemerkt, wie den Wurzeln, טור, חור, תפר, דבר, דור der Begriff des Aneinanderreihens mehrerer Objekte an denselben Faden zu Grunde liege, sei der Faden die Zeit, oder etwas anderes. Keiner kann sich allen Einflüssen seiner Zeit entziehen; der Faden der Gleichzeitigkeit wirkt tief, und es ist wahrlich nichts leichtes, in einer pflichtvergessenen Zeit ein pflichttreuer Mensch vor Gott zu sein. Indem aber Gott dies als ה׳ zu Noa spricht, so dürfte darin zugleich der Ausspruch liegen, Gott habe ihn für die Zwecke seiner Menschenzukunft tauglich erfunden, er trage mit seiner in solcher Zeit erprobt gebliebenen Pflichttreue den rechten Kern für die von Gott beabsichtigte Zukunft in sich.

V. 2. Von den Tieren im allgemeinen heißt es oben: sie werden zu dir kommen. Von den reinen Tieren hier: du sollst dir nehmen. בהמה טהורה kommt hier zuerst vor. Obgleich bis dahin Tiere noch gar nicht Gegenstand des Genusses waren, und der Unterschied zwischen reinen und unreinen Tieren erst durch das spätere sinaitische Gesetz hervortritt, bezeichnet gleichwohl Gott hier dem Noa bereits Tiere nach dem Charakter der Reinheit. Es muß also schon damals Gelegenheit zu dieser Unterscheidung gewesen sein, und diese Gelegenheit war das Opfer; denn auch die Noachiden durften und dürfen nur reine Tiere opfern (Sebachim 115, a). Also: Nur das, was allen Menschen zum Opfer tauglich ist, dürfen Juden essen. Der jüdische Tisch und der noachidische Altar stehen auf gleicher Stufe. Die Auswahl dieser Tiere muß daher für beide in dem gleichen Motive wurzeln. Was heißt טהור? טהר, verwandt mit צהר (צהרים, chaldäisch טיהרא), das Durchsichtige, dessen Teile homogen sind und dem Strahle Durchgang gewähren. טהור ist also: das Empfängliche, das dem göttlichen Strahle Durchgang Gewährende. Der ist der reine Mensch, der für das Göttliche empfänglich ist, dessen Geist, Gemüt und Leib von dem Göttlichen durchstrahlt werden. Sein Gegensatz ist טמא: das Verschlossene, somit für das Göttliche Unempfängliche. Das im sinaitischen Gesetze enthaltene Genußverbot gewisser Tiere hat keineswegs die leibliche Gesundheit im Auge, und beruht ebenso wenig auf klimatischer Eigentümlichkeit. Dasselbe Gesetz gebietet ja, sie in Palästina dem Fremdling zu geben, dem גר תושב, dessen wohlthuende Unterstützung ja Liebespflicht sein soll (3. B. M. 25, 35. 5. B. M. 14, 21). Vielmehr bezeichnet das Gesetz ausdrücklich als die durch das Gebot zu vermeidenden Folgen: טומאה und שקוץ, und als das durch die Beachtung anzustrebende Ziel: קדושה, die Heiligung. Die verbotenen Speisen sind teils מטמא, negativ, machen für das Göttliche unempfänglich; teils משקץ, positiv, führen zum Ungöttlichen, Schlechten. Wenn also die Reinheit des Menschen im Verhältnis zu Gott darin besteht, daß er für das Gött-

4. Denn der Tage sind noch sieben, dann lasse Ich auf die Erde vierzig Tage und vierzig Nächte niederregnen,

4. כִּי לְיָמִים עוֹד שִׁבְעָה אָנֹכִי מַמְטִיר עַל־הָאָרֶץ אַרְבָּעִים יוֹם

liche empfänglich sei, und diese Empfänglichkeit mit dadurch bedingt ist, daß sein Leib, sein בשר, wirklich מבשר, „Bote" sei, im Dienst des Geistes stehe: so dürften nur diejenigen tierischen Speisen die „reinen" sein, die, indem sie vom Menschen in sich aufgenommen worden, keine Regungen abstumpfen und keine Triebe wecken, wodurch der Mensch unempfänglich für das Geistige und dem Sinnlichen zugeneigter würde. Es werden das diejenigen Tiere sein, die auch ihrerseits für menschliche Eindrücke empfänglich sind, sich ihrer Natur nach leicht, ohne erst der Zähmung zu bedürfen, dem Menschen unterordnen, auf seine Zwecke eingehen, in denen überhaupt das Animalische und Leidenschaftliche nicht mit überwiegender Entschiedenheit vorherrscht. — Welche Tiere werden sich nun andererseits am meisten für Opfer eignen? Wir erkennen ja nicht in dem Wilden das Prototyp der Menschheit, die ersten Menschen und noch die edleren unter den Noachiden standen ja Gott nahe, ein Adam, Hebel, Seth, Noa, ein Abraham, Jizchak, Jakob standen ja nicht vor einem Götzen, wenn sie opferten, wie man das jetzt nicht nur uns, sondern allen den größten Geistern der Vorzeit, einem David, einem Jesaias u. s. w., allen denen imputiren möchte, die geopfert, im Opfer, in der Wiederherstellung der Opfer, Israels Gottesnähe und Gottesverherrlichung geschaut und gefeiert und mit Sehnsucht erhofft und erhoffen; allen diesen stand und steht ja nicht Gott als ein grausam blutiger Götze gegenüber, der am Zucken einer verendenden Tiermuskel seine Freude habe, oder der so dumm wäre, das Sterben eines Ochsen hinzunehmen als Sühne für das Sterben eines Menschen, der auf das röchelnde Tier alle die Qualen und Schmerzen und Todesängste übergehen ließe, die eigentlich den Menschen treffen sollten; sondern dem ersten wie dem letzten war und ist das Opfer: זבח תודה, ein Ausdruck für die Selbsthingebung. Das hingegossene Blut war die Aufforderung und das Gelöbnis, sein Blut dem heiligen Gotteswillen hinzugeben; Kopf und Fuß, Brust und Leib, Fett und Nieren auf Gottes Altar gaben unsern Arm, unser Auge, unsere Brust, unsern Leib mit allen, auch den niedersten Reizen, hin, לחם אשה ד', „Nahrung des Göttlichen auf Erden" zu werden. Der Opfernde, auch der Noachide, wenn er opferte, lernte und gelobte sich Gott zu opfern — und so werden wiederum nur die Tiere als die zum Opfer geeignetsten erscheinen, die, indem sie der Menschennatur sich am meisten nähern, auch am besten als dessen Repräsentanten erscheinen dürften. Somit werden dieselben Tiere als die geeignetsten für Opfer dastehen, die später für den Genuß des Juden von dem göttlichen Gesetze gestattet blieben, und es wird dasselbe Motiv für beide Zwecke dieselbe Auswahl treffen lassen. Mag nun hier die Weisung, von den reinen Tieren „sich sieben Paare zu nehmen" an Noa mit Hinblick auf sein künftiges Opfer oder auf den einstigen Bedarf für den Genuß nach dem Gottesgesetze, oder aus beiden Rücksichten zusammen ergangen sein: immer begreifen wir, weshalb dieser Befehl mit dem Namen ה' eingeleitet ist. Für die Erhaltung der Tierwelt im allgemeinen lag kein Motiv vor, von den reinen Tieren eine mehr als dreifach größere Anzahl zu nehmen. Die „Reinheit" der Tiere steht nur im Zusammenhange mit den Menschenerziehungszwecken Gottes, die der Name ה' repräsentiert.

V. 4. אנכי ממטיר. Wer aufmerksam תנ"ך liest, findet den Gebrauch des Pronomen אנכי von Gott in Unterscheidung von אני höchst charakteristisch. אנכי erscheint immer nur in einer Weise, wo das „Ich" sich den Wesen nicht schroff gegenüber stellt, wo es vielmehr ein Walten bezeichnet, in welchem sich Liebe und Gnade offen-

וְאַרְבָּעִים לַיְלָה וּמָחִיתִי אֶת־כָּל־הַיְקוּם אֲשֶׁר עָשִׂיתִי מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה׃

und lösche alles Bestehende, das ich gestaltet habe, weg von der Fläche des Erdbodens.

5. וַיַּעַשׂ נֹחַ כְּכֹל אֲשֶׁר־צִוָּהוּ יְהוָה׃

5. Da that Noach alles wie ihm Gott befohlen.

---

bart; (siehe פסיקתא zur Stelle: אנכי אנכי הוא מנחמכם Jes. 50); während אני, von אנה, senden, verhängen über etwas, (אַנָּה), die Persönlichkeit bezeichnet, von der eine Bewegung ausgeht, die etwas מְאֻנֶּה ist, an einen anderen etwas aussendet, (vergl. אניה, Schiff), die Persönlichkeit aber bleibt fern. Damit hängt auch wohl אנח, הֶאָנַח seufzen, zusammen, das demgemäß: sich von einem göttlichen Verhängnis, von einer „Schickung" getroffen fühlen, hieße. — אנכי von אנך, verwandt mit חנך, ענג, ענק, חנק. Einmal kommt אנך als selbständiges Substantiv vor: Amos 7, 7, 8 הנני שם אֲנָךְ בקרב עמי ישראל. Dort heißt es wahrscheinlich der Onyx, nach Aruch der Edelstein שוהם, der, wie wir wissen, zur Eingravirung, somit zum Träger von Inschriften diente. So wird Aboda Sara 7, b. die Edelsteine übertreffende Vorzüglichkeit der תורה daran demonstriert, daß אינך נעשה בסים לס״ת, daß man den Onyx zur Unterlage der תורה gebrauchen würde, und daraus wieder der Wert Israels, welches die תורה, und der Wert des Volkes, welches mit Israel zugleich die תורה in seiner Mitte berge. Der Sinn der Stelle in Amos wäre demnach: Siehe, ich mache mein Volk Israel zur Fassung eines (mein Wort tragenden) Edelsteins, mein Volk soll durchaus nichts Selbständiges sein, soll nichts sein als „Fassung meines Onyx", — (dem geschauten Bilde nach: חומת אנך, die Mauer um einen Onyx) — als Träger des Heiligtums meines Wortes, darum mache ich seinem, dieser Hingebung völlig fremd gewordenen Reiche ein Ende. — חנך ist die Einsetzung, Einübung, Eingewöhnung in seine Bestimmung. ענג: das behagliche Umfaßtsein von sich anschmiegenden äußeren Verhältnissen. ענק: Halsumgebung. אנק: Halsbeengung und חנק völlige Erdrosselung. Alle diese Bedeutungen lassen als Grundbegriff das Umfassen und Tragen erkennen, und אנכי entspräche einer solchen Thätigkeit, in welcher von dem „Ich" die zweite Person getragen, umfaßt, gehalten und gepflegt wird, wo das „Ich" in enge Verbindung mit dem „Du" tritt. (Zwei אנכי, heißt es in der פסיקתא, haben die Väter am Sinai vernommen, אנכי וגו׳ אל קנא und אנכי וגו׳ אשר הוצאתיך; derselbe אנכי, der ich dich umfaßt und aus Mizrajim gehoben, derselbe ist auch zugleich אל קנא und will nicht, daß du dich von einem andern getragen halten sollst).

Ist dies alles richtig, so ist hier das אנכי unendlich bezeichnend. Wenn du mich jetzt Tod und Vernichtung über die Menschen- und Tierwelt bringen siehst, — so stehe ich doch da in meiner Barmherzigkeit und Liebe, bin selbst jetzt noch derselbe „אנכי", der alles Umfassende, alles Tragende und Haltende, und auch dieses härteste Verhängnis hat nur das Heil des Ganzen zum Zwecke. Es ist dies derselbe Begriff, der in den Büchern der Propheten durch den als אלקים ausgesprochenen Namen ה׳ ausgedrückt wird, die Liebe, die sich als Richter äußert, der prägnanteste Ausdruck der Gotteseinheit und die nachdrucksvollste Negation eines jeden Dualismus.

Vierzig Tage. Die Weisen erinnern an die gleiche Periode der Menschenfötusgestaltung; es dürfte somit schon diese Dauer der Katastrophe sie im tieferen Grunde als eine neugestaltende bezeichnen.

מחה, ומחיתי, auslöschen, wegwischen, setzt die vorgängige Auflösung voraus. Sein Gegensatz ist: יקום, das nur noch einmal, und zwar auch beim Untergange, bei Korach vorkommt, und das Selbständige, sich selbständig Erhebende, bedeutet, das also dem Falle widerstrebt. Bedeutsam ist das אשר עשיתי, ich habe sie ja selbst gestaltet,

6. וְנֹחַ בֶּן־שֵׁשׁ מֵאוֹת שָׁנָה וְהַמַּבּוּל הָיָה מַיִם עַל־הָאָרֶץ׃

7. וַיָּבֹא נֹחַ וּבָנָיו וְאִשְׁתּוֹ וּנְשֵׁי־בָנָיו אִתּוֹ אֶל־הַתֵּבָה מִפְּנֵי מֵי הַמַּבּוּל׃

8. מִן־הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה וּמִן־הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אֵינֶנָּה טְהֹרָה וּמִן־הָעוֹף וְכֹל אֲשֶׁר־רֹמֵשׂ עַל־הָאֲדָמָה׃

9. שְׁנַיִם שְׁנַיִם בָּאוּ אֶל־נֹחַ אֶל־הַתֵּבָה זָכָר וּנְקֵבָה כַּאֲשֶׁר צִוָּה אֱלֹהִים אֶת־נֹחַ׃

10. וַיְהִי לִשְׁבְעַת הַיָּמִים וּמֵי הַמַּבּוּל הָיוּ עַל־הָאָרֶץ׃

6. Noach war ein Mann von 600 Jahren, da war die Entseelung durch Wasser auf Erden.

7. Da ging Noach, seine Söhne, seine Frau und die Frauen seiner Söhne mit ihm, in die Arche, flüchtend vor dem Wasser der Entseelung.

8. Von dem reinen Viehe und vom Viehe, das nicht rein ist, so wie von dem Geflügel und allem was auf dem Erdboden kriecht,

9. paarweise kamen sie zu Noach in die Arche, männlich und weiblich, wie Gott Noach geboten hatte.

10. Es war nach den sieben Tagen, da waren die Wasser der Entseelung auf der Erde.

Leben und Selbständigkeit meiner Geschöpfe ist ja meine Freude, meine Absicht, und nur dem Misbrauch trete ich entgegen. — כאשר צוהו ד׳, wieder ד׳; denn der wesentliche Inhalt dieses Auftrages gehört der künftigen Gestaltung an לחיות זרע, auf der neuen Erde wieder neues Leben zu säen, und auch die Siebenfaltigkeit der „reinen" Tiere, wie schon bemerkt, vielleicht mit im Hinblick auf jenes Volk des göttlichen Gesetzes, das eben das große Werkzeug in Gottes Händen werden sollte, die Menschheit ohne neues מבול, zu ihrem Heile zu erziehen. —

V. 6. בן שש מאות שנה. Der Mensch ist ein fortgesetztes Erzeugnis seiner Lebensjahre. Jeder Tag arbeitet physisch und psychisch an seiner Veränderung. Unsere Sprache nennt ihn daher einen Sohn der Jahre. — So ist er auch ein Sohn des Charakters, בן בליעל, auch ein Sohn an ihm zu vollziehender Strafe, בן הכוֹת. —

V. 9. Sie kamen paarweise zu Noa, wie Gott Noa geboten hatte. Gott hatte Noa die Aufnahme der Tierpaare geboten; allein die Ausführung, insbesondere so weit sie sich auch auf חיות erstreckte und das ganze paarweise Erscheinen nur geschlechtlich rein gehaltener Paare lag völlig außer seiner Macht. Allein hier tritt die im heiligen Schrifttum so bedeutsame Wahrheit, daß derselbe Gott, der dem Menschen Gesetze giebt, auch der Gesetzgeber und Gebieter der Natur ist, mit anderen Worten: daß ה׳ auch אלקי׳ ist, in faktischer Thatsächlichkeit hervor. Der dem Noa das Gebot zur freien Erfüllung erteilte, dessen Gebot führte auch die Tiere in der Weise ihm zu, daß er den göttlichen Auftrag erfüllen konnte. Diese Thatsache, die Identität des Gottes der Natur und des Gottes der Menschheit, das Walten desselben Gotteswortes in der Natur, das dem Menschen sein Gesetz zur freien Erfüllung hinausgab, bildet einen Grundzug des jüdischen Bewußtseins, das unter andern David's Psalm in dem Satze besingt: השלח אמרתו ארץ וגו׳ הנתן שלג כצמר וגו׳ משליך קרחו כפתים וגו׳ ישלח דברו וימסם וגו׳ מגיד דברו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל וגו׳. Vergl. oben V. 5. ויעש נח שנים שנים באו וגו׳ כאשר צוה אלקים את נח und hier ככל אשר צוהו ד׳.

V. 10. Es folgt nun unter genauer Angabe der Daten die Erzählung, wie alles präzis so vorgegangen, wie es zuvor angekündigt gewesen. Damit wird die ganze

11. בִּשְׁנַת שֵׁשׁ־מֵאוֹת שָׁנָה לְחַיֵּי־
נֹחַ בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּשִׁבְעָה־עָשָׂר יוֹם
לַחֹדֶשׁ בַּיּוֹם הַזֶּה נִבְקְעוּ כָּל־מַעְיְנוֹת
תְּהוֹם רַבָּה וַאֲרֻבֹּת הַשָּׁמַיִם נִפְתָּחוּ׃
12. וַיְהִי הַגֶּשֶׁם עַל־הָאָרֶץ אַרְבָּעִים
יוֹם וְאַרְבָּעִים לָיְלָה׃
13. בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה בָּא נֹחַ וְשֵׁם־
וְחָם וָיֶפֶת בְּנֵי־נֹחַ וְאֵשֶׁת נֹחַ וּשְׁלֹשֶׁת
נְשֵׁי־בָנָיו אִתָּם אֶל־הַתֵּבָה׃
14. הֵמָּה וְכָל־הַחַיָּה לְמִינָהּ וְכָל־
הַבְּהֵמָה לְמִינָהּ וְכָל־הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ
עַל־הָאָרֶץ לְמִינֵהוּ וְכָל־הָעוֹף לְמִינֵהוּ
כֹּל צִפּוֹר כָּל־כָּנָף׃

11. Im sechshundertsten Jahre des Lebens Noach's, im zweiten Monate, am 17. Tage des Monates, an diesem Tage wurden alle Quellen der großen Flut aufgerissen und die Schleusen des Himmels geöffnet.

12. Und es kam der Regen über die Erde vierzig Tage und vierzig Nächte.

13. An eben diesem Tage kam Noach und Schem, Cham und Japhet, die Söhne Noach's, und Noach's Frau und die Frauen seiner Söhne mit ihnen in die Arche.

14. Sie und alles Tier für seine Art und alles Vieh für seine Art und alles, was auf Erden kriecht für seine Art und alles Fliegende für seine Art, jedes gefiederte Tier von jeglicher Art Flügel.

Katastrophe aus dem Bereiche blind wirkender Naturkräfte herausgehoben, und als Werk des freien Waltens göttlicher Vorsehung gekennzeichnet, ganz so wie bei dem Walten in Mizrajim die Wunderereignisse immer im Voraus angekündigt wurden. Es erscheint hier die Natur- und Menschenwelt im Dienste eines einzigen Meisters und Herrn. Im Gegensatz zu der nichtjüdischen Anschauung, die auch in der sogenannten Sündflut nur ein blind waltendes Naturereignis erblickt, steht hier das Protokoll und Journal Noa's und zeigt uns zwei Potenzen im treuen Gehorsam gegen den göttlichen Willen, einerseits Noa, und andererseits die vernunftlose Natur; der Vogel in den Lüften, der kriechende Wurm wußte Noa zu finden „nach göttlichem Befehl", und — in keineswegs natürlicher Weise — „paarweise, männlich und weiblich" sich bei der Arche einzustellen, und ebenso die einbrechende Flut brach auf den Wink Gottes nur an dem bestimmten Tage hervor.

V. 11. בקע, (פקח, פקע): auseinanderreißen. — מעין, עין: Quell und Auge. Das Auge ist, wie schon bemerkt, der Quell, durch welchen die sichtbare Welt in den Geist einströmt. So auch באר ein Brunnen und klar machen. חפר ausgraben und untersuchen. Die Wurzel von עין: ענן (wie זין: זון), kommt nur noch in עונה, die Zeit vor. Heißt עין als Wurzel von עין: aus dem Verborgenen in die Sichtbarkeit treten, so dürfte mit derselben Wurzel die Zeit, als der aus der verborgenen Vergangenheit quellende, in der sichtbaren Gegenwart sich dahin bewegende, in die verborgene Zukunft sich verlierende Strom der Dinge (מן העולם עד העולם) gezeichnet sein. — תהום, von המם, das Gewoge, die große, mächtige Flut. Dem auch sonst vorhandenen Wasser wurden weite Öffnungen aufgerissen. — ארבות. ארב, ערב, חרב. ארב: das noch zurückgehaltene Bestreben hervor- und in etwas hineinzustürzen. ערב ist das bereits Eingedrungensein des Fremdartigen. חרב ist die völlige Überwältigung durch etwas Fremdartiges. אֲרֻבָּה ist also eine Vorkehrung, durch welche etwas zum plötzlichen Hervorstürzen bereit gehalten wird.

V. 14. כל צפור כל כנף. עוף bezeichnet den Vogel nach seiner Bewegung; עוף nach etwas streben, hinfliegen. כנף verwandt mit גנב bezeichnet den Flügel, nach seiner

15. וַיָּבֹאוּ אֶל־נֹחַ אֶל־הַתֵּבָה שְׁנַיִם
שְׁנַיִם מִכָּל־הַבָּשָׂר אֲשֶׁר־בּוֹ רוּחַ
חַיִּים:
16. וְהַבָּאִים זָכָר וּנְקֵבָה מִכָּל־בָּשָׂר
בָּאוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה אֹתוֹ אֱלֹהִים וַיִּסְגֹּר
יְהוָה בַּעֲדוֹ:
שלישי. 17. וַיְהִי הַמַּבּוּל אַרְבָּעִים יוֹם
עַל־הָאָרֶץ וַיִּרְבּוּ הַמַּיִם וַיִּשְׂאוּ אֶת־
הַתֵּבָה וַתָּרָם מֵעַל הָאָרֶץ:
18. וַיִּגְבְּרוּ הַמַּיִם וַיִּרְבּוּ מְאֹד עַל־
הָאָרֶץ וַתֵּלֶךְ הַתֵּבָה עַל־פְּנֵי הַמָּיִם:
19. וְהַמַּיִם גָּבְרוּ מְאֹד מְאֹד עַל־
הָאָרֶץ וַיְכֻסּוּ כָּל־הֶהָרִים הַגְּבֹהִים
אֲשֶׁר־תַּחַת כָּל־הַשָּׁמָיִם:
20. חֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה אַמָּה מִלְמַעְלָה
גָּבְרוּ הַמַּיִם וַיְכֻסּוּ הֶהָרִים:

15. Paarweise von allem Fleische, in welchem Lebensgeist ist, kamen sie zu Noach in die Arche.

16. Die Kommenden kamen männlich und weiblich von jeglichem Fleische, wie ihm Gott befohlen, und da schloß Gott um ihn schützend zu.

17. Die Entseelung war 40 Tage auf der Erde, und wie die Gewässer sich mehrten, da hoben sie die Arche, und sie stand hoch oberhalb der Erde.

18. Erst als die Wasser schwollen und sehr viel über der Erde wurden, ging die Arche auf der Fläche des Wassers.

19. Die Wasser waren aber auch so ungemein hoch über die Erde geschwollen, daß alle hohen Berge unter dem ganzen Himmel bedeckt waren.

20. Fünfzehn Ellen höher waren die Wasser angeschwollen, so daß die Berge bedeckt waren.

Wirkung, indem er den Vogel der Erde entzieht, enthebt. Die Herleitung von צפור ist dunkel. Es findet sich צפר in Nagel: צִפֹּרֶן und in צִפִּיר, gleichbedeutend mit שעיר, das Haarige, Struppige: der Bock. Es kann daher צפור den Vogel nach seiner Federbedeckung, dem Gefieder bezeichnen, und wäre daher die Radix צפר gleichzeitig Bezeichnung für Nagel, Haar und Feder, die doch im Grunde aus demselben Gewebe bestehen. Dunkel bleibt aber der Zusammenhang mit צפירת תפארה und ויצפר מהר גלעד (Richter 7, 3). Ebenso ist nicht klar, was hier durch die dreifache Bezeichnung: „כל העוף למינהו כל צפור כל כנף" gesagt wird. Vielleicht ist unter עוף alles Fliegende im allgemeinen, und hier, in Unterscheidung von צפר, alles geflügelte Insekt zu verstehen, das fliegt, aber nicht gefiedert ist; unter צפור dann das gefiederte Fliegende, also der eigentliche Vogel. Die Weisen verstehen aber überall unter צפור nur den reinen Vogel. Vielleicht wird hier das Fliegende aller Art so besonders hervorgehoben, weil es eben sich dem Menschen am meisten entzieht, hier aber auf Gottes Geheiß sich bei Noa einfand.

V. 15. Der Mensch erscheint hier in seiner höchsten Würde. Die Tiergeschlechter kamen alle zu ihm, als ihrem Erretter und Erhalter.

V. 16. Sie kamen nur hinein, weil sie als „männlich und weiblich" paarweise gekommen. ויסגר ד׳ בעדו. Obgleich Noa alles gethan hatte, so war damit die Rettung nicht gesichert; er hatte das ihm Befohlene gethan; aber es war ד׳, die göttliche Absicht der Erhaltung für die Zukunft, die ihn schützte. Worin dieser Schutz bestand, was Gott für Noa that, wird uns in den folgenden Versen erzählt.

V. 17—20. Die Erzählung, wie sie hier konstruiert ist, scheint mitten inne unterbrochen zu werden. Vers 17 und 18 erzählen mit ו׳ ההיפוך, somit eine Aufeinanderfolge. Vers 19 aber beginnt mit dem Präteritum: והמים גברו, nicht ויגברו המים, und

21. וַיִּגְוַע כָּל־בָּשָׂר ׀ הָרֹמֵשׂ עַל־
הָאָרֶץ בָּעוֹף וּבַבְּהֵמָה וּבַחַיָּה וּבְכָל־
הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל־הָאָרֶץ וְכֹל הָאָדָם׃
22. כֹּל אֲשֶׁר נִשְׁמַת־רוּחַ חַיִּים
בְּאַפָּיו מִכֹּל אֲשֶׁר בֶּחָרָבָה מֵתוּ׃
23. וַיִּמַּח אֶת־כָּל־הַיְקוּם ׀ אֲשֶׁר
עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאָדָם עַד־בְּהֵמָה
עַד־רֶמֶשׂ וְעַד־עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיִּמָּחוּ
מִן־הָאָרֶץ וַיִּשָּׁאֶר אַךְ־נֹחַ וַאֲשֶׁר אִתּוֹ
בַּתֵּבָה׃
24. וַיִּגְבְּרוּ הַמַּיִם עַל־הָאָרֶץ חֲמִשִּׁים
וּמְאַת יוֹם׃

ח 1. וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת־נֹחַ וְאֵת כָּל־
חַיָּה וְאֶת־כָּל־הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אִתּוֹ
בַּתֵּבָה וַיַּעֲבֵר אֱלֹהִים רוּחַ עַל־הָאָרֶץ
וַיָּשֹׁכּוּ הַמָּיִם׃

21. Es erstarrte alles Fleisch, was auf Erden auftritt, an Vogel und Vieh und Waldtier und an allem auf der Erde kriechenden Gewürm; und alle Menschen.

22. Alle, in deren Antlitz der Hauch des Lebensgeistes war, von allem was sich auf dem Trockenen befindet, starben.

23. Und es löste alles Selbständige auf, das auf der Fläche des Erdbodens war, vom Menschen bis Vieh, Gewürm und Vogel des Himmels; sie wurden von der Erde weggelöscht, und nur Noach und was bei ihm in der Arche war blieb übrig.

24. So schwollen die Wasser über der Erde 150 Tage.

Kap. 8. V. 1. Da gedachte Gott des Noachs und aller Tiere und alles Viehes, welche mit ihm in der Arche waren, und es führte Gott einen Wind über die Erde, da stillten sich die Wasser.

---

versetzt uns somit wieder in einen Moment zurück. Die Arche war gebaut; sei sie so stark wie immer, bei einer Flut, die alles zertrümmerte, lag sofort die Gefahr unendlich nahe, daß sie an dem ersten besten Berg scheitere. Da bedurfte es sofort der schützenden Gottesvorsehung. Als das Wasser zuerst schwoll und die Erde bedeckte, und gewiß flutend strömte, ward, V. 17, die Arche nur gehoben, aber sie stand stille. Erst als, V. 18, das Wasser zu einer ungeheuren Höhe anschwoll, erst da fing sie an zu gehen; denn da, V. 19, war das Wasser schon zu einer solchen Höhe angeschwollen, daß alle Berge 15 Ellen hoch bedeckt waren, und die Gefahr des Scheiterns völlig beseitigt war.

V. 21. Siehe oben 6, 17.

V. 22. Wenn es wahr sein sollte, daß die „Diluvialschichten" der Geologen von unserer „Sündflut" herrühren, so würde der Umstand, daß sich darin vorzugsweise nur Reste von Landtieren und nicht von Seetieren finden, in dem מכל אשר בחרבה מתו unseres Textes seine Erklärung finden, da diesem nach zunächst nur die Landtiere von der Flut ergriffen wurden.

Kap. 8. V. 1. ויזכור. זכר verwandt mit סכר verschließen, also: im Gedächtnis bewahren und festhalten. — אלקי, nach der Bemerkung der Weisen war diese Rettung und Wiederherstellung eine nach Gottes Gerechtigkeit verdiente, selbst ohne Rücksicht auf die sich an dieselbe knüpfende Fürsorge für die neue Zukunft des Geschlechtes, daher dieser Gottesname in dieser Erzählung hervortritt.

וישכו, Wurzel שכך. Dieser Ausdruck weist darauf hin, daß die Wirksamkeit des Wassers nicht blos eine mechanisch zerstörende, sondern zugleich eine chemisch auf-

2. וַיִּסָּכְרוּ מַעְיְנֹת תְּהוֹם וַאֲרֻבֹּת
הַשָּׁמָיִם וַיִּכָּלֵא הַגֶּשֶׁם מִן־הַשָּׁמָיִם:
3. וַיָּשֻׁבוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ הָלוֹךְ
וָשׁוֹב וַיַּחְסְרוּ הַמַּיִם מִקְצֵה חֲמִשִּׁים
וּמְאַת יוֹם:
4. וַתָּנַח הַתֵּבָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי
בְּשִׁבְעָה־עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ עַל הָרֵי
אֲרָרָט:
5. וְהַמַּיִם הָיוּ הָלוֹךְ וְחָסוֹר עַד
הַחֹדֶשׁ הָעֲשִׂירִי בָּעֲשִׂירִי בְּאֶחָד
לַחֹדֶשׁ נִרְאוּ רָאשֵׁי הֶהָרִים:
6. וַיְהִי מִקֵּץ אַרְבָּעִים יוֹם וַיִּפְתַּח
נֹחַ אֶת־חַלּוֹן הַתֵּבָה אֲשֶׁר עָשָׂה:

2. Es wurden die Quellen der Flut und die Schleusen des Himmels geschlossen, und es wurde der Regen vom Himmel zurückgehalten.

3. Es kehrten immer mehr die Wasser von oberhalb der Erde zurück und nach 150 Tagen nahmen die Wasser ab.

4. Im 7. Monat, am 17. Tage des Monats ruhte die Arche auf den Bergen Ararats.

5. Die Wasser aber nahmen immer mehr ab bis zum zehnten Monat. Im zehnten Monat, am ersten des Monats, wurden die Spitzen der Berge sichtbar.

6. Da war es denn, nach Verlauf von 40 Tagen öffnete Noach das Fenster der Arche, welches er gemacht hatte.

---

lösende gewesen. Sie waren, nach einer Bemerkung (Sanhedrin 108, b) רותחין, siedend. שכך Gegensatz des Siedens und Wallens einer Flut: חמת המלך שככה (Esther 7, 10). — Verwandt ist שכך in dieser Weise mit שגג, dem Gegensatz von מזיד, זד, sieden. שגג ist nicht zu verwechseln mit שגה. שגג ist der Irrtum aus Sorglosigkeit. Das Unrecht ist, daß man da ruhig und sorglos gewesen, wo man beides nicht hätte sein sollen. Ganz ähnlich wie שַׁל, שַׁלְוִי, was aus Versehen geübt wird, von שלה, שלו, ruhig, sorglos sein. In Beziehung auf unser Geschick ist Sorglosigkeit, Ruhe, etwas sehr Gutes, in Beziehung auf unser Verhalten, etwas sehr Schlechtes; hier heißt es: אשרי איש מפחד תמיד; dort: פחדו בציון חטאים. שגה hingegen ist ein gerade durch zu intensive Geistesthätigkeit veranlaßter Irrtum. Es bezeichnet eine solche Eingenommenheit des Geistes von einer Gedankenrichtung oder einem Gegenstande, daß er dadurch von allem andern abgezogen wird und es außer acht läßt. Daher auch באהבתה תשגה תמיד. שוגה ביין. Darum kommt in שגיונות קרבנות פ' שגגה vom praktischen Irrtum des Volkes, שגיה vom theoretischen Irrtum der Sanhedrin vor. (Daher die Verwandtschaft von שגה mit שגח. השגיח: seine Aufmerksamkeit intensiv auf etwas richten, שגע: das völlige Gefesseltsein von einer Idee, eine fixe Idee haben, wahnsinnig sein. Selbst שכח heißt ein Vergessen durch Eingenommensein von anderen Gedankenrichtungen, während נשה ein direktes Fahrenlassen aus Gleichgültigkeit ist, צור ילדך תשי ותשכח אל מחוללך, „wenn erst dein Hort dich geboren haben wird, wirst du ihn völlig vergessen, ist dir doch Gott, selbst während er dich noch zeugte, aus den Gedanken gekommen!“ Aus dieser Verwandtschaft von שכח mit שגה erklärt sich's, wie im Chaldäischen אשכח: finden heißen kann. Es heißt: seinen Sinn auf einen Gegenstand richten, eigentlich: suchen, wie auch im Hebräischen מצא finden und suchen heißt).

V. 2. ויסכרו סכר verwandt mit סגר: schließen. Auch שכר ist nichts anderes als eine Lücke schließen, ersetzen, ergänzen, daher: Lohn.

V. 3. וישובו, sie kehrten in die aufgeschlossene Tiefe, aus welcher sie gekommen, zurück. —

7. וַיְשַׁלַּח אֶת־הָעֹרֵב וַיֵּצֵא יָצוֹא וָשׁוֹב עַד־יִבְשֹׁת הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ׃

7. und entsendete den Raben; dieser flog aus und kam immer wieder zurück, bis die Wasser anfingen abzutrocknen von der Erde.

8. וַיְשַׁלַּח אֶת־הַיּוֹנָה מֵאִתּוֹ לִרְאוֹת הֲקַלּוּ הַמַּיִם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה׃

8. Darauf entsendete er die Taube von sich, zu sehen, ob die Wasser von der Fläche des Erdbodens abgenommen hatten.

9. וְלֹא־מָצְאָה הַיּוֹנָה מָנוֹחַ לְכַף־רַגְלָהּ וַתָּשָׁב אֵלָיו אֶל־הַתֵּבָה כִּי־מַיִם עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ וַיִּשְׁלַח יָדוֹ וַיִּקָּחֶהָ וַיָּבֵא אֹתָהּ אֵלָיו אֶל־הַתֵּבָה׃

9. Es fand aber die Taube keinen Ruheplatz für den Ballen ihres Fußes; sie kehrte wieder zu ihm in die Arche zurück, denn Wasser war noch auf der Fläche der ganzen Erde. Er streckte seine Hand aus und nahm sie, und brachte sie zu sich in die Arche.

10. וַיָּחֶל עוֹד שִׁבְעַת יָמִים אֲחֵרִים וַיֹּסֶף שַׁלַּח אֶת־הַיּוֹנָה מִן־הַתֵּבָה׃

10. Er ließ noch sieben andere Tage eintreten und entsendete dann die Taube wieder von der Arche.

V. 7. יבשה המים. Die letzte Stufe ist יבשה הארץ, der Anfang: יבשה המים, daß schon hie und da etwas Trockenes im Wasser sichtbar wurde. Der Stufengang des Trockenwerdens ist durch die Ausdrücke: חרבו פני, קלו מעל פני האדמה, ויחסרו המים, יבשה הארץ, האדמה bezeichnet. Die Wasser nahmen ab, so daß zuerst die Bergspitzen sichtbar wurden; sie wurden dann nur noch zu einer leichten Schicht auf der Erdfläche; die Erdfläche ward trocken, es war kein Wasser mehr sichtbar; die Erde ward trocken, fest, ward יָבֶשָׁה, erhielt ihre ursprüngliche Festigkeit wieder.

Noa entsendet zuerst den עורב, einen Vogel, der nicht die Gesellschaft des Menschen aufsucht; ערבה, die Wüste, ist seine Heimat. Kehrt der zurück, so muß es draußen noch ganz stättelos sein. Bei dem Raben heißt es wohl daher auch nicht: מאתו, „von sich", wie bei der Taube, die an seine Gesellschaft gewöhnt war, bei der es auch V. 9 bei der Wiederkehr heißt: ויקחה ויבא אותה אליו. Wenn die Taube nicht wiederkehrt, muß es bereits draußen ganz behaglich geworden sein.

V. 10. ויחל. Wenn ויחל in der Bedeutung „warten" zu nehmen wäre, etwa zusammengezogen aus וַיְיַחֵל, oder wie ויחילו ער בוש (Richter 3, 25), welches letztere jedoch mehr ein Erwarten bedeutet, so wäre das עוד שבעת ימים אחרים „noch andere sieben Tage" nicht erklärt; denn es ist nicht erzählt, daß er schon einmal sieben Tage gewartet hätte. Vielleicht ist וַיָּחֶל Hiphil entweder von חלל, anfangen, oder von חול, eintreten, und es hieße: Noa ließ erst wiederum andere sieben Tage eintreten. Die Vernichtung war nämlich in eben solchen Perioden gekommen, erst sieben Tage und dann vierzig. Zwischen der zu vernichtenden Gegenwart und dem Beginn der Vernichtung verliefen sieben Tage, in denen nichts verändert ward, in ihnen lief die zu verändernde Gegenwart ab. So vielleicht auch hier bei dem Wiederübergang in die neu zu gestaltende Zukunft. Noa war inne geworden, daß Gott noch seiner gedachte, die Arche war zum Stillstand gekommen, und es waren die Spitzen der Berge sichtbar geworden. Noa aber öffnete noch nicht, er dachte, wie die Flut gekommen, so werde sie auch schwinden. Er

11. וַתָּבֹא אֵלָיו הַיּוֹנָה לְעֵת עֶרֶב וְהִנֵּה עֲלֵה־זַיִת טָרָף בְּפִיהָ וַיֵּדַע נֹחַ כִּי־קַלּוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ׃

11. Da kam die Taube zur Abendzeit zu ihm und siehe, sie hatte ein Olivenblatt als Nahrung im Munde. Da wußte Noach, daß die Wasser von der Erde abgenommen hatten.

12. וַיִּיָּחֶל עוֹד שִׁבְעַת יָמִים אֲחֵרִים וַיְשַׁלַּח אֶת־הַיּוֹנָה וְלֹא־יָסְפָה שׁוּב־אֵלָיו עוֹד׃

12. Er geduldete sich noch sieben andere Tage und entsendete die Taube; sie kehrte da nicht wieder zu ihm zurück.

13. וַיְהִי בְּאַחַת וְשֵׁשׁ־מֵאוֹת שָׁנָה בָּרִאשׁוֹן בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ חָרְבוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ וַיָּסַר נֹחַ אֶת־מִכְסֵה הַתֵּבָה וַיַּרְא וְהִנֵּה חָרְבוּ פְּנֵי הָאֲדָמָה׃

13. Endlich im 601. Jahre, im ersten Monate, am ersten des Monats, waren die Wasser von der Erde abgetrocknet. Da nahm Noach das Dach der Arche ab, er sah, und siehe: die Oberfläche des Erdbodens war abgetrocknet.

14. וּבַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּשִׁבְעָה וְעֶשְׂרִים יוֹם לַחֹדֶשׁ יָבְשָׁה הָאָרֶץ׃ ס

14. Im zweiten Monat, am 27. Tage des Monats, war endlich die Erde trocken.

---

wartete deshalb vierzig Tage. Es kam ihm jedoch zum Bewußtsein, es sei noch kein bewohnbarer Zustand vorhanden, er vermuthete daher, daß, wie früher, auch jetzt zwischen der vollendeten Pause der Vernichtung und dem Eintritt der neuen Zeit erst wieder sieben Tage verstreichen müßten. „Er ließ daher erst wiederum so andere sieben Tage verstreichen." Solche Perioden von sieben Tagen zur Bezeichnung des völligen Ablaufs eines Zustandes vor dem Eintritt eines neuen, kennt später das Gesetz in טומאה וטהרה u. s. w.

V. 11. Zur Abendzeit: sie war also schon den ganzen Tag ausgeblieben, es war somit schon eine bedeutende Veränderung eingetreten. — טָרָף ist nicht Zeitwort, sondern Substantiv, wie טֶרֶף: selbstgenommene Nahrung, und ist hier mit höchster Bedeutsamkeit gewählt. Was das Tier in freiem Zustande sich selbständig zur Nahrung nimmt, ist: טרף. So: טרף נתן ליראיו, was andere als „Raub" gewinnen, ist den יראים ein von Gott Gegebenes. Ein ganzes Jahr war die Taube gefüttert worden, hatte טֶרֶף, selbstgenommenes Futter, nicht genossen. Daß sie den ganzen Tag ausgeblieben, war schon ein Zeichen, daß קלו המים, sie fand schon מנוח für ihre Füße. Allein sie hätte auch schon durch Hunger zurückgetrieben werden können. Da kommt sie und hat ein Olivenblatt als Nahrung im Munde — eine Nahrung, durch die sie sonst sich nicht nährt! Das bittere Olivenblatt im Munde der Taube spricht daher nach dem Verständnis unserer Weisen das große Wort aus: Besser bittere, ungewohnte und sonst nicht zusagende Kost selbständig und frei, als süße und abhängig. So ist für uns das Olivenblatt nicht ein Bild des Friedens, sondern des Wertes der Selbständigkeit und Freiheit, und der Genügsamkeit in der Freiheit. —

V. 12. וַיִּיָּחֶל, Niphal von יחל, erwarten, auf etwas harren, eigentlich: der antizipierte Anfang von etwas, zur Unterscheidung von קוה, in welchem über den Eintritt des ersehnten Gegenstandes keine Meinung ausgedrückt ist, wovon man aber in יחל überzeugt ist. Der hier stehende Niphal, während sonst יחל nur im Piel und Hiphil vorkommt, ist nicht so vereinzelt, hat dann aber fast die entgegengesetzte Bedeutung. Jecheskeel 19, 5 כי נוחלה אברה תקותה, ותרא, sie sah sich in ihrer Erwartung getäuscht. Eine Analogie für diese den Begriff aufhebende Bedeutung des Niphal findet sich in:

15. Da sprach Gott zu Noach:
16. Gehe aus der Arche, du, und deine Frau und deine Söhne und die Frauen deiner Söhne mit dir.
17. Alles Lebendige, das von allem Fleische an Vogel und Vieh und allem auf der Erde kriechenden Gewürm bei dir ist, lasse mit dir hinausgehen, daß sie sich frei bewegen auf der Erde und sich fortpflanzen und vermehren auf Erden.
18. Da ging Noach hinaus, und seine Söhne, seine Frau und die Frauen seiner Söhne mit ihm.
19. Alles Lebendige, alles Kriechende und alles Fliegende, alles, was auftritt auf der Erde, nach ihren Familien gingen sie aus der Arche.
20. Da baute Noach Gott einen Altar und nahm von allem reinen

רביעי 15. וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל־נֹחַ לֵאמֹר:
16. צֵא מִן־הַתֵּבָה אַתָּה וְאִשְׁתְּךָ וּבָנֶיךָ וְנְשֵׁי־בָנֶיךָ אִתָּךְ:
17. כָּל־הַחַיָּה אֲשֶׁר־אִתְּךָ מִכָּל־בָּשָׂר בָּעוֹף וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל־הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל־הָאָרֶץ הוֹצֵא אִתָּךְ וְשָׁרְצוּ בָאָרֶץ וּפָרוּ וְרָבוּ עַל־הָאָרֶץ:
18. וַיֵּצֵא נֹחַ וּבָנָיו וְאִשְׁתּוֹ וּנְשֵׁי־בָנָיו אִתּוֹ:
19. כָּל־הַחַיָּה כָּל־הָרֶמֶשׂ וְכָל־הָעוֹף כֹּל רוֹמֵשׂ עַל־הָאָרֶץ לְמִשְׁפְּחֹתֵיהֶם יָצְאוּ מִן־הַתֵּבָה:
20. וַיִּבֶן נֹחַ מִזְבֵּחַ לַיהוָה וַיִּקַּח

נהייתי נחלתי (Daniel 8, 17): ich bin in meinem Dasein gestört, gehemmt worden. תאוה נהיה (Prov. 13, 19): eine überwundene Begierde. Demgemäß auch hier: Noa hatte geglaubt, nach Ablauf der ersten sieben Tage bereits hinaus gehen zu können, fand sich jedoch in seiner Erwartung getäuscht, und ließ in dieser zurückgehaltenen Erwartung noch sieben Tage verstreichen.

V. 17. הַיְצֵא. Während הוצא: führe sie hinaus, hieße, heißt הַיְצֵא: gieb ihnen die Erlaubnis hinauszugehen. In der Form הוצא ist die Thätigkeit des Hinausgehenden ganz gegen die des Hinausführenden zurückgetreten, er ist ganz passiv. In הַיְצֵא ist die Thätigkeit des Hinausgehenden selbständig erhalten. Gieb ihnen nur die Erlaubnis, so gehen sie von selbst hinaus. Das ganze Aufathmen der aus dem unnatürlichen Aufenthalt in der Arche in die freie Luft Tretenden liegt in dem: הַיְצֵא.

V. 19. למיניהם למשפחותיהם, beim Hinausgehen wird noch einmal das große Gesetz der lebendigen organischen Welt als Geleit gegeben. — משפחה, Wurzel שפח, verwandt mit שפע, שבע, שבע, ספח, ספה, שפה, סבא, צבא u. s. w. die alle eine Fülle, eine Ansammlung vieler zu einer Masse bedeuten. (In Parenthese sei bemerkt, wie die שפחה, dasjenige Individuum, welches in der nichtjüdischen Anschauung auf der tiefsten sozialen Stufe steht, nach jüdischer, in ihrer Benennung ausgedrückter Anschauung, als Mitglied in die Familie gehoben wird.)

V. 20. Wenn es etwas giebt, wodurch die hohe Bedeutsamkeit der Opfer zu Tage tritt, und die Wahrheitswidrigkeit aller den Begriff derselben herabwürdigenden Vorstellungen dokumentiert, so ist es diese Stelle, in welcher uns zuerst מזבח und עולות vorgeführt werden.

Ein ganzes Jahr hatte Noa alle seine Thätigkeit auf die Erhaltung der Tiere zu richten gehabt, und nun, im ersten Momente der Rettung, opfert er sie! Und diese Opferung erhält hier eine so unendliche, welthistorische Bedeutung, daß in den folgenden

מִכֹּל ו הַבְּהֵמָה הַטְּהֹרָה וּמִכֹּל הָעוֹף הַטָּהוֹר וַיַּעַל עֹלֹת בַּמִּזְבֵּחַ:

Viehe und von allem reinen Vogel und brachte Emporopfer auf den Altar.

Versen 21 und 22, ausdrücklich als Folge dieser Opfer, gleichsam als Antwort darauf — וירח ה' וגו' ויאמר ד' אל לבו וגו' — die ganze Entwickelung der Erde und der Menschheit bis auf den heutigen Tag festgestellt wird! Was war nun wohl durch Noas Altarbauen und עולות-Darbringen ausgesprochen, worauf eine solche Welt erhaltende und ihre Entwickelung begründende Gottesbestimmung folgen konnte? Es tritt an vielen Stellen klar hervor, daß מזבח eine vom Menschen gebaute Erhebung der Erde zur Höhe bedeutet, so daß in Jecheskeel der מזבח geradezu: הראל, Gottesberg genannt wird. Ja, es ist sehr wahrscheinlich, daß der מזבח im מקדש nichts als eine Vergegenwärtigung des Sinai ist, auf dessen Gipfel das אש המערכה dem אש אוכלה בראש ההר entspricht. So heißt es Psalm 68. אדנ'בם סיני בקדש, „da trat Gott aus den Himmelshöhen in den engen Kreis der Menschen, Gott im Volke und sein Berg im Heiligtume"; so daß die Stelle in עולת תמיד העשוה בהר סיני :פ' התמיד mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit dasselbe bedeutet. Charakteristisch ist es dazu, daß das jüdische Gesetzesheiligtum auch dadurch von den Begriffen der Noachiden sich scheidet, daß der Altar, auf dem wir opfern durften, nur ein מזבח, nur aus mehreren Steinen gebaut, nicht aber מצבה, nicht aus einem Stein, wie ihn die Natur darbietet, sein durfte. Wir mußten den Altar bauen, er durfte auch nicht על גבי כיפין ועמודים, nicht auf Bogen und Säulen stehen, מהובר באדמה, mußte מזבח אדמה sein, sich als Fortsetzung der Erde darstellen. Nur so spricht sich der Altar als Erhebung der Erde durch Menschenthätigkeit zu Gott aus. Einen Stein nehmen und darauf opfern, hieße auf dem Standpunkt der Natur bleiben; während der gebaute מזבח ausspricht: über diesen Standpunkt der Natur sich erst schöpferisch zu dem göttlich freien Menschenstandpunkt erheben und auf diesem zu Gott aufstreben. Indem also Noa auf der neugeschenkten Erde Gott einen Altar baute, weihte er als Stammvater der Zukunft die neugeschenkte Erde zu einer Stätte, auf welcher die künftige Menschenthat Stein zu Stein fügen solle, bis einst die ganze Erde ein heiliger Gottesberg geworden!

Wenn andere Völker ihrer Gottheit näher traten und treten, so treten sie hinaus außerhalb des Menschenkreises, glauben Gott in der Natur näher zu finden. Freilich ist Gott auch dort zu finden, aber noch viel näher ist er mit seiner Herrlichkeit im Kreise des reinen Menschenlebens. Dort offenbart sich seine Allmacht, hier seine Liebe. Darum ist der מזבח der geweihtere Altar, in Vergleich zu dem von der Natur als מצבה dargereichten Stein. Dieser Gedanke ist ein dem jüdischen Gesetzesheiligtum so wesentlicher, daß in dem ganzen Umkreise des Altars kein Baum, und an dem ihn umschließenden Gebäude kein an einen Baum erinnernder Balken sichtbar sein durfte.

מזבח, Wurzel: זבח, dasjenige Töten, das nicht die Absicht der Vernichtung, sondern der Nahrung hat; זבח heißt ganz eigentlich: Mahl, und ist lautverwandt mit סבא, שבע u. s. w., die alle eine Fülle, eine Sättigung bedeuten. Das Opfer wird ja überhaupt als „Mahl" gefaßt, es ist לחם אשה ד', Nahrung des göttlichen Feuers auf Erden. Der Opfernde giebt sich hin, um die Flamme des göttlichen Lichtes auf Erden leuchten zu lassen.

Es wird ferner Gott beim Opfer immer ה', nie אלקי' bezeichnet, gewiß zunächst, wie schon die Weisen bemerken, um auch den letzten Schein einer Verwechslung mit den nichtjüdischen Opfern zu vermeiden, die blinden Naturmächten dargebracht wurden. Der Name ה' tritt aber auch zugleich jener blasphemierenden Ansicht schlagend entgegen, die in dem Opfer nichts als Tötung und Vernichtung erblickt, darin die „blutige" Befriedigung

einer rachevollen Gottheit sieht und in ihrer schmalstirnigen Beschränktheit jubelt, daß wir gottlob keine Opfer mehr bringen und gottlob schon so erleuchtet sind zu wissen, daß Gott mit dem Blute der Opfer nicht gedient sei!! Denen steht mit niederschlagender Abwehr der Name ה' beim Opfer entgegen, dem auch hier Noa den Altar baut, und den ja auch die Stirne des jüdischen Hohenpriesters, jeder unlauteren Trübung des reinen Opfergedankens abwehrend, entgegentrug. לה', also gerade auf diejenige Gotteswaltung blicken unsere Opfer hin, die nicht die Vernichtung will, sondern das Leben, ja, von der eben das Leben und alle Zukunft kommt, die in jedem Augenblick bereit ist, neues Leben, neue Kraft und eine neue Zukunft zu spenden; man tötet sich, um von Gott Leben zu gewinnen, man giebt sich auf und Gott hin, um von Gott, geheiligt und geweiht, in den Kreis des göttlichen Lebens auf Erden gehoben zu werden. Da ist nichts von blutiger Dahingebung an einen zornglühenden Rachegott. Da ist Heiligung jedes Pulsschlages, jeder Nervenregung und jeder Muskelkraft an Gott und an seines heiligen Willens Vollbringung. Opfern heißt: Eingehen in das göttliche ewige Leben. Nicht das Tier, sich opfert der Opfernde im Tier. Wenn wir es hinführen, uns mit unseren Händen darauf stützen, es töten, sein Blut aufnehmen und sprengen lassen, sein Haupt, seine Füße, Brust und Leib u. s. w. dem Feuer übergeben lassen, so geben wir unser Blut, unser Haupt, unsere Muskelkraft dem Göttlichen hin, gehen wir völlig auf in die alles überwältigende Kraft des göttlichen Willens, den Er für uns in der תורה niedergelegt.

Noa brachte עולות. Kains und Hebels Opfer waren מנחות, Huldigungsgaben, Anerkennungsopfer; עולות aber stehen in dem Begriff der Thatenweihe. עלה: hinaufsteigen, sich entwickeln, daher עלה, das Blatt. עולה ist מכפר על עשה, soll die zu träg gebliebene Thatkraft zur pflichtgetreuen Thätigkeit wecken, soll sie spornen לעלות fortzuschreiten, hinanzustreben zu der als Ziel und Bestimmung winkenden Höhe. Während חטאת das durch Leichtsinn verscherzte Beharren auf der eingenommenen sittlichen Höhe lehrt, auf welche daher der Finger des Priesters das Blut בהינה על קרנות המזבח an die Höhe des Altars hinweist, steht beim עולה der Priester mit dem Blute von ferne, wirft es aus der Ferne an die untere Hälfte des Altars, und sagt damit dem Opferbringenden, der aus Trägheit oder Dünkel durch Unthätigkeit gesündigt: du stehst noch ferne, noch nicht einmal בתחתית ההר, geschweige denn auf der Höhe deiner Bestimmung, und hast daher alle deine Lebenskraft zusammen zu nehmen, um sie energievoll zu der Höhe deiner Bestimmung hinan- und hinauf zu richten.

Alle diese Sätze bedürfen der näheren Begründung und weiteren Ausführung, die aber unseren Betrachtungen zu den קרבנות ה', s. G. w. vorbehalten bleiben müssen. Hier waren sie nur insofern heranzubringen, um einen Standpunkt zur richtigen Würdigung der Opfer Noas zu gewinnen.

Wenn Noa auf der wiedergeschenkten Erde Gott einen Altar baute und darauf עולות darbrachte: so weihte er damit die Erde zu einer Stätte eines zu Gott emporstrebenden Menschenbaus, der Stein zu Stein fügen solle, bis die ganze Erde zu einem Gottesberge werde, auf welchem die Menschheit mit Dahingebung aller ihrer Kräfte zu der Höhe ihrer Gott dienenden Bestimmung in ewigem Fortschritt emporstrebe.

Er nahm zu diesem Opfer von allen reinen Tieren und Vögeln. Wir haben schon oben bemerkt, wie auch den Noachiden nur reine Tiere zum Opfer dienten und glaubten das Motiv darin zu finden, daß diese vermöge ihres Naturells sich mehr zu Repräsentanten von Menschenpersönlichkeiten eignen. In der That sehen wir auch in den späteren Opfergesetzen die Opfertiere, je nach der zu repräsentirenden Persönlichkeit, verschieden bestimmt, sowohl nach Art, als Geschlecht; כה'ג und סנהדרין: פר; נשיא: שעיר, הדיוט: שעירה oder כבש נקבה u. s. w. Wenn daher dieses Menschheitzukunftsopfer von

21. וַיָּרַח יְהוָה אֶת־רֵיחַ הַנִּיחֹחַ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־לִבּוֹ לֹא אֹסִף לְקַלֵּל עוֹד אֶת־הָאֲדָמָה בַּעֲבוּר הָאָדָם כִּי יֵצֶר לֵב הָאָדָם רַע מִנְּעָרָיו וְלֹא־אֹסִף עוֹד לְהַכּוֹת אֶת־כָּל־חַי כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי׃

21. Da nahm Gott den Ausdruck der Willfahrung wahr, und es sprach da Gott zu seinem Herzen: Ich will nicht der Menschenerde um des Menschen willen, wenn das Herzensgebilde des Menschen von seiner Jugend an schlecht ist, wieder Unsegen geben, und will nicht wieder alles Lebendige schlagen wie ich gethan;

---

allen reinen Tieren gebracht wurde, so dürfte damit der Gedanke noch die Nüance erhalten: auf dieser zum Gottesaltar sich erhebenden Erde sollen, so verschieden sich auch die Menschenpersönlichkeiten im Laufe der Entwickelung gestalten, Alle עולות במזבח werden.

V. 21. ריח הניחוח. ניחוח ist Substantiv von נוח, wie ניצוץ von נוץ, und kommt außer in dieser Verbindung nicht vor. נוח ist die zur Ruhe gekommene Bewegung, und wird daher הֵנִיחַ, eigentlich: zur Ruhe bringen, Ruhe gewähren, auch für die Gewährung eines Wunsches, Befriedigung gewähren, gebraucht; so יסר בנך ויניחך (Prov. 29), פני ילכו והנחתי לך (2. B. M. 33). Nie aber kommt die Rad. נוח in dieser Bedeutung für die Gewährung eines sinnlichen Genusses vor, wie es doch sein müßte, wenn ריח ניחוח „ein angenehmer Geruch" bedeuten sollte. Ein einziges Mal heißt es: ונחת שלחנך מלא דשן (Job 36, 16). Allein auch da, und gerade da dürfte es ebenfalls nur Ausdruck für die geistige Befriedigung sein. Es heißt dort: „Und hätte dich Gott auch aller Not entrückt, dein Wohlstand entbehrte doch des festen Grundes, wenn auch die Befriedigung, die dir dein Tisch gewährt, die Fülle des Überflusses wäre; sobald du die Schuld des Schuldigen erfüllt, müssen Schuld und Verhängniß sich die Hände reichen". Es unterliegt demnach keinem Zweifel, daß die substantivische Vielform: ניחוח die Befriedigung der Wünsche, des Strebens eines Andern bedeutet. ריח ניחוח hieße also: der Geruch der Befriedigung, der Willenserfüllung, nicht daß der Geruch an sich angenehm wäre. — ריח rad. רוח: Wind. Erwägen wir die Erscheinung, daß רֵחַיִם die Mühle bedeutet, so ergiebt sich, daß רִיחַ nicht zunächst die Sinnesthätigkeit des Riechens, sondern die Eigenschaft des den Duft verbreitenden Gegenstandes bedeutet. Die Mühle ist ja ein Werkzeug, um einen Gegenstand möglichst fein zu pulverisieren. הריח heißt daher riechen, weil mit dem Geruch die feinsten Teilchen eines Gegenstandes aufgenommen werden. Nur dasjenige gewährt Geruch, wovon sich feinste Teile ätherisch verflüchtigen. Geruch ist derjenige Sinn, mit welchem feinste Teilchen ferner Gegenstände in unmittelbare Berührung kommen. Während der Geschmack- und Tastsinn nur die Gegenstände selbst in unmittelbarer Berührung wahrnehmen, Gehör und Gesicht nur Wirkungen von den durchaus fernbleibenden Gegenständen empfinden, steht der Geruchsinn in der Mitte. Die Gegenstände bleiben fern wie beim Gehör und Gesicht; allein Teilchen von ihnen müssen den Sinn berühren, wie beim Geschmack- und Tastsinn. Daher wird ריח, der Geruch, auch von den leisesten Wahrnehmungen gebraucht: מריח מים יפריח (Job 14, 19), vom „Geruch" des Wassers blüht die abgestorbene Pflanze wieder auf; מרחוק יריח מלחמה, das Roß „riecht" von ferne den Krieg. Bedeutet somit ריח allgemein: Wahrnehmung leisester Äußerung, so wäre das Opfer als ריח ניחוח, ein leiser, nur andeutender Ausdruck der Willfahrung des göttlichen Willens, ein leiser, nur andeutender Ausdruck, daß wir Gottes Willen erfüllen wollen. Das Opfer ist nicht schon selbst ניחוח, die Will-

fahrung, sondern ריח ניחוח, eine Andeutung der Willensbefriedigung, die Gott an unserem Leben finden soll, eine Andeutung unserer Willfährigkeit. Daß der Begriff ריח mit dem Begriff ניחוח nicht in eins zusammenfällt, ersehen wir aus den sechs Anforderungen, die an das Opfer gestellt sind (Sebachim 46 b.) הזבח לשם ששה דברים, נזבח לשם זבח וכו' לשם ניחוח, und, davon getrennt: לשם ניחוח, d. i. לשם הנחת רוח, siehe daselbst.

Es heißt nun aber hier an dieser bedeutsamen Stelle das einzige Mal in תנ"ך: ריח הַניחוח. Alle andern קרבנות sind nur symbolischer Ausdruck einer Willenserfüllung; denn das Ganze kann kein einzelner Mensch und keine einzelne Zeit vollbringen; darum ein ריח ניחוח. Noa aber hatte die ganze künftige Menschheit vor sich, und sein Opfer lieh allem dem Ausdruck, was im Laufe aller Zeiten in der Gesamtmenschheit zur endlichen, vollen Befriedigung Gottes an der Menschheit vollbracht werden werde, daher war sein Opfer ריח הַניחוח: Hindeutung auf die ganze Willfahrung, die einst Gott aus der Menschheit auf der neugeschenkten, zum Gottesaltar geweihten Erde reifen werde. So auch die Weisen in ב"ר: וירח ד' את ריח הניחוח הריח ריחו של אברהם אבינו, עולה מכבשן האש, ריח של חנניה מישאל ועזריה עולין מכבשן האש, ריח דורו של שמד — alles Momente aus der großen Entwickelungsgeschichte der Menschheit, in welchen sich Menschen selbst für die Erfüllung des göttlichen Willens zum Opfer brachten, alles Beispiele der großen ניחוח, in welche einst die ganze Menschengeschichte aufgehen soll!

ויאמר ד' אל לבו. Wir haben schon auf die Wichtigkeit dieser und ähnlicher anthropomorphistischen Ausdrücke von Gott aufmerksam gemacht. Die Gefahr, von Gott eine zu körperliche Vorstellung zu haben, ist bei weitem nicht so groß, als jene, auf dem Wege der Spekulation Gott zu einem transzendentalen, metaphysischen Begriff zu verflüchtigen. Es ist viel wichtiger, von der Persönlichkeit Gottes und seinen innigen Beziehungen zu jedem Menschen auf Erden überzeugt zu sein, als über die transzendentalen Begriffe der Ewigkeit, Unkörperlichkeit u. s. w. zu spekulieren, die fast so wenig in bezug zu unserem sittlichen Leben stehen, wie die algebraischen Chiffern. Alles, was beim Menschen das Band knüpft zwischen dem Menschen und den ihn umgebenden, insbesondere den ihm nahe stehenden Wesen, faßt hier der Ausdruck לב von Gott zusammen. So wahr wir von Gott sagen, daß er רחום, חנון u. s. w. sei, ebenso können hier alle diese מדות in לב zusammen ihren Ausdruck finden. Es steht dies in voller Parallele zu dem früheren: ויתעצב אל לבו, wo es Gott um sein „Herz" leid that, d. h. wo er schmerzlich all dem Heil entsagte, welches seine Barmherzigkeit und Liebe an der Menschheit zur Erfüllung bringen wollte. So auch hier: der Komplex aller göttlichen Liebe und Barmherzigkeit sprach für die künftige Erhaltung der Menschenwelt. Die Weisen machen noch aufmerksam, wie hier: אל לבו, nicht: בלבו steht, als Vorbild des sittlich freien Menschen, der nicht ברשות לבו, nicht Sklave seiner Empfindungen und Gefühle sein soll. Sie erinnern, wie überall bei Männern, die uns als Muster dienen können, wo אל לבו steht, so: ויאמר ד' חנה היא מדברת על לבה ויאמר דניאל אל לבו, ויאמר דוד אל לבו, wie hier: אל לבו, zu seinem Herzen. Dagegen: ויאמר עשו בלבו, אמר נבל בלבו, ויאמר ירבעם בלבו, ויאמר המן בלבו. Also: ויאמר ד' אל לבו, alle מדות הרחמים standen vor Gott und plaidierten für die künftige Erhaltung der Menschenwelt; und wie weit ab auch die Erde von dem auf ihr zu erreichenden Ziele war, sprach Gott doch, im Hinblick auf dies von Noa in seinem Opfer angedeutete Ziel: לא אוסיף עוד וגו'. —

לקלל. קלל rad. von קל: leicht, Gegensatz von כבד: schwer, und insofern auch von ברכה: Segen. Segen ist die immer fortschreitende Entwickelung und Entfaltung eines Wesens, wodurch es immer mehr Ausdehnung erhält, immer mehr materiellen Stoff sich assimiliert, sein Wesen in immer größerer stofflicher Mannigfaltigkeit ausprägt und aufprägt. So der Segen der Fruchtbarkeit bei Menschen, Tieren, Bäumen u. s. w.

Umgekehrt, wenn etwas an materiellem Stoff abnimmt, in seiner stofflichen Entfaltung gehemmt wird, ist's: קללה. Gott hat bis jetzt immer בעבור האדם, zu des Menschen Heile, um seiner sittlichen und geistigen Rettung willen, die Entfaltung der אדמה, der Menschenerde herabgestimmt, so bei Adam, Kain u. s. w. Gott wird die fruchtbringende Kraft der Erde nicht weiter schmälern um den Menschen zu erziehen. Man hat nun — so weit unsere Einsicht reicht — durchaus irrtümlich das Folgende כי יצר לב האדם וגו' als Ursache dieser neuen Bestimmung gefaßt: „weil ja der Trieb des Menschen bös sei von Jugend auf". Wir verstehen nicht, was das heißen sollte. Etwa: „weil es doch nichts nützt"! Das wäre ein ungemein unwürdiges Zeugnis, das man hier Gott sich selbst und seiner Schöpfung geben läßt. Man darf ja aber überhaupt nicht übersehen, daß derselbe Satz früher als Ursache der Strafe angegeben ward, (VI. 5) und hier soll dies als Ursache des Gegenteils stehen! Gott hat das מבול gebracht, weil כל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום, und hier soll aus derselben Rücksicht auf diesen יצר הרע die Schonung eintreten! Auch die Konstruktion spricht gegen diese Auffassung. Ihr zufolge hätte das לא אוסיף עוד לקלל וגו' ולא אוסיף להכות וגו' כי: כי יצר לב וגו' zuletzt stehen müssen: יצר וגו', weil darauf dann der Nachdruck zu fallen hätte. So wie die Sätze vor uns stehen, liegt der Nachdruck auf beiden לא אוסיף וגו' und das: כי יצר וגו' ist Parenthese. „Wenn wieder יצר לב האדם רע, und sogar מנעוריו sein sollte, so daß die einzige Rettung sich in dem Untergang des Geschlechtes darbieten würde, so werde ich doch nicht wie bisher לא אוסיף עוד וגו'". — Daß יצר nicht den aktiven Trieb, sondern das passive Getriebene bezeichnet, das, was das Menschenherz schafft, bildet, als Ideal anstrebt, haben wir bereits nachgewiesen; was heißt nun: מנעוריו, נעורים, die Jugend? Warum heißt die Jugend so? נער ursprünglich: abschütteln, so bei Simson אֶנְעָר (Richter 16, 20), נוער כפיו מהמוך בשוחד (Jesaias 33, 15) u. s. w. Auch נעורת: Werg, als Abfall vom Flachs. Die Jugend heißt deshalb נעורים, weil sie die Zeit ist, in welcher das junge Menschenwesen eigentlich aus sich selbst heraus wachsen will. Weder gute noch böse Eindrücke haften fest an ihm, die Menschennatur ist noch in ihrer Eigentümlichkeit da, noch nicht mit dem Gewande der Heuchelei umkleidet, schüttelt noch gute und böse Eindrücke ab. „Jugend hat keine Tugend", sehr wohl, aber auch kein Laster. Wehe dem, der den Durchschnitt der Kindes- und Knabennatur für bös und boshaft hält! Wer Kinder beobachtet hat, sagt: Nein! es ist nicht wahr, nicht die Jugend ist schlecht, nicht מנעוריו ist יצר לב האדם רע, strebt der Mensch das Schlechte als solches an. In gewöhnlichen Zeiten wird man eine viel größere Menge von Männern als von Jünglingen finden, deren Herz auf das Schlechte gerichtet ist. Von der Jugend wird wohl manches geschehen, was böse ist, weil sie noch nicht gewohnt ist, sich unter עול מצוה, unter das Gebot der Pflicht zu beugen, weil sie noch in der Selbstbeherrschung und in dem Pflichtgehorsam ein Joch erblickt, das ihre zur Selbständigkeit emporstrebende Natur „abschüttelt". Allein eben in dieser nicht leicht zu überwindenden Willensselbständigkeit, die bei der Unreife der Erkenntnis allerdings als Eigensinn erscheint, wurzelt der ganze künftige sittliche Mann. Wie Gott sich Israel erwählte, nicht weil es das gefügigste, sondern weil es das hartnäckigste Volk ist, weil, wenn diese Hartnäckigkeit einmal überwunden und für das Gute gewonnen (wie geschehen), es dann dieselbe Hartnäckigkeit und Selbständigkeit im Guten bewähren werde: ganz so hat Gott jedem Menschen, um der künftigen Charakterfestigkeit im Guten willen, das Prinzip der Selbständigkeit eingepflanzt. In der Jugend äußert sich diese allerdings als נעורים, schüttelt die Zügel ab, beugt sich nicht willig unter sie. Wenn aber die Erkenntnis reift, daß das bisher als Beschränkung angesehene Pflichtgebot in der That zur Freiheit führt und die wahre freie Menschennatur sichert, dann ist es gerade die Jugend, die sich für das Ideal des sittlich Reinen und Edlen begeistert, und Vorsätze für die höchste Hingebung und Aufopferung an das

22. עֹד כָּל־יְמֵי הָאָרֶץ זֶרַע וְקָצִיר וְקֹר וָחֹם וְקַיִץ וָחֹרֶף וְיוֹם וָלַיְלָה לֹא יִשְׁבֹּתוּ׃

22. immer sollen alle Erdentage sein; Saat und Ernte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht sollen nie feiern.

Höchste und für das Höchste faßt. Nicht die Jugend, das Alter ist es, wo Eigennutz und Wollust und Habsucht, wo die „böse" Klugheit, die als Weisheit gilt, die Ideale des Guten, Edlen und Erhabenen als „Jugendträume" verlachen und den Menschen, der dann kein "נער„ mehr ist, sich sehr wohl schicken und fügen lehrt, aber in das, was der Leidenschaft und dem Eigennutz fröhnt. Das Alter ist es in gewöhnlichen Zeiten, wo das "רע„ seine eigentlichen Ernten feiert. Eine Zeit vielmehr, von deren Jugend man schon sagen könnte, daß sie das Schlechte mit Bewußtsein als Schlechtes, als יצר לבם, als Ideal ihres Herzens anstrebe, das wäre allerdings eine Zeit, die ein zweites מבול fordern würde. Allein dies wäre nicht der normale, sondern der abnormste Zustand. Es heißt daher hier: „wenn auch das Gebilde des Herzens des Menschen bös sein sollte von Jugend auf", schon die Jugend (im Gegensatz zu dem natürlichen Verhältnisse) sich das רע als das Ziel, das Ideal ihres Lebens gesetzt haben sollte, und dann eigentlich von einer solchen Generation nichts mehr zu erwarten wäre — denn die Hoffnung beruht auf der Jugend und nicht auf dem Alter — wenn also wieder eine Zeit wäre, daß Gott בעבור האדם zur Rettung des Menschen selbst, die Erdwelt wieder herabdrücken, ja gänzlichen Untergang bringen müßte — so werde Gott dies doch nicht mehr thun, sondern:

V. 22. עוד כל ימי הארץ. Es wird dies gewöhnlich in dem Sinne genommen, daß während der Zeit des מבול die verschiedenen Jahres- und Tageszeiten gestört gewesen und hier daher die Bestimmung gegeben werde, daß, sowie überhaupt keine allgemeine Vernichtung wieder kommen, auch in dem regelmäßigen Gang dieser Zeiten keine Störung wieder eintreten solle. Es setzt dies voraus, daß vor der Sündflut dieser Wechsel der Jahreszeiten, wie er noch heute besteht, schon vorhanden gewesen sei. Die uns aufbewahrten Überlieferungen sprechen jedoch hiergegen. Nach ר' יצחק in ר"ר brauchte man vor der Sündflut nur alle vierzig Jahre einmal das Feld zu bestellen, es war ein ewiger Frühling, die Zeiten waren sich immer gleich: היה להם אויר יפה כמן הפסח עד העצרת, es war auch auf der ganzen Erde die gleiche Temperatur und auch die Zerklüftung des Kontinents nicht vorhanden, so daß die rascheste Kommunikation von einem Ende zum andern stattfand: היו מהלכין מסוף העולם ועד סופו לשעה קלה. Die hier aufgeführten Jahreszeiten werden dort ausdrücklich als neue, nachsündflutliche Ordnung aufgefaßt: ר' שמואל בר נחמן, מבאן ואילך זרע וקציר וגו', also, daß, wenn ר' durch Witterungswechsel am Kopfe litt, er scherzend sagte: חמי מה עבד לן דרא דמבולא, siehe, was wir den Zeiten der Sündflut verdanken! Es wird in der klimatischen Stetigkeit, die vor der Sündflut herrschte, ein vornehmlicher Grund des eingerissenen Verderbnisses gefunden: מי גרם להם שימרודו בי לא ע"י שהיו זורעין ולא קוצרין יולדין ולא קוברין und wird durch die Beifügung: יולדין ולא קוברין zugleich in den vorsündflutlichen klimatischen Verhältnissen die Ursache der größeren Lebensdauer, sowie durch das folgende מבאן ואילך זרע וקציר וגו' in der nachsündflutlichen Veränderung dieser Einflüsse zugleich die Ursache der kürzeren Lebensdauer erkannt. Mit dieser Annahme einer früheren anderen Beschaffenheit und Stellung der Erde und dadurch bedingter anderer klimatischen Verhältnisse stehen die Ergebnisse der geologischen und physikalisch geographischen Forschungen im Einklang. Die Fundorte sogenannter vorsündflutlicher Reste weisen darauf hin, daß früher eine ganz andere Verteilung der Jahreszeiten und der Temperatur gewesen und daß die Zerklüftung und Gestaltung der Erde durch Oceane, Flüsse, Berge, Wüsten

u. s. w. jüngeren Datums sei. Eine Äußerung unserer Weisen (Berachoth 59, a.) scheint sogar die Sündflut als aus einer vom Schöpfer bewirkten Veränderung der Stellung der Gestirne und einer dadurch bewirkten Störung des tellurischen Gleichgewichts hervorgegangen zu erklären. בשעה שבקש הב"ה להביא מבול לעולם נטל שני כוכבים מכימה והביא מבול לעולם. Dies jedoch dahingestellt, ist es sicher, daß die Weisen nicht glaubten, der Wechsel der Jahreszeiten sei bereits vor der Sündflut vorhanden gewesen. —

Betrachten wir unsere Stelle näher, so steht auf הארץ der in der Regel satzteilende Accent אתנח; es bilden somit die Worte עוד כל ימי הארץ einen geschlossenen Gedankensatz. עוד, Grundbedeutung: dauern, מעודד ענוים ד' u. s. w. (davon auch עֵד, der Zeuge, der durch sein Auffassen, Bewahren und gelegentlich wieder Äußern, einem vorübergehenden, ohne seine Anwesenheit verschwindenden Vorgang Dauer verleiht, daher auch: Denkmal) gewöhnlich die Partikel noch, die ja auch eine Fortdauer bezeichnet. Es kommt jedoch auch absolut, als fortdauernd, immerwährend u. s. w. vor; so עוד יהללוך, סלה, sie rühmen dich ohne Unterlaß. In diesem Sinne dürfte auch hier עוד כל ימי הארץ heißen können: „Alle Tage der Erde sollen fortan immer da sein."

Es hatte die Erde auch bis jetzt verschiedene Zeiten durchgemacht; allein sie waren nacheinander über die Erde gekommen. Zur Erziehung des Menschengeschlechtes hatte Gott wiederholt plötzlich eintretende Katastrophen des Unsegens über die Erde gebracht. Und noch zuletzt, in den Jahrhunderten vor der Sündflut, war alles in dauernder Blüte, die Leute waren reich und alt, sie waren üppig, חמס wuchs, es gab lauter alte רשעים, bis, dem gipfelnden השחתה דרך und חמס gegenüber, der barmherzige Gott nichts als plötzliche Gesamtvernichtung bringen konnte. Das soll ferner nicht mehr sein. Alle die verschiedenen Zeiten der Gestaltungen der Erde, die Gott bis dahin immer plötzlich hatte eintreten lassen, der Wechsel des Blühens und Welkens, des Lebens und Absterbens, des Aufblühens zum Dasein und der Vergegenwärtigung des Todes, der paradiesisch anwehenden Frühlingsluft und der eisig umarmenden Erstarrung, alle diese sollen fortan immer da sein; Saat und Ernte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht sollen fortan nicht nacheinander, sollen fortan stets gleichzeitig auf Erden sein, sollen nie aufhören zu wirken, לא ישבתו! Es soll die Erde eine solche Stellung und Gestaltung haben, daß alle Tages- und Jahreszeiten, Temperaturen und Klimate unaufhörlich gleichzeitig auf Erden seien, hier Tag, dort Nacht, hier Frühling, dort Herbst, hier Sommer, dort Winter, hier kalt, dort heiß u. s. w., wie diese räumliche Verschiedenheit und dieser zeitliche Wechsel uns seitdem die Mannigfaltigkeit der Erde nach Zonen, Ländern, Gegenden u. s. w. vor Augen führt. —

Dürften wir es wagen, von der Tiefe der göttlichen Waltung einen Schaum — oder einen Traum — abzuschöpfen, so würden wir sagen: Durch diese ganze neue Gestaltung der Erde ward eine neue Erziehung des Menschengeschlechtes eingeleitet. Der Mensch ist seitdem fortwährend abhängig. Es genügt nicht mehr, „einmal zu säen um für vierzig Jahre genug zu haben", er ist fortwährend abhängig und mit seiner Existenz und seinem Streben immerfort einer Störung ausgesetzt.

Es ist dadurch ferner eine große Verschiedenheit der Einzelnen hervorgerufen, verschieden freilich im Guten, aber doch auch im Grade des Schlechten.

Dieser größere und raschere Wechsel der Lebensbedingungen hat auch die Lebensdauer gekürzt, die sehr bald nach der Sündflut auf das gegenwärtige Maß herabsank und seitdem sich gleich geblieben. Man denke nur an die Worte Kalebs, der sich Josua gegenüber (Josua 14, 11) als einer Seltenheit rühmte, noch zu fünfundachtzig Jahren rüstig und kräftig wie ein Vierziger zu sein, und an die „siebzig und höchstens achtzig" Jahre des mosaischen Psalms. Mit dieser Kürzung der Lebensdauer ist ein großer Riegel vorgeschoben, daß menschliche Bosheit nicht auf die Dauer die Übermacht gewinnen könne.

Kap. 9. V. 1. Da segnete Gott Noach und seine Söhne, und sprach zu

ט 1. וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת־נֹחַ וְאֶת־

Auch der mächtigste Tyrann kann das Szepter nicht viel über fünfzig Jahre hinaus führen. Es ist endlich dadurch auch jetzt noch eine Wahrheit, daß מִפִּי עוֹלְלִים וְיוֹנְקִים יִסַּדְתָּ עֹז, daß Gott sein Reich auf den Mund der Kinder und Säuglinge erbauen kann. Nicht auf die „Klugheit" der Alten, auf die immer in ungetrübter Seelenreinheit und Unschuld eintretende Kindheit und Jugend hat Er sein Reich gegründet. Mit jedem Kinde tritt ein Engel in die Welt. So lange aber die Schlechten ihre sieben bis achthundert Jahre erreichten, konnte eine bessere Jugend nie zur Geltung kommen. In dieser Lebenskürze kann Gott ein Geschlecht rasch hinwegsterben und eine bessere Generation heranwachsen lassen. Vorwärts blickt seitdem der Genius der Menschheit, und der Jugend gehört die Hoffnung und die Zukunft. Erst wenn der Mensch zu seinem Gott zurückkehrt, und mit dieser Rückkehr auch der alte Frieden auf Erden wiederkommen kann, erst dann wird auch diese Kürze des Lebens wieder schwinden, und mit der wahrhaftigen Gotteshuldigung auch das ursprünglich der Menschenerde bestimmte Paradiesesdasein beginnen. (Jesaias 65, 17, 20 f.)

Nehmen wir zu dieser Verschiedenheit der Einzelnen, die durch die neue Gestaltung der Erde vorbereitete noch größere Verschiedenheit der Völker, und dabei die durch die Zerklüftung und Scheidung der Kontinente und Länder natürliche Hemmung der Kommunikation, die erst nach Jahrtausenden auf künstlichem Wege allmälig überwunden wird; denken wir, wie eben dadurch Jahrtausende hinab keine Entartung sich allgemein über die Erde verbreitet, und wie in dem Generationswechsel der Einzelnen, so auch damit die fernere Entwickelung der Völkergeschichte angebahnt ist, in welcher immer neue Völker mit frischen, noch unverbrauchten Kräften, an die Stelle entarteter und entnervter Nationen treten: so dürfte mit diesem Verse alles gesagt sein, womit Gott nunmehr eine ganz neue Phase der Menschenentwickelung und Erziehung angebahnt: „Wenn", spricht Gott, „das Streben der Menschen schlecht, und sogar schon von Jugend auf schlecht sein sollte, so werde ich doch nicht wie bisher die Erde um der Menschen willen stören und eine Gesamtvernichtung bringen; vielmehr sollen alle die Gegensätze als Tages- und Jahreszeiten fortan immerfort und zugleich auf Erden sein und wirken". —

Es sind hier sechs Jahreszeiten genannt, drei Winter- und drei Sommer-Jahreszeiten. זרע: der Anfang des Winterhalbjahrs vom 15. תשרי bis 15. כסלו; קציר: der Anfang des Sommerhalbjahrs, vom 15. ניסן bis 15. סיון. — קור: das Ende des Winterhalbjahrs, vom 15. שבט bis 15. ניסן; חום: das Ende des Sommerhalbjahrs, vom 15. אב bis 15. תשרי. — קיץ: die Mitte des Sommerhalbjahrs, vom 15. סיון bis 15. אב; חורף: die Mitte des Winterhalbjahrs, vom 15. כסלו bis 15. שבט. — (Baba Mezia 106, b.)

Die Etymologie von זרע haben wir schon oben versucht (Kap. 1, 11). — קציר, קצר ist das verstärkte גזר, abschneiden. — קיץ von קוץ, Überdruß haben, die Zeit, in welcher die Früchte der Säfte der Erde nicht nur nicht mehr bedürfen, sondern sie sogar verschmähen, indem sie abfallen. — חורף von חרף: im Piel: preisgeben, חֵרֵף נַפְשׁוֹ לָמוּת, daher im Kal: der Zustand der vollständigen Unselbständigkeit der Erde, in welcher sie allen Einwirkungen der Elemente preisgegeben ist, und sich nichts selbständig entwickelt, die passive Zeit; somit Gegensatz zum קיץ, worin die Erzeugnisse ihre vollste Selbständigkeit erlangen.

Kap. 9. V. 1, 2. ויברך. Und nun, in diese Erde, mit diesen ganz neuen Bedingungen eingeführt, erhält das Menschengeschlecht zum zweitenmal den Segen. Das

בָּנָיו וַיֹּאמֶר לָהֶם פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת־הָאָרֶץ׃

ihnen: Pflanzet euch fort und vermehret euch und füllet die Erde.

2. וּמוֹרַאֲכֶם וְחִתְּכֶם יִהְיֶה עַל כָּל־חַיַּת הָאָרֶץ וְעַל כָּל־עוֹף הַשָּׁמַיִם בְּכֹל אֲשֶׁר תִּרְמֹשׂ הָאֲדָמָה וְכָל־דְּגֵי הַיָּם בְּיֶדְכֶם נִתָּנוּ׃

2. Und eure Furcht und euer Schrecken sei über alles Tier der Erde und über alles Geflügel des Himmels; von allem was den Boden betritt, und von allen Fischen des Meeres sei in eure Hand gegeben.

ויאמר und ויברך sind auch hier zwei Sätze, in ברך die Ausstattung mit den dazu nötigen Kräften, sodann פרו und רבו die Aufgabe der Kindererzeugung und Erziehung (s. oben Kap. 1, 28). Es ist wichtig, daß dies alles in diesem Segen hier noch einmal wiederholt wird; denn dieser Segen ist doch jedenfalls nach dem sogenannten Sündenfalle. Wo aber Gottes Segen einkehrt, kann kein Fluch ruhen. Zwei Dinge vermissen wir hier: רדו und כבשוה. Ursprünglich war der Mensch von Gott der Erdwelt gegenüber als Herrscher und Meister eingesetzt, welches in רדיה und כבוש enthalten ist. רדיה und כבוש begründen aber nur die Unterordnung von Unterthanen, ja selbst von eroberten Provinzen unter ihren Fürsten. Ein solches Band setzt allerdings eine Unterordnung voraus, aber doch keine Vernichtung, läßt den Untergeordneten immerhin die Entwickelung frei, wenn gleich nur nach dem Willen des Fürsten. Es ist nur Gehorsam, der gefordert wird. Ebenso sollte das Verhältnis des Menschen zur Erdwelt ein inniges, sich anschmiegendes, schützendes sein, לעבדה ולשמרה. Dies jetzt nicht mehr. Der Mensch ist hingestellt, sich zu erhalten, und, statt des früheren innigen Verhältnisses, heißt es jetzt: Furcht und Schrecken vor euch soll über alles Tier der Erde u. s. w.

מוראכם, von יראה. יראה ist eine geistige Thätigkeit, die sich die Größe und die Macht auch des Abwesenden gegenwärtig vorstellt; daher auch: scheu vor dieser Macht zurücktreten, ihr aus dem Wege gehen. So כי יראו מפני הכשדים, Kön. 2, 25, 26.

חתכם, חתה, ist ein Schrecken, der die Kraft bricht und lähmt: חתתה קשתותם (Jerem. 51, 56). Während מורא den Fürchtenden dem Gefürchteten aus dem Wege gehen läßt, hält חתה denselben zurück, daß er nicht angreife, lähmt ihn. Also: Alles andere Lebendige soll fortan dem Menschen scheu aus dem Wege gehen, ihm immer mehr Raum zur Ausbreitung gewähren, und in seinen Schlupfwinkeln vor Schreck gelähmt sein, den Menschen nicht anzugreifen. Das Band zwischen Mensch und Tier ist damit zerrissen, das Tier fürchtet den Menschen, der Mensch ist nicht mehr sein leitender Meister und gebietender Herr, der Mensch verlernt die Tiere zu verstehen, und diese treten scheu vor ihm zurück. Schwierig ist das ב in בכל אשר וגו׳ בכל דגי הים בידכם נתנו. Man könnte es dahin verstehen: in allem, was den Boden betritt, ja selbst in allen Fischen des Meeres lebt das Bewußtsein, daß sie in eure Hand gegeben sind. Allein dann müßte man eben das: ist das Bewußtsein, ergänzen. Es kommt jedoch mitunter das ב im Sinne eines Teilungsartikels vor, so לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי (Prov. 9, 5): esset mit von meinem Brote und trinket von dem Weine, den ich gemischt, nehmt Teil daran. So dürfte es auch hier zu nehmen sein. Furcht und Angst vor dem Menschen erfüllt einmal alles Lebendige, er bekommt dadurch Raum und Ruhe; aber keineswegs, daß der Mensch alle Tiere in seine Gewalt bekomme, was nichts weniger als gut wäre; vielmehr: „unter allem, was den Boden betritt und auch unter allen Fischen des Meeres (giebt es Individuen), die in eure Hand gegeben sind".

3. Alles Auftretende, welches lebt, sei euch zur Nahrung; wie das Kräutergrün habe ich euch alles gegeben.

3. כָּל־רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא־חַי לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה כִּירֶק עֵשֶׂב נָתַתִּי לָכֶם אֶת־כֹּל׃

Jedenfalls ist hiermit eine bedeutende Änderung in der Stellung des Menschen zur Erdwelt eingetreten. Wenn in den vorhergehenden Sätzen der durch die veränderte Stellung und Gestalt der Erde angebahnte Erziehungsplan mitgeteilt ist, daß nämlich das Böse nicht wieder wie früher anwachsen soll, vielmehr die Menschen in eine größere Mannigfaltigkeit auseinandergehen, und dadurch sowohl individuell als unter den Völkern das Böse paralysiert, und durch die verkürzte Lebensdauer ein rascherer Umschwung der Generationen gegeben ist, also, daß die in dem מפי עוללים ויונקים וגו׳ ausgesprochene Gründung des Gottesreiches auf die immer mit neuer, frischer Kraft eintretende Jugend, in dem Leben der Menschen und Völker den Fortschritt zum ewig winkenden Ziele bringt — wenn dies alles kein bloßer Traum ist, so dürfen wir uns sagen, daß auf dem hier begonnenen Wege bis in sehr weite Zukunft hinaus der Menschheit nicht die Aufgabe ist, die Erdwelt zu meistern und zu vollenden, vielmehr ihr jetzt nur die Aufgabe gestellt ist, sich zu vollenden, sich zu veredeln, sich wieder in die wahre Stellung zu Gott emporzuarbeiten. Diese Restituirung der Menschheit in den Standpunkt, den sie einnehmen sollte, mit der Wiederkehr des Friedens, der langen Lebensdauer, des „neuen Himmels und der neuen Erde", die uns das Prophetenwort schildert, wird, nach dem tiefen Worte unserer Weisen: — „אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף" — nicht früher eintreten, „bis nicht alle möglichen Geister eingegangen sind in die Leiblichkeit und sich veredelt haben", und von diesem Verse bis zum letzten Worte des letzten Propheten ist der ganze Inhalt der Gottesschrift nichts anderes, als die Schilderung der Rückkehr der Menschheit zu diesem einstigen Zustande, und der Gottesveranstaltungen zu diesem Ziele. Inzwischen aber und bis dahin ist dieser Standpunkt verloren, das Band zwischen dem Menschen und der Tierwelt zerrissen, und der Mensch zunächst auf die Arbeit an sich selbst und für sich selbst hingewiesen.

V. 3. Mit der veränderten Lebensstellung erhält der Mensch auch neue Nahrung. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß in der kürzeren Lebensdauer, wo also alles, was die früheren Geschlechter in sieben bis achthundert Jahren durchgemacht, in siebzig bis achtzig Jahren durchgemacht werden soll, die raschere Entwickelung und der schnellere Umschwung die tierische Nahrung bedingen. Die Verschiedenheit der Temperatur, der Wechsel der Jahreszeiten und Klimate dürfte gleichfalls nicht ohne Einfluß auf die Gestattung der tierischen Nahrung gewesen sein. Der Mensch wird dadurch weniger abhängig von der Nahrung, die der Boden ihm gewährt. Vor der Sündflut war, wie schon bemerkt, nach der Lehre der Weisen und im Einklange mit den geologischen Annahmen, eine größere Stetigkeit der Temperatur, eine üppigere Vegetation, und daher durch Pflanzen für stete Nahrung gesorgt, so daß es der tierischen Kost nicht bedurfte. Die תורה will keine Vegetarier, sie scheut nicht den Fleischgenuß, macht ihn sogar am ט״ zur Pflicht. Wäre unsere physische Stellung noch die ursprüngliche, so wäre uns wahrscheinlich der Fleischgenuß nicht gestattet worden, jetzt aber ist er wohl Bedürfnis. Sofort aber wie der Tiergenuß gestattet wird, treten auch Speisegesetze, מאכלות אסורות, ein. Bewegen sich doch auch die späteren Speiseverbote des jüdischen Gesetzes nur innerhalb des Tiergenusses, der, ursprünglich gar nicht gestattet, nur unter Beschränkungen erlaubt wird. Unter Vegetabilien ist keine Pflanze als solche zum Genuß verboten. כלאי ערלה, חדש und כרם wurzeln in anderen Beziehungen. Das erste Speisegesetz, das weit über den jüdischen

4. אַךְ־בָּשָׂר בְּנַפְשׁוֹ דָמוֹ לֹא תֹאכֵלוּ׃ 4. Jedoch Fleisch, dessen Blut noch in seiner Seele ist, sollt ihr nicht essen.

Kreis hinaus die ganze noachidische Menschheit bindet, אבר מן החי, ist in dem folgenden Verse ausgesprochen.

V. 4. אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו; die gewöhnliche Übersetzung, die דמו als Apposition zu בנפשו faßt, und so lautet: jedoch Fleisch, in welchem noch seine Seele, nämlich sein Blut ist, sollt ihr nicht essen, widerspricht sowohl der Halacha, als auch dem Wortlaute und den Accenten. Ihr zufolge wäre den Noachiden das Fleisch mit dem Blute zu essen verboten; dies ist jedoch keineswegs der Fall. Dem בן נח ist ja Blut überhaupt nicht verboten, selbst nicht דם מן החי, nur אבר מן החי, und das Blut im Fleische, — das wäre doch „Fleisch mit seinem Blute" — דם איברים שלא פירש — ist ja selbst uns nicht verboten. Es heißt ja auch nicht בשר אשר בו נפשו דמו, sondern בנפשו דמו. Es steht ferner auf בשר ein völlig trennender Accent, und dem Wortlaut und dem Accente nach heißt es nicht anders, als: „jedoch Fleisch, so lange sein Blut in seiner Seele ist, sollt ihr nicht essen", und ist hier offenbar durch בנפשו דמו der lebende Zustand des Tieres beschrieben, somit verboten, „Fleisch vom lebenden Tiere", d. i. אבר מן החי zu essen.

Wir würden jedoch erwarten: נפשו בדמו, nicht: so lange noch das Blut in der Seele, sondern: so lange noch die Seele im Blute ist. Allein, wenn vom Blut und vom Leben die Rede ist, ist das Gotteswort außerordentlich präzis in seinem Ausdrucke. Selbst schon beim Tiere, insbesondere aber da, wo das Tier in den Menschen eingehen, und der Mensch seinen Leib durch den Tierleib ergänzen soll, will das göttliche Wort jeder materialistischen Anschauung vorbeugen, welcher Kraft, Geist, Seele, Leben nichts als Attribute des Stoffes, Modifikationen desselben sind, als ob wirklich הדם הוא הנפש, das Blut die Seele, mit dem Blute auch die Seele vernichtet, und nicht vielmehr das Blut nur Organ und Vermittler der Seele wäre! Nicht so das göttliche Wort. So lange das Tier lebt, ist nicht נפשו בדמו, nicht die Seele im Blute, sondern דמו בנפשו, ist das Blut in der Seele, wird das Blut von der Seele umfangen und beherrscht; die Seele geht nicht in das Blut, sondern das Blut in die Seele auf.

Wir haben schon (1, 20. 2, 19) in נפש, verwandt mit נפץ, den Gipfel der vollständigsten Individualisirung in der Reihenfolge der Wesen erkannt. נפש ist unter den geschaffenen Wesen das selbständigste. Wir haben ebenso in דם, von דמה gleichen, assimiliert sein, das Prototyp des ganzen Leibes erkannt. Das Blut ist der ganze Körper, der Leib im Flusse. Es enthält alle Stoffe und setzt, umströmend, an alle Teile die dahin gehörigen, notwendigen Stoffe ab. Im Blute steckt somit der ganze Organismus, und vom Blute wird allerdings jeder Teil des Leibes gebildet und beherrscht. Dasjenige aber, dem das Blut den ganzen Leib zum Unterthan macht, ist: נפש. So lange das Blut der נפש unterthan ist, ist der Leib: בשר, Bote, Herold der Seele; so lange das בשר durch das Blut der Seele untergeordnet ist und sie, die Seele, mit dieser „roten Schnur" alles bindet und zusammen an sich hält, nur so lange bleibt der Organismus ein Individuum; sobald dieses Seelenband zerrissen ist, verfällt er den Elementen. Das דם ist daher nur die sinnliche Repräsentanz der Seele. Durch דם beherrscht die Seele den Leib. Auf dies Verhältnis weist das göttliche Wort mit den Worten בנפשו דמו, „so lange von seiner Seele sein Blut gehalten ist", hin. Die Individualität, deren Bote, בשר, der Nerven- und Muskelleib ist, ist die נפש; der Vermittler zwischen Beiden ist דם. Es heißt darum nicht: דמו בנפשו, בשר, sondern:

בנפשו דמו, בשר; denn בשר und נפש gehören zusammen, und דם ist nur das Mittel. Der Tierleib ist nur dann zur Nahrung erlaubt, wenn bereits die Seele das Blut fahren gelassen; es kann wohl der Tierleib Menschenleib werden, denn er ist das Passive; aber nie kann und soll die Tierseele Menschenseele werden. Das Gesetz spricht sich demnach dahin aus: Kein Glied darf genossen werden, wenn es dem Tiere entnommen, während das Glied noch von der Tierseele beherrscht wurde. Nicht wegen des Blutes; das dem Tiere entnommene Blut ist bereits tot, nicht Träger der Seele mehr. Allein im אבר מן החי, in dem dem lebendigen Tiere entrissenen Gliede, das also in dem Momente seiner Trennung noch voll im Dienste der Seele stand und im Begriff war, ihren Dienst zu verrichten, in ihm steckt noch die unsichtbare Wirkung der lebendigen Tierseele, die nicht in den Menschen mit hinübergenommen werden soll. Das Blut ist nur dem zur höheren priesterlichen Stufe berufenen Menschen, dem Volke, das ממלכת כהנים werden soll, verboten, und gerade das Gesetz, das dem בן נח das דם מן החי erlaubt und אבר מן החי verbietet, dürfte sich als bedeutsame Mahnung an die noachidische Welt begreifen, in welcher auf's schärfste die Seele von dem Blute geschieden erscheint. Das Blut ist erlaubt, denn das Blut ist nicht die Seele. Das lebende Glied ist verboten; denn getrennt von dem Blute lebt die Seele im Körper! —

In אחרי מות (3. B. M. 17, 11 f.), wo Israel der Blutgenuß verboten wird, wechselt viermal der Ausdruck: כי נפש כל בשר, הדם הוא בנפש יכפר, כי נפש הבשר בדם היא, דמו בנפשו הוא. כי נפש כל בשר דמו היא. Betrachten wir diese Sätze, so tritt zunächst der Geschlechtswechsel דם und הוא היא hervor. דם ist Maskulinum, נפש Femininum. In dem Satze: נפש כל בשר דמו היא ist daher nicht דם Subjekt und נפש Prädikat, sondern umgekehrt, נפש ist das Subjekt und דם das Prädikat, nicht: das Blut ist die Seele, sondern: die Seele ist das Blut, d. h. alles, was das Blut thut, thut eigentlich die Seele. Jenes ist der materialistische Wahn, dieses die Wahrheit der תורה. Der Satz heißt: כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא ואמר לבני ישראל דם כל בשר לא תאכלו כי נפש כל בשר דמו היא כל אכליו יכרת, d. h., weil das von seiner Seele beherrschte Blut die Seele alles Fleisches ist, darum sagte ich Israels Söhnen: esset das Blut von keinem Fleische; denn die Seele alles Fleisches, sie ist sein Blut. Der hier sich wiederholende Ausdruck דמו בנפשו ist ein entschiedener Beleg für unsere Auffassung des בנפשו דמו an unserer Stelle. Nur der erste Satz: כי נפש הבשר בדם היא scheint diese Annahme umzustoßen. Allein dort soll uns nicht gesagt werden, warum das Blut zum Genusse verboten ist, sondern warum es sich als Repräsentant der Seele zum כפרה-Ausdruck für die Seele auf dem Altare eignet, und wie derselbe Grund auch dem Genußverbot zu Grunde liegt. Es dürfte daher das ב- des נפש בדם in dem Sinne zu fassen sein wie רוח החיה באופנים, die אופנים waren durch den Geist der חיה bewegt, so auch hier: „denn die Seele ist in dem Blute lebendig, thätig, mit ihren Wirkungen gegenwärtig", in jeder Thätigkeit des Blutes siehst du eigentlich die Thätigkeit der Seele, כי הדם הוא, denn das Blut ist ja הדם, ist ja das Prototyp des Leibes, (דם selbst heißt ja eigentlich): Bild, Symbol, Repräsentant), alle Wirkung der Seele auf den Leib vermittelt das Blut, darum בנפש יכפר, erwirkt es כפרה nicht an sich, sondern durch die Seele, die es repräsentiert. Nur in משנה תורה (5. B. M. 12, 23 f.), wo mit wiederholten und wiederholten Verboten vor dem Genusse des Blutes gewarnt und darauf hingewiesen wird, wie unser und unserer Kinder Heil daran geknüpft ist, daß wir uns vor dem Genusse des Blutes hüten, heißt es — scheinbar materialistisch — aber nach allem früheren sicher nur in zur Warnung abschreckender Hyperbel, geradezu כי הדם הוא הנפש, damit es uns und unseren Kindern in schärfster Entschiedenheit gegenwärtig sei, wie wir mit dem Blutgenuß tierische Reize und Regungen unserem Menschenwesen einverleiben würden.

5. וְאַךְ אֶת־דִּמְכֶם לְנַפְשֹׁתֵיכֶם אֶדְרֹשׁ מִיַּד כָּל־חַיָּה אֶדְרְשֶׁנּוּ וּמִיַּד הָאָדָם מִיַּד אִישׁ אָחִיו אֶדְרֹשׁ אֶת־נֶפֶשׁ הָאָדָם׃

5. Jedoch, euer Blut, das euren Seelen angehört, fordere Ich; von der Hand jeden Tieres werde ich es fordern. Von der Hand des Menschen aber, von der Hand eines Wesens, das sein Bruder ist, fordere ich die Seele des Menschen.

V. 5. Beim Menschen tritt das Verhältnis der Seele zum Blute noch gesonderter hervor. Beim Tiere war das Blut בנפש, somit immerhin noch in einem innigen, organischen Zusammenhange. Das Blut des Menschen aber ist nur לנפשו, seiner Seele gehörig, bestimmt, unterthan; ganz so wie bei der Schöpfung der Tier- und Menschenseele jene mit dem Leibe zugleich der Erde entsprang, diese aber, einem dem irdischen Leibe völlig fremden Ursprunge angehörig, als „Hauch Gottes" in den Körper trat. — אך rad. נכה, wörtlich: ich schlage ab, schließe aus. Während in den vorhergehenden Sätzen das Tier samt dessen Lebensbedingungen dem Menschen in die Hand gegeben war, und die höhere Dignität des Menschenwesens schon die Beschränkung des אבר מן החי-Verbotes diktierte, indem בשר בהמה und בשר אדם wohl verwandt sind und dieses in jenes einverleibt werden, nimmer aber נפש בהמה in irgend einer Weise in נפש אדם übergehen dürfe: erscheint hier diese Dignität in noch schärferem Gegensatz. Der Tierleib und des Tieres Blut und Seele sind euer, stehen zu eurer Verfügung; euer Blut aber, das euren Seelen angehört, ist mein, ist nicht euer, das אדרש, das fordere ich als mein Eigentum, als zu meiner Verfügung stehend, und fordere Rechenschaft über jeden Tropfen desselben. דרש ist speziell das Zurückfordern und Rechenschaft fordern über ein fremden Händen anvertrautes oder sich in fremden Händen befindendes Eigentum. So עד דרוש אחיך אתו (5. B. M. 22, 2), ודרשתי את צאני מידם (Jechesk. 34, 10). Indem Gott von dem der Menschenseele übergebenen Blute אדרש ausspricht, hat er unser Blut als sein Eigentum vindiziert, und uns das Verfügungsrecht auch über das eigene Blut versagt. Es ist dies zunächst das Verbot des Selbstmordes.

מיד כל חיה; wie Gott sein Walten gegen die Tierwelt übt, liegt außer unserem Gesichtskreise. In dem späteren jüdischen Gesetze tritt ein Teil dieser Bestimmung im שור הנסקל hervor.

ומיד האדם וגו׳. Von dem Tier fordert Gott דם האדם, von dem Menschen aber נפש האדם. Der Mensch als אדם, als von Gott eingesetzter Stellvertreter, die Erdwelt bis in ihre niedrigsten Wesen hinab zu schützen und nach göttlichem Willen zu verwalten, und als איש אחיו, der in jedem Menschen den gleichen gottentstammenden Bruder erkennen soll, sollte gewiß als אדם sich hüten, sich an dem heiligsten und höchsten irdischen Wesen — einer נפש האדם — zu vergreifen, und als אחיו schon aus der Tiefe des eigenen Bewußtseins in dem Menschenbruder den zur Erde gehauchten Gottesgeist erkennen und achten. Unsere ganze Humanität beruht darauf, daß wir nicht als Leib mit Leibern, sondern als Geist mit Geistern verkehren und in jedem Menschen diesen Geist erkennen. Jedem Menschen ist die נפש eines jeden Menschen anvertraut, und wenn durch Schuld eines Menschen eine Menschenseele früher von hier fortgeht, als es Gottes Wille ist, der sie hierher gestellt, so vermißt sie Gott hier, ist sie מידו דורש; auch die kleinste Spanne Zeit des mühseligsten Menschen ist Gott heilig; und wer sich oder andern auch nur um eine Sekunde das Hiersein verkürzt, eine Sekunde früher das Band löst, das die Seele durchs Blut mit dem Hiersein verknüpft, ist Gott verantwortlich.

6. שֹׁפֵךְ דַּם הָאָדָם בָּאָדָם דָּמוֹ יִשָּׁפֵךְ כִּי בְצֶלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת־הָאָדָם׃

6. Wer das Blut eines Menschen vergießt, dessen Blut soll durch den Menschen vergossen werden; denn in einer Gottesgestalt hat Er den Menschen gebildet.

V. 6. Den richterlichen Strafen des göttlichen Gesetzes liegt weder die Theorie des Abschreckungssystems, noch die der Vergeltung, des sogenannten jus talionis zu Grunde, so sehr man auch das erste aus dem וכל ישראל ישמעו ויראו, (5. B. M. 13, 11 u. f.) und letzteres aus dem עין תחת עין (2. B. M. 21, 24), das zum Stichwort dieser Theorie hat werden müssen, folgern zu können geglaubt. Schon die Thatsache, daß dem jüdischen Strafgesetze kein Indicienbeweis und kein Selbstgeständnis gilt, daß Leibesstrafe nur בעדים והתראה, nur auf Grund von Zeugen, die nicht nur den Vorgang gesehen, sondern den Angeklagten im Augenblick des Vorhabens mit dem Buchstaben des Gesetzes gewarnt haben, erkannt werden darf, ein Zusammentreffen, das gewiß zu den seltenen gehört, und dem der vorbedachte Verbrecher in leichtester Weise entgehen kann; die Thatsache ferner, daß für die meisten Verbrechen gegen Eigentum, selbst für Raub, gar keine, nicht einmal eine Geldstrafe (קנס), sondern nur Wiedererstattung (השלומין) erkannt wird; schon diese auffallenden Eigentümlichkeiten des jüdischen Strafgesetzes widersprechen entschieden dem Prinzipe der Abschreckung. Und gerade das וכל ישראל ישמעו ויראו, auf das man Bezug nimmt, ist der positive Gegenbeweis. Es sind nur vier Strafvollziehungen: עדים זוממין, בן סורר ומורה, זקן ממרה, מסית ומדיח, bei welchen das Gesetz den Zusatz giebt: das ganze Volk höre es und fürchte sich, ferner solches zu verüben. Aber gerade diese vier erscheinen als etwas Abnormes. Der Charakter ihrer That an sich und in ihren unmittelbaren Wirkungen betrachtet, erscheint gar nicht schon so fluchwürdig. Der eine, מסית, hat nur das Wort der Verführung — erfolglos — gesprochen; der andere, עד זומם, hat noch gar nicht die Tötung des Angeklagten herbeigeführt; der זקן ממרה kann sogar in Wirklichkeit im Rechte sein, obgleich er sich der Majoritätsansicht des ב"ד הגדול in seinen Entscheidungen fügen soll; den בן סורר ומורה trifft ausgesprochener Maßen die Todesstrafe nur על שם סופו. Im Grunde werden alle diese vier על שם סופן, mit Rücksicht auf die großen verderblichen Folgen hingerichtet, die aus ihren dem Anschein nach unverhältnißmäßig kleinen Verbrechen sich ergeben könnten. Hinsichtlich ihrer erkennt es daher das Gesetz als wichtig an, daß das ganze Volk erfahre, es habe jemanden um eines solchen Verbrechens willen die Todesstrafe getroffen. Nicht von der Strafe an sich, sondern von der Öffentlichkeit oder Veröffentlichung — (das ist eben die Differenz zwischen ר' יהודה und ר' עקיבא, Sanhedrin 89 a.) — ist die Abschreckung das Motiv, und indem das Gesetz die Öffentlichkeit oder Veröffentlichung der Strafvollziehung eben nur bei diesen vieren fordert, ist dies der Beweis, daß für die Strafe überhaupt nicht die Abschreckungsabsicht das Motiv sein kann. (Sanhedrin 89, a.) — Ebensowenig ist das jus talionis aus dem „Aug' für Aug'" u. s. w. des jüdischen Gesetzes zu folgern. Die Überlieferung lehrt, daß damit nur die Abmessung einer Geldstrafe gegeben sei, und ist zugleich nachgewiesen, wie eine gerechte Ausführung des buchstäblichen Aug' für Aug' ja gar nicht möglich wäre. Allein aus dem schriftlichen Gesetze selbst ist ersichtlich, daß mit Aug' für Aug' nur das genaue Ausmaß der in Geld zu leistenden Schadloshaltung gemeint sei. Bevor 2. B. M. 21, 24 Aug' für Aug' u. s. w. ausgesprochen wird, ist daselbst V. 19 bereits die Geldentschädigung für Verwundungen, שבתו יתן ורפא ירפא, ausgesprochen. Im Aug' für Aug' ist vielmehr der große, dem ganzen jüdischen Strafrechte zu Grunde liegende Grundsatz offenbart: Jeder darf nur das Recht beanspruchen, das er auch dem Andern zuerkennt. Er verliert den

7. וְאַתֶּם פְּרוּ וּרְבוּ שִׁרְצוּ בָאָרֶץ וּרְבוּ־בָהּ: ס

7. Und ihr nun pflanzet euch fort und vermehret euch; vermannigfaltiget euch auf der Erde und vermehrt euch auf ihr!

Anspruch, sobald er den des Andern nicht achtet. Er restituirt sich wieder, indem er durch Restitution oder Straferleidung das verletzte Recht entweder objektiv, oder wo dies unmöglich, in der Anerkennung wieder herstellt. Den Weisen ist jede Strafe כפרה, Sühne, nicht „Sühne der beleidigten Gerechtigkeit", sondern Sühne des Verbrechers selbst. Selbst des Hingerichteten Zukunft geht über die kurze Spanne seines Hierseins hinaus. Hat er das durch ihn verletzte Recht mit Verlust seines Hierseins gebüßt, so geht er einem neuen Dasein in wiedergewonnener Reinheit entgegen. — כי בצלם אלקים עשה את האדם, in diesem Satze der höheren göttlichen Dignität des leiblichen Wesens und Hierseins des Menschen, dürfte das Motiv für die ganze Gruppe dieser Gesetzbestimmungen liegen, für die Dahingebung der Tierwelt an den Nahrungszweck des Menschen, für die nicht gestattete Aufnahme der Tierseele in den Menschenleib: אבר מן החי, sowie für die Gotteshörigkeit und die Gottesvertretung des menschlichen leiblichen Hierseins gegen jeden Angriff.

V. 7. שרצו בארץ ורבו בה — ein höchst bedeutsamer Zusatz zur Entwickelungsaufgabe der noachidischen Welt, mit welchem diese ganze Neukonstituirung der Menschheit schließt, und dessen Bedeutung das Wort ר'שב'ל in ב'ר mit der Erläuterung: ברית נחלק לאוירות, ein besonderer Bund ist in den verschiedenen Klimaten und Gegenden erteilt, erschließt. שרץ ist, wie bereits erkannt, die niedrigste Lebensstufe, nach dem wesentlichen Merkmal ihrer Erscheinung, der Bewegung, ישרצו המים. Indem hier der Fortpflanzung und Vermehrung des Menschengeschlechtes noch schließlich dieses Attribut beigefügt wird, dürfte in diesem Ausdruck uns ein Gewimmel der mannigfaltigsten Menschenerscheinungen vergegenwärtigt, und somit eine Mannigfaltigkeit und unendliche Vermehrung des Menschengeschlechtes nach allen möglichen Schattirungen als künftige Entwickelung des Menschengeschlechtes bezeichnet sein, und zwar בארץ, auf der Erde und durch die Erde und von der Erde und unter dem Einflusse der mannigfach verschieden gestalteten Erde, und nicht nur שרצו בארץ, sondern auch רבו — die ganze leibliche, sittliche und geistige Erziehung — ebenfalls בה unter demselben Einflusse. Das, was oben in dem Satze עוד כל ימי הארץ וגו' nur geahnt werden konnte, ist hier ausgesprochen. Es erhielt die noachidische Menschheit die Bestimmung, sich über die ganze Erde zu verbreiten und unter den verschiedensten Gestalten, Verhältnissen und Einflüssen Mensch zu werden und den allgemeinen Menschencharakter zu entwickeln; eine Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit, die uns im obigen Zusammenhange als der, s. v. v., neue Gottesplan für die Erziehung des Menschengeschlechtes erschienen, der der Notwendigkeit totaler Katastrophen vorbeugen sollte. Die Verschiedenheit soll die Mängel ausgleichen und so den Fortschritt zum Ziele anbahnen. ברית נחלק לאוירות, sprechen daher die Weisen zur Stelle: ברוך שנתן חן המקום בעיני יושביו, „die verschiedenen Gegenden und Luftarten hat Gott mit einem besonderen Bündnisse ausgestattet" — (vielleicht wörtlich: der allgemeine Gottesbund mit der Menschheit ist über die verschiedensten Gegenden verteilt) — „Gott sei gesegnet, der jeder Örtlichkeit einen Reiz in den Augen ihrer Bewohner verliehen!" und weisen darauf hin, wie jeder Menschenstamm in seiner Heimat sich unter den unwirtlichsten Verhältnissen behaglich fühlt, wie die ungastlichste Gegend ihre Söhne in der Fremde mit Heimweh fesselt und ihre geistige Entwickelung in der Fremde stört. Der Mensch, der die Erde zu beherrschen glaubt, wird vielfach bis in

חמישׁי. 8. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־נֹחַ
וְאֶל־בָּנָיו אִתּוֹ לֵאמֹר׃
9. וַאֲנִי הִנְנִי מֵקִים אֶת־בְּרִיתִי
אִתְּכֶם וְאֶת־זַרְעֲכֶם אַחֲרֵיכֶם׃
10. וְאֵת כָּל־נֶפֶשׁ הַחַיָּה אֲשֶׁר
אִתְּכֶם בָּעוֹף בַּבְּהֵמָה וּבְכָל־חַיַּת
הָאָרֶץ אִתְּכֶם מִכֹּל יֹצְאֵי הַתֵּבָה לְכֹל
חַיַּת הָאָרֶץ׃
11. וַהֲקִמֹתִי אֶת־בְּרִיתִי אִתְּכֶם וְלֹא־
יִכָּרֵת כָּל־בָּשָׂר עוֹד מִמֵּי הַמַּבּוּל
וְלֹא־יִהְיֶה עוֹד מַבּוּל לְשַׁחֵת הָאָרֶץ׃
12. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים זֹאת אוֹת־הַבְּרִית
אֲשֶׁר־אֲנִי נֹתֵן בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין כָּל־
נֶפֶשׁ חַיָּה אֲשֶׁר אִתְּכֶם לְדֹרֹת עוֹלָם׃

8. Da sprach Gott zu Noach und zu seinen Söhnen mit ihm:

9. Und Ich, siehe ich errichte meinen Bund mit euch und mit euren Nachkommen nach euch,

10. und mit jeder lebendigen Seele, die bei euch ist, im Vogel, im Viehe, und in jedem Tier der Erde bei euch, von allen, die aus der Arche gegangen, bis zu allem Lebendigen der Erde:

11. ich werde meinen Bund mit euch aufrecht halten, daß nicht mehr alles Fleisch durch die Wasser der Entseelung vernichtet werde und nicht mehr Entseelung komme, die Erde zu verderben.

12. Da sprach Gott: Dies ist das Zeichen des Bundes, den ich zwischen mir und euch und jeder lebenden Seele, die bei euch ist, für die Geschlechter aller Zeiten hingebe:

---

sein innerstes Innere, in Geist, Gemüt, Verstand, Sprache, von dem Boden, der ihn trägt und umgiebt, beherrscht, und diese Verschiedenartigkeit ist Zweck. Überall kann der Mensch Mensch sein, überall glücklich, überall das Menschliche im Menschen zur reinen Entfaltung kommen. Nur muß einer nicht seinen Maßstab an den andern legen. Darum heißt es am Schlusse dieser Neugestaltung der Erde und der Menschheit: Vermannigfaltigt euch auf der Erde und vermehrt euch auf ihr, durch sie, in ihr, mit ihr u. s. w.

V. 8. Was Gott oben, Kap. 8, 21, als Beschluß אל לבו ausgesprochen, das wird hier dem Menschen für sich und seine Welt als ברית, als unabänderliche, absolute Bestimmung zugesichert, und als Motiv der von nun an fortbestehenden natürlichen Ordnung der Dinge offenbart.

V. 12. Wie Gott hier sich nicht mit dem bloßen Ausspruch seines Wortes begnügt, sondern seinem Ausspruche ein Denkmal stiftet, so sehen wir auch im ganzen Verlauf der weiteren Geschichte der göttlichen Waltungen, für alle das Heil der Menschheit und Israels begründenden Wahrheiten, אותות, Zeichen, Denkmäler gestiftet, die diese Wahrheiten mit immer neuer Frische dem Menschenbewußtsein vergegenwärtigen sollen; so מילה, שבת, תפלין u. s. w. — לדרת עולם, doppelt חסר, für Zeiten, die intensiv und extensiv mangelhaft erscheinen, die, sich selbst überlassen, dem Untergang verfallen wären. Wenn in solchen Zeiten das Menschengemüt verzagt, oder an der Gottesgerechtigkeit verzweifeln will, erinnert es der Lichtbogen im Gewölke, daß selbst über solche Zeiten hinaus die Gotteswaltung den Bund mit der Menschheit und ihrer Erde geschlossen, und selbst über solche Zeiten hinüber zu ihrem Ziele leitet.

13. אֶת־קַשְׁתִּי נָתַתִּי בֶּעָנָן וְהָיְתָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵין הָאָרֶץ:
14. וְהָיָה בְּעַנְנִי עָנָן עַל־הָאָרֶץ וְנִרְאֲתָה הַקֶּשֶׁת בֶּעָנָן:
15. וְזָכַרְתִּי אֶת־בְּרִיתִי אֲשֶׁר בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין כָּל־נֶפֶשׁ חַיָּה בְּכָל־בָּשָׂר וְלֹא־יִהְיֶה עוֹד הַמַּיִם לְמַבּוּל לְשַׁחֵת כָּל־בָּשָׂר:
16. וְהָיְתָה הַקֶּשֶׁת בֶּעָנָן וְרָאִיתִיהָ לִזְכֹּר בְּרִית עוֹלָם בֵּין אֱלֹהִים וּבֵין כָּל־נֶפֶשׁ חַיָּה בְּכָל־בָּשָׂר אֲשֶׁר עַל־הָאָרֶץ:

13. Meinen Bogen! Ich habe ihn in die Wolke gegeben; und er sei nun zum Bundeszeichen zwischen mir und der Erde;
14. so daß, wenn ich mit Gewölk die Erde überwölke, und der Bogen in der Wolke geschaut wird:
15. ich meines Bundes gedenke, der zwischen mir und euch und jeder lebendigen Seele in allem Fleische besteht, und es wird nicht mehr das Wasser zu einer Entseelung werden, alles Fleisch zu verderben.
16. Es sei der Bogen in der Wolke, und ich sehe ihn, des ewigen Bundes zu gedenken zwischen Gott und jeder lebendigen Seele in allem Fleische, welches auf der Erde ist.

V. 13. את קשתי נתתי בענן. Es ist nicht notwendig anzunehmen, es habe bis dahin keinen Regenbogen gegeben, und dies mit den nach der Sündflut eingetretenen atmosphärischen Veränderungen in Verbindung zu setzen. Wie Gott Abraham den Sternhimmel zeigte und sprach: כה יהיה זרעך, wie er Moses und Ahron den Neumond zeigte, und mit den Worten החדש הזה לכם diese längst vorhanden gewesene Himmelserscheinung zu einem Wahrzeichen geistiger und sittlicher Verjüngung für Israel weihte, wie ebenso die vorhandenen Jahreszeiten für Israel zu Denkmälern geschichtlicher und belehrender Erinnerung wurden: so kann auch der Regenbogen eine schon längst bekannte Himmelserscheinung gewesen und nun von Gott zum Zeichen seines Menschenweltbündnisses bestimmt worden sein. Das נתתי kann daher ganz buchstäblich sein: Meinen Bogen, ich habe ihn längst schon in die Wolken gegeben, fortan soll er zum Bundeszeichen zwischen mir und euch dienen.

V. 15. Das Zeichen und dessen Bedeutung ist ausgesprochen; darüber kann kein Zweifel sein. Der Überlegung bleibt nur, die Beziehung zwischen dem Zeichen und seiner Bedeutung zu ermitteln. Man hat dies verschiedentlich versucht. Das Zeichen ist ein umgekehrtes Geschoß, ein mit der Sehne zur Erde gekehrter Bogen, somit ein Zeichen des Friedens: kein Pfeil mehr vom Himmel. — Es erscheint als ein den Himmel und die Erde verbindender Bogen, somit als Band zwischen Himmel und Erde. — Die Erscheinung selbst ist aus Licht und Wasser gewoben. Mitten im Leben und Tod spendenden Gewölke verkündet sich die Gegenwart des Lichtes, somit Erinnerung, daß mitten im zürnenden Verhängnis doch die erhaltende Gnade noch gegenwärtig sei. — Vielleicht steht aber der Anblick des Farbenbildes in noch engerer Verbindung zu allem Bisherigen. Wurden wir doch wiederholt darauf hingewiesen, wie die fernere Gotteswaltung, trotz aller in verschiedentlicher Abstufung sich ergebenden Menschenentwickelung, nie wieder den Untergang des Menschengeschlechts verhängen, vielmehr die fernere Erziehung desselben zum göttlichen Ziele eben auf diese Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Menschen gegründet sein soll. Ist nun nicht der Regenbogen nichts, als der eine, reine, volle

17. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־נֹחַ זֹאת אוֹת־הַבְּרִית אֲשֶׁר הֲקִמֹתִי בֵּינִי וּבֵין כָּל־בָּשָׂר אֲשֶׁר עַל־הָאָרֶץ: פ

17. Da sprach Gott zu Noach: Dies ist das Zeichen des Bundes, den ich errichtet habe zwischen mir und allem Fleische, welches auf der Erde ist.

ששי. 18. וַיִּהְיוּ בְנֵי־נֹחַ הַיֹּצְאִים מִן־הַתֵּבָה שֵׁם וְחָם וָיֶפֶת וְחָם הוּא אֲבִי כְנָעַן:

18. Es waren die Söhne Noach's, welche aus der Arche gingen, Schem, Cham und Japhet; und Cham ist der Vater Kenaan's.

Lichtstrahl, siebenfarbig und siebenstufig gebrochen, von dem, dem Lichte nächsten roten Strahle, bis zu dem dem Lichte fernsten, sich in Dunkel verlierenden violetten, und bleibts nicht von jenem zu diesem immer noch Licht, und bilden sie nicht alle zusammen den einen, vollen, reinen, weißen Strahl, und dürfte damit nicht vielleicht gesagt sein: die ganze Mannigfaltigkeit aller lebendigen Wesen, von dem Lebendigen im Adam, dem „Roten", dem Göttlichen nächsten „Menschen", bis zu dem dunkelsten, unscheinbarsten Leben im unscheinbarsten Wurm, alle נפש חיה בכל בשר, und vor allem die ganze Mannigfaltigkeit der Schattirungen, in welchen sich fortan das Menschliche im Menschenkreise darstellen wird, von dem hell durchgeistigten Menschen, bis hinab zu dem, in welchem das Göttliche dem Menschenauge kaum noch dunkel entgegendämmert, Gott eint sie alle zusammen zu einem Friedensbunde, alle Bruchstücke eines Lebens, alle: Strahlenbrechung eines göttlichen Geistes noch der letzte, dunkelste, fernste ein Sohn des Lichtes? — So zeichnen später die Weisen die verschiedenen geistigen und sittlichen Abstufungen der צדיקים in dem Bilde der Lichtnüancen, von dem leuchtenden Sonnenstrahl bis zum Schein der Tempellampe, alles ist Licht, nur nach der Verschiedenheit des Stoffes stellt es sich in der Erscheinung verschieden dar. שבע כתות של צדיקים וכו' ופניהם דומות לחמה ללבנה לרקיע לברקים לכוכבים לשושנים ולמנורת בית המקדש (Jalkut אמור).

V. 18. Wir haben schon früher auf die Bedeutsamkeit der Thatsache hingewiesen, daß Schem, Cham und Japhet schon mit zu den in die Arche Geretteten gehörten, haben gesehen, wie wichtig es sei, daß sie schon vor der Sündflut in ihrer Verschiedenartigkeit dagestanden, und trotz dieser Verschiedenartigkeit gewürdigt wurden, mit Noa gerettet zu werden. Also kann auch noch heute, selbst bei einer fast bis zur Entartung schreitenden Verschiedenheit der Typen, in welchen wir die Völker finden, diese Verschiedenheit doch kein Hindernis sein, „Mensch" zu sein und zu werden. Alle waren sie יוצאי התבה, alle sind sie צלם אלקי', keiner kann zu dem andern sprechen: du bist weniger Mensch als ich, gehörst eigentlich nicht zu dem Begriff der Menschheit. Dieser Gedanke wird seiner Wichtigkeit halber am Eingang dieses Kapitels nochmals wiederholt. —

וחם הוא אבי כנען. Wie wir hinsichtlich des gesetzlichen Teiles der תורה uns immer zu vergegenwärtigen haben, daß die תשב"כ der תשב"פ vorangegangen, das ganze Gesetz bereits vollständig in mündlicher Mitteilung bekannt gewesen, als das Schriftliche als kurze Erinnerungsnotizen überantwortet wurde, und daher bei diesen schriftlichen Notizen überall das vollständigere Mündliche vorausgesetzt und darauf Rücksicht genommen ist: so müssen wir uns bei dem geschichtlichen Teile erinnern, daß z. B. dies hier nicht zur Zeit Noas sondern zu einer Zeit niedergeschrieben ist, wo Israel bereits den kanaanitischen Völkerstamm vollständig kannte. Das kanaanitische Volk war bereits bis zur höchsten Blüte sittlicher Entartung ausgewachsen, das „Land duldete seine Bewohner" schon nicht mehr, und Israel sollte an ihre Stelle als Erbe eintreten. Denn wenn gleich der oben geschlossene Gottesbund die Wiederkehr eines allgemeinen Untergangs des Menschengeschlechts

19. שְׁלֹשָׁה אֵלֶּה בְּנֵי־נֹחַ וּמֵאֵלֶּה נָפְצָה כָל־הָאָרֶץ׃

19. Diese drei waren Söhne Noach's, und von diesen ging die ganze Erde auseinander.

20. וַיָּחֶל נֹחַ אִישׁ הָאֲדָמָה וַיִּטַּע כָּרֶם׃

20. Da fing Noach an der Mann der Erde zu sein und pflanzte einen Weinberg,

21. וַיִּשְׁתְּ מִן־הַיַּיִן וַיִּשְׁכָּר וַיִּתְגַּל בְּתוֹךְ אָהֳלֹה׃

21. und er trank von dem Weine und wurde berauscht, und entblößte sich im Innern seines Zeltes.

---

beseitigt, so ist doch damit der sittlichen Entartung der Völker kein Freibrief erteilt. Vielmehr sind Nationen nach Nationen von der Bühne der Geschichte geschwunden, wenn ihr „Maß voll war" und andere, frischere, sind an ihre Stelle getreten. Obenan in dieser Entartung stand aber Kanaan, und war Israel, dem diese Geschichte eingehändigt wurde, vor Augen. Nun wird hier gesagt: וחם, mit eine der geretteten Stammwurzeln der künftigen Völker, war der Vater dieses entarteten Volkes. Dieses entartete Volk, das der Boden nicht mehr duldet, hat seinen Stammvater in Cham. Es war für Israel und ist für uns ungemein belehrend, aus Gottes Munde zu hören, in welchen kleinen, leisen Ausschreitungen des Stammvaters der Keim zu der späteren Entartung des Volkes zu finden sei.

V. 19. Nochmals wiederholt: Alle drei: Söhne eines Vaters und zwar eines Vaters, der צדיק תמים וגו׳ war, und alle drei doch so sehr verschieden! „Von diesen dreien individualisierte sich die ganze Erde", (נפץ, wovon מפץ, der Hammer, der in kleine Teilchen zerschlägt), ging die Erde in die mannigfaltigste Individualisirung und Zerstreuung auseinander. Alle die späteren Verschiedenheiten sind auf diese drei Grundtypen zurückzuführen.

VV. 20, 21. כרם, vielleicht verwandt mit גרם, Stufe, גרם המעלות, von den Reihen der Reben sich terrassenförmig erheben. — יין rad. יין, möglich (wie קין mit קנה) mit ינה verwandt. ינה: übervorteilt werden, im Hiphil: übervorteilen, auch: mit Worten wehe thun. Zunächst also: sich im Verkehr mehr als ihm zukommt geben lassen, jemandem das Seinige abliſten, abpressen. Wir rauben nicht, sondern: setzen den Andern in die Lage, daß er uns von dem Seinigen das hergebe, was er eigentlich behalten sollte. Es ist nun sehr möglich, daß der Wein deshalb יין heißt, weil er das der Beere abgepreßte Eigentum ist. Vergleiche תירוש, das doch unbestritten von ירש: Jemanden aus seinem Besitze drängen, stammt. Zuerst ist der Saft תירוש, einfach aus der Beere gepreßt. Wird dies gewaltsam Genommene nun noch allerhand Mißhandlungen, Kränkungen und Trübungen ausgesetzt, damit es uns seine innerste Kraft zum Genuß herauskehre, so ist dies: יין. — שכר verwandt mit שיר, שקר, שגר. שיר ist der begeisterte Ausdruck des geistig Geschauten, des Wahren, aber nicht, oder noch nicht in konkreter Wirklichkeit Vorhandenen. שירה singt das unsichtbare Göttliche in den Ereignissen der Gegenwart; שיר das in der Gegenwart noch nicht sichtbare Künftige. Beides spricht das für das sinnliche Auge nicht Vorhandene aus, obgleich es wahr ist, wahrer und wirklicher vielleicht als das, was das sinnliche Auge für wahr und wirklich erkennt. — שכר: der Rausch, der Zustand, in welchem die Phantasie sich eine Wirklichkeit bildet, der in Wahrheit nichts entspricht. שקר: die vollendete Lüge, die keinen Rausch hat, sondern mit Bewußtsein das Falsche für das Wahre ausgiebt. — Was alle drei geistig

sind, ein Produzieren von Innen heraus, das ist שגר leiblich: die tierische Geburt.

ויתגל. גלה: aufdecken und zugleich auswandern, und zwar unfreiwillig ins Exil. Es dürfte diese verwandtschaftliche Erscheinung dasjenige bestätigen, was wir früher über עיר und כפר geäußert. כפר: Dorf, weil es schützt und deckt; עיר: Stadt, weil sie in noch näherer Beziehung gleichsam עור, Haut, dem Menschen die organische Hülle für seine geistige Entwickelung gewährt. Während das Dorf nur schützt, das eigentliche Leben sich aber außerhalb desselben entfaltet, umfaßt die Stadt das ganze Leben, umschließt die Einwohnerschaft wie die Haut. Wer auswandern muß und heimatlos wird, der wird entblößt, verliert Schutz und Schirm, und denjenigen berechtigten Raum, in welchem alle Verhältnisse von ihm zu seiner Entwickelung in Anspruch genommen werden können, er geht eben bloß „hautlos" in die Fremde. So liegt in diesem Worte die ganze Innigkeit und das Schmerzgefühl dessen, was die Heimat dem Juden ist. Nicht umsonst wird der גר so oft und warm dem Mitleid empfohlen. Verwandt mit גלה ist גלח: gewaltsam blos machen, abscheeren, den Schutz der Haut, die Haare abnehmen. גלע ist gleichfalls entblößen. — אהל: Zelt, von הלל mit dem vorgesetzten א. (Vergl. אבל, אבד u. s. w.) הלל: strahlen, Kräfte von einem Punkte aus nach allen Seiten ausströmen lassen. Wenn dieses zunächst nur dem Mittelpunkt zu Gute kommt, dann bildet sich אהל, ein Kreis, in welchem ein Individuum alle seine Kräfte um sich sammelt, eigentlich: Kraftbereich, Vermögensbereich: Zelt. An diese Bedeutung dürfte hier um so mehr zu erinnern sein, da es בתוך אהלה, nicht באהלה heißt. באהל: allgemein im Zelte. בתוך האהל: in der Mitte, in dem Innern des Zeltes. — תָּוֶךְ: die Mitte, in eigentümlicher Weise mit דבק und דפק verwandt. דבק: sich ganz nahe an etwas anschließen. דפק: diese Berührung noch eindringlicher, so daß der berührte Gegenstand durch den Berührenden getrieben wird. Dem jüdischen Gedanken ist die Mitte derjenige Punkt, in welchem man dem Gegenstand am nächsten kommt. Er schaut den Gegenstand immer aus seiner Mitte an (vergl. קֶרֶב das Innere und קרוֹב nahe), also daß der Prophetenblick ihn auch aus der Mitte mißt. Er spricht: Ein Gegenstand ist eine Elle lang und breit, wenn er nach unserem Ausdruck zwei Quadratellen mißt. Ihm ist der Gegenstand in seinem Mittelpunkt vorhanden und erstreckt sich nach jeder Seite hin eine Elle. (Siehe Jecheskeels Altarmessung 43, 16, 17.)

Auf האדמה steht ein אתנח; es heißt ferner nicht איש אדמה, das allenfalls ein Landmann heißen könnte, wie איש שדה ein Waidmann, obgleich der Ausdruck sonst nicht vorkommt, sondern איש האדמה. Es kann somit nicht heißen: Noa, der Landmann, pflanzte den ersten Weinberg. Wir haben vielmehr zwei Sätze vor uns: ויחל נח איש האדמה und ויטע כרם. Vergegenwärtigen wir uns, daß Noa den Untergang der Erde und des Menschengeschlechts erlebt, und die Erde ihm jetzt öde und wüst da lag, so begreifen wir den Ausdruck: er war der Mann und Herr des Erdbodens, ihm war er anvertraut; deshalb: Nachdem so lange die Zerstörung auf Erden gewütet hatte, „fing Noa an, איש האדמה zu sein", sich als solchen zu bethätigen, und es gelang ihm, sogar das edelste Gewächs wieder in alter Weise zu pflanzen. Er sah daran, daß der alte Segen der Fruchtbarkeit nicht geschwunden. Das Dokument ist ihm die wiedergewonnene erste Traube, der wiedergewonnene erste Wein! Wollen wir uns da wundern, daß der erste Wein aus der so hart geprüften Erde ihn mit Entzücken erfüllte, und möchten wir nicht glauben, daß in solchem Entzücken, wo man schon halb durch den Gedanken trunken ist, nicht eben viel dazu gehörte, durch den Trunk berauscht zu werden? — Auch auf וישכר steht אתנח; בתוך אהל, in dem eigentlichen Innern seines Zeltes hatte er den Wein nicht getrunken; ויתגל בתוך אהלה, als er fühlte, daß er ihm zu Kopfe stieg, flüchtete er sich in das Innerste seines Zeltes,

22. וַיַּרְא חָם אֲבִי כְנַעַן אֶת עֶרְוַת אָבִיו וַיַּגֶּד לִשְׁנֵי־אֶחָיו בַּחוּץ׃

22. Da sah Cham, der Vater Kenaan's, die Blöße seines Vaters — und erzählte es seinen beiden Brüdern draußen!

---

wo er hoffen durfte, nicht gesehen zu werden. Ja, die Weisen bemerken, es sei אהלה geschrieben, also sogar das Frauengemach, wo er gewiß hoffen durfte, dem Blick seiner Söhne entzogen zu bleiben, die den Vater nicht berauscht sehen sollten.

V. 22. Seine anderen Söhne blieben ehrfurchtsvoll und scheu בחוץ, draußen; Cham aber „ging hinein"; schon das Hineingehen, den Vater da aufsuchen, wo er erwarten durfte, nicht gesehen zu werden, hingehen, „um den Vater auch einmal im Rausch zu sehen", das stempelt schon Cham zum Kanaaniter. Und nun die Steigerung, ויראה, — אבי כנען, der doch selbst schon Vater war, und den somit der Gedanke an das Verhältnis seines Kindes zu ihm doppelt mit den Gefühlen des Sohnes gegen seinen Vater hätte erfüllen müssen, — ערות אביו — und nun noch gar ויגד! nicht blos ויאמר, sondern: vergegenwärtigen, anschaulich machen durch Worte, erzählen, macht eine ganze Erzählung daraus, freut sich mit dem Ereignis, das er gesehen, und glaubt auch seinen Brüdern etwas Ergötzliches zu erzählen!!

Wir haben schon darauf hingewiesen, wie in dem אבי כנען an das bereits in seiner Entartung vorhandene Volk gedacht wird, und so Israel, zwischen zwei chamitische Völker gestellt, in Egypten die soziale, in Kanaan die sittliche Entartung vor Augen, an dem Grabe beider Völker des leisen Anfangs inne werden sollte, mit welchem diese Entartung begonnen, — und dieser Anfang war: das Verhältnis Cham's zu seinem Vater! —

Auf das Verhältnis der Kinder zu den Eltern ist die ganze Menschenwelt gebaut. Freilich sind die Eltern um der Kinder willen da, die Mutter: אם, die Bedingung, und der Vater אב: (von אבה) der dem Heile des Kindes hingegeben sein sollende. Aber beides ist bedingt durch כבוד ומורא אב ואם, durch Verehrung und Ehrfurcht vor Vater und Mutter. Nicht umsonst steht diese Mizwa als Schlußstein der ersten Gesetzestafel. So lange Kinder in den Eltern die Depositäre der göttlichen Aufgabe erblicken, nicht das leiblich sinnliche, sondern das geistige Wesen in ihnen achten, aus dessen Händen sie ihr geistiges Wesen erhalten, so lange wächst die Menschheit wie ein Baum. Wenn aber umgekehrt dies Moment den Kindern ganz entschwunden ist; wenn es eine Möglichkeit ist, daß das Kind sich an der Seite des väterlichen Wesens, die sinnlich ist, freuen kann; wenn die Scheu des Kindes vor den Eltern geschwunden ist; dann ist der Stamm durchschnitten, der aus der Vergangenheit die Zukunft immer veredelter hervorgehen lassen soll. Dann betrachtet sich das jüngere Geschlecht nur als ירש des älteren, das, als das rüstigere, das ältere, abgelebte, verdrängt und an seine Stelle tritt (ירש, aus dem Besitz drängen, verwandt mit גרש und selbst mit כרש, dem Namen des großen Welteroberers). In Israel soll das Verhältnis der auf einander folgenden Geschlechter נחלה, eine „Strömung" sein, da überträgt das Alter seine Kraft und seine Macht, seine geistigen und leiblichen Schätze dem Folgenden. Da liegt die Quelle der Kräfte oben, abwärts geht der Strom, es ist die geistige Aufgabe, die das Ältere mit den Mitteln auf das Jüngere überträgt. Dort hingegen beginnt jedes Geschlecht seine Schule von neuem, will von der Vergangenheit nichts lernen, es wechseln die Geschlechter auf Erden und die eigentliche Zukunft ist noch zu erwarten. (Siehe נחלה 62 a. ביבמות nur bei ישראל; ירושה bei בן נח). Also כבוד ומורא אב ואם ist die Grundlage aller Menschenentwickelung. Als daher Israel an die Grenze des Landes geführt war, das von seinen Bewohnern um ihrer Entartung willen Israel zum reinen Lebensaufbau geräumt werden

23. וַיִּקַּח שֵׁם וָיֶפֶת אֶת־הַשִּׂמְלָה וַיָּשִׂימוּ עַל־שְׁכֶם שְׁנֵיהֶם וַיֵּלְכוּ אֲחֹרַנִּית וַיְכַסּוּ אֶת עֶרְוַת אֲבִיהֶם וּפְנֵיהֶם אֲחֹרַנִּית וְעֶרְוַת אֲבִיהֶם לֹא רָאוּ:

23. Da nahm Schem und Japhet das Gewand, legten es auf ihrer Beider Schulter, gingen rückwärts und bedeckten die Blöße ihres Vaters; ihr Gesicht blieb rückgewandt und die Blöße ihres Vaters sahen sie nicht.

---

sollte, ward ihm diese Entartung und ihre Folgen gezeigt und zu ihm gesprochen: siehe, diese Entartung begann mit der ersten Verachtung, mit welcher der Stammvater dieser Bevölkerung seinen Vater betrachtet hatte!

Es ist übrigens nicht notwendig, daß hier dieses וירא את ערות אביו im buchstäblichen Sinne gemeint sei. Abgesehen davon, daß ערוה überhaupt als Ausdruck für eine Schwäche, eine schwache Seite, einen beschämenden Zustand, und damit auch ראה sehen, in Verbindung vorkommt, z. B. לראות את ערות הארץ (1. B. M. 42, 9) die Blöße, die Schwäche, den erniedrigten Zustand des Landes zu sehen, seid ihr gekommen, so kommt „Blöße" ganz speziell als Bezeichnung des den Menschen erniedrigenden Zustandes des Rausches vor: הוי, heißt es Chabakuk 2, 15, משקה רעהו מספח חמתך ואף שכר למען הביט על מעוריהם: „Weh', der du deinem Nächsten zu trinken giebst, ihm mit Wut zusetzest und ihn berauscht machst, um dich an ihrer Blöße zu weiden!" Dazu kommt auch גלה, (hier) ויתגל, auch nicht gerade als buchstäbliche Entblößung, sondern als Ausdruck des Sichselbsterniedrigens, des Sichgehenlassens vor. So sagt Michal zu David: (Samuel 2, 20) מה נכבד היום מלך ישראל אשר נגלה היום לעיני אמהות עבדיו כהגלות נגלות אחד הרקים, „wie hat sich heute Israels König geehrt, indem er sich heute vor den Augen der Mägde seiner Diener, wie nur einer der Charakterlosen blos gegeben!" Es kann daher Noa in seinem Zeltgemach lediglich im erniedrigenden Zustand des Rausches dagelegen haben, ohne daß eine wirkliche Körperentblößung stattgefunden.

V. 23. Schem nahm's zuerst, Japhet schloß sich ihm an, Cham kam nicht einmal zur Besinnung, als er sah, was die Brüder thaten. In diesen drei Abstufungen charakterisieren sich die Brüder. — שכם, Schulter, auch rad. von השכם: sich vom Schlaf erheben, aufstehen. Wenn ein liegender Mensch sich zum Aufstehen entschließt, hebt er von selbst zuerst die Schulter.

אחרנית. Eigentümlich heißt אחר sowohl ein Anderer, als auch אָחֹר: hinten und אחרית: das Ende. Vielleicht ist אחר ebenso wie אכל u. s. w. von חר mit vorgesetztem א gebildet. חרר, ערר, ארר sprechen alle die Verneinung einer vorhandenen Kraft u. s. w. aus: חרר, Säfte ausdorren, ערר, vereinsamen, ארר: vollste Regierung der Möglichkeit, sich weiter zu entwickeln. Auch חרה: glühen und חרה ל־ einem Andern gegenüberstehen, Verdruß machen, eigentlich: die betreffende Sache stellt das dar, was der Andere nicht haben will, verwirklicht das ihm zuwider Seiende. Liegt so in חר die Verneinung, so ist אחר: das, was eben durch diese Verneinung charakterisiert wird. אחר: jeder Gegenstand, der das ist, was der andere nicht ist. Es ist immer ein, wenn auch relativer, Gegensatz, selbst wenn der andere demselben Begriff angehört, nur ein anderes Exemplar derselben Gattung ist. Daher auch räumlicher und zeitlicher Gegensatz: אָחֹר, räumlich, die dem פנים entgegengesetzte Seite. אחר, zeitlich, derjenige Moment, der dann eintritt, wenn ein anderer zu Ende ist. Während פנים, räumlich, die Vorderseite und אחר die Rückseite ist, heißt (der Vermuthung entgegengesetzt) לפנים die Vergangenheit; denn אחרית, die Zukunft, ist dasjenige, was אחר הפנים, was eintritt, wenn das Vorher-

24. וַיִּיקַץ נֹחַ מִיֵּינוֹ וַיֵּדַע אֵת אֲשֶׁר־ עָשָׂה לוֹ בְּנוֹ הַקָּטֹן׃

24. Als Noach von seinem Weine erwachte, erfuhr er was ihm sein jüngster Sohn gethan.

---

gehende gewesen ist. אחרית Ende, Ziel, Gegensatz von ראשית, ist dasjenige, was im ראשית noch nicht vorhanden war, das immer erst zuletzt kommt, während קצה, קץ nur einfach Grenze und daher ebenso Anfang als Ende bedeutet. אחרית ist sehr oft der gerade Gegensatz von Anfang: והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגה מאוד (Job 8, 7). Daher: אחרית לאיש שלום (Psalm 37, 37). Dem איש שלום ist anfangs viel versagt, aber er findet ein אחרית, er hat eine Zukunft; der רשע hingegen hat nur ein קץ.

V. 24. קוץ und יקץ: erwachen: ebenso wie קוץ in קיץ die Zeit ausdrückt, wenn die Früchte „genug" gesogen haben, nicht mehr mögen, ebenso קוץ vom Menschen in Beziehung zum Schlafe. Im Schlafe liegen wir an der Brust des Schlafes, der uns nährt: wir erwachen, wenn wir uns satt gesogen haben.

בנו הקטן, wir sind nicht berechtigt, hierin etwas anderes als: „sein jüngster Sohn" zu erblicken und haben Cham für den jüngsten der Söhne zu halten, obgleich er in der Aufzählung der Söhne als der zweite erscheint. Heißt ja auch Japhet der älteste יפת הגדול (1. B. M. 10, 21), obgleich er zuletzt genannt wird. Dem Alter nach folgten sie demnach also: Japhet, Schem, Cham. Die Nennung Schem, Cham, Japhet erklärt sich, wenn wir bedenken, daß alle diese geschichtlichen Offenbarungen zunächst für Israel bestimmt sind. Für Israel ist aber Schem, als der eigene Urstammvater, der wichtigste, und ihm zunächst Cham, dessen Völker — Egypten und Kanaan — die hauptsächlichsten Gegensätze bildeten, in deren Überwindung Israel fortgesetzt seine geschichtliche Entwicklung fand. Mit Japhet's Völkern kam es erst später in Berührung. Ohnehin sind Schem und Cham völkergeschichtliche Gegensätze und Japhet die Vermittlung. Daß aber im Verfolg Noa von Kenaan und nicht von Cham spricht, das kann uns nicht befremden. Dem Cham wird so wenig geflucht, wie Schem der Segen wird. Nicht Cham und Schem für ihre Person, sondern dem, was sie durch ihre Nachkommen der Menschheit werden, wird Fluch und Segen erteilt, nicht ברוך שם, sondern ברוך אלקי שם. — Dabei ist es tief erschütternd, daß Noa dem Cham in seinem Kinde den Fluch ausspricht, und spricht dies die inhaltsschwere Warnung aus: „Wer nicht in seinem Kinde bestraft werden will, der ehre seine Eltern!" Will Cham nicht einst in Kenaan bestraft werden, so versündige er sich nicht an Noa! Die Sünde, die die Kinder an ihren Eltern geübt, bestraft sich in den eigenen Kindern! Und wie in der einzelnen Familie, so gilt dies Gesetz von der Entwickelung ganzer Menschengeschlechter. Nur wo das jüngere Geschlecht ehrfurchtsvoll auf dem Grabe der Vergangenen steht, über die „Blöße der Vergangenheit das Gewand deckt", ihr Edles, Wahres und Großes aber als theure Hinterlassenschaft zum Weiterbau des eigenen Lebens hinnimmt, da ist die Entwickelung der Geschlechter ein in fortschreitender Blüte sich entfaltender Baum. Sobald aber das jüngere Geschlecht, Cham gleich, sich an den Blößen der Ahnen weidet, und über deren menschliche Blößen ihre geistig großen Überlieferungen verlacht, sobald die Zukunft das Band mit der Vergangenheit hohnlachend zerreißt, ist auch ihre Zukunft ein Traum, und hohnlachend, wie sie bei dem Andenken ihrer Ahnen, stehen einst ihre Enkel bei dem ihren — Cham ist immer der Vater von Kenaan!

VV. 25, 26, 27. Das in diesen Versen Ausgesprochene enthält vielleicht das tiefste und weitest reichende, was je das von Gott geöffnete Auge eines Sterblichen geschaut, und Gott durch dessen Mund zum Ausspruch hat kommen lassen. Die ganze Geschichte der Menschheit, ihr Anfang, ihr Ende und ihre Mitte liegt in diesen drei Sätzen.

25. וַיֹּאמֶר אָרוּר כְּנָעַן עֶבֶד עֲבָדִים יִהְיֶה לְאֶחָיו׃

25. Da sprach er: Fluchgetroffen wird Kenaan, Knecht von Knechten wird er seinen Brüdern sein.

26. וַיֹּאמֶר בָּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי שֵׁם וִיהִי כְנַעַן עֶבֶד לָמוֹ׃

26. Und wiederum sprach er: Gesegnet wird Gott, der Gott Schem's; möge Kenaan ihnen Knecht werden!

Wir haben schon früher in den Namen der Söhne Noa's deren Charakteristik und die wesentlichen Nüancen zu erblicken geglaubt, welche die von ihnen stammenden verschiedenen Völker kennzeichnen, je nachdem bei ihnen der Geist, die Sinnlichkeit, oder das Gemüt vorherrscht. Hier stehen sie in ihrer doppelten Bedeutung als Individuen und als Wurzeln der einstigen Völkerstämme.

V. 25. Als Noa erwachte und Cham's Handlungsweise erfuhr, war sein erster Gedanke: das Prinzip, das sich in Cham hier herausgestellt, das kann und darf und wird nicht — (denn es ist durchaus nicht notwendig, daß in ארור immer in gewöhnlichem Sinne des „Fluches" ein Wunsch ausgesprochen sei, vielmehr, und hier zumal, ist's wohl eher eine Verkündigung) — das Herrschende werden. Die rohe „heiße" Sinnlichkeit, die sich selbst nicht beherrscht, die alle Scheu vor dem geistig Höheren verloren hat, ist zur Herrschaft, ja der Freiheit unfähig; sie ist in sich unfruchtbar, saft- und macht- und kraft- und kinderlos; sie trägt das Verderben in sich. — עבד עבדים, nicht: der tiefste Knecht, sondern, wie אלקי האלהים nicht der höchste Gott, sondern der Gott der Götter heißt, so auch עבד עבדים; auch die anderen sind עבדים, Kenaan aber wird: עבד עבדים. Indem ferner wiederholt von Kenaan עבד prädiziert wird, liegt unzweifelhaft ein tiefer Nexus zwischen dem Kenaan-Charakter und dem עבד-Geschick. Und in der That, wie in Kenaan ארור liegt, so daß nur dem Reinen, Veredelten die Zukunft angehöre, dem Rohen aber nicht, so erringt und bewahrt auch im sozialen und nationalen Leben, in dem Verhältnis des Menschen zum Menschen, der Völker zu Völkern, nur das die Freiheit, was sich selbst beherrschen kann. Die Leidenschaft, die sich nicht beherrschen kann, wird die Lockspeise, durch die man in die Knechtschaft gegängelt wird. Wer zu aller Zeit sich selbst beherrscht, wer auf Befriedigung seiner sinnlichen Natur leicht verzichtet, den kann man nie bestechen, verlocken, ihm nicht aus dem Golde goldne Fesseln machen; er kann untergehen, sterben, — aber nicht geknechtet werden. So Menschen, so Völker. —

V. 26. ויאמר. Es ist dies ein zweiter Absatz, ein neuer, fernerer Ausspruch, darum wiederholt ויאמר. — אלקי שם. Wie überall אלקי אברהם nicht in dem Sinne des vermeintlichen Partikularismus gesagt ist, den man so gerne dem jüdischen Gottesgedanken andichten möchte, sondern diese Bezeichnung deshalb die gewöhnliche ist, weil 1) Gott sich in Abrahams, Isaaks, Jakobs, Israels Geschichte und Leitung besonders offenbart, 2) weil sie ihn erkannt und verkündet, und diese Bezeichnung aus dem Grunde eine höchst notwendige ist, weil unter dem Namen „Gott" so vieles und so mancherlei verstanden wird, — von dem rohen und pantheistischen Fetischismus bis zur spekulativen Idee, die die Wesenheit Gottes zu einer leeren Abstraktion verflüchtigt —, und es zur entscheidenden Bezeichnung des wahren und wahrhaftigen Gottes von allen übrigen Gottes-larven des Wahnes und der Phantasie gar kein anderes Mittel der Bezeichnung giebt, als „der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs", d. h. der Gott, wie sie ihn erkannt und gelehrt: so wird er hier אלקי שם genannt. Abrahams, ja Jakobs Gotteserkenntnis war ja in der Schule Schems gereift, und lange ehe Abraham zum Werkzeuge der Verkündigung Gottes erwählt wurde, hatte Schem ihn erkannt. אלקי שם heißt: der Gott,

27. יַפְתְּ אֱלֹהִים לְיֶפֶת וְיִשְׁכֹּן בְּאָהֳלֵי־שֵׁם וְיְהִי כְנַעַן עֶבֶד לָמוֹ׃

27. Gemüter öffnet Gott dem Japhet, wohnt jedoch in Hütten Schem's; und es wird Kenaan ihnen Knecht.

---

den Schem erkannt, verehrt, dessen Priester Schem ist. Also im Gegensatz zu dem ארור des Kenaan, wird ברוך וגו׳, wird die Anerkennung des von Schem gelehrten Gottes einen immer größeren Umfang gewinnen, sich verbreiten, immer fortschreiten und zuletzt dasjenige Prinzip werden, dem endlich alles Materielle sich unterordnet. Während Cham die unveredelte, nackteste und keckste Sinnlichkeit repräsentiert, lehrt Schem einen Gott, der nicht blos einmal dem Himmel und der Erde als Urkraft zum Ursprung gedient, sondern noch קונה des Himmels und der Erde ist, noch in der Gegenwart alles beherrscht, dem somit jede Fiber unseres Daseins und jede Regung unseres Wollens angehört; somit das Cham diametral entgegengesetzte Prinzip. Auf das ויהי כנען עבד למו kommen wir noch unten zurück. Hier nur die Bemerkung, daß der Plural למו ein Beweis ist, daß hier Schem und korrespondierend auch Kenaan nicht als Individuen, sondern als die künftig von ihnen stammenden Völker angeschaut werden.

V. 27. יַפְתְּ וגו׳, gewöhnlich: Gott wird Japhet ausbreiten, in der Bedeutung des chaldäischen פתה. Allein wir glauben als Prinzip einer jeden Erklärung festhalten zu müssen, man dürfe zur Erklärung eines Wortes aus einer anderen, wenn gleich verwandten Sprache nur dann seine Zuflucht nehmen, wenn das eigene Sprachbereich des Textes keinen Aufschluß gewährt. Die Wurzel פתה ist jedoch im Hebräischen eine durchaus bekannte und von durchaus unzweifelhafter Bedeutung. פתה bezeichnet das Offenstehen des Gemütes für alle äußeren Eindrücke und Einflüsse; daher יֶפְתְּ: der leicht zu Beredende und zu Täuschende. Auch פתאום: was unser Gemüt ganz offen, d. i. ganz unvorbereitet, unverwahrt und unverschlossen trifft. Ebenso פתע. Verwandt ist פתה mit פתח, פדה, פרע, die öffnen bedeuten. יַפְתְּ ist Hiphil und heißt daher: Gemüter öffnen. Gott wird dem Japhet die Gemüter öffnen, ihm Einfluß auf die Gemüter gewähren.

Wir haben also die Repräsentanten der drei Hauptrichtungen vor uns, die das Wesen der Menschen und der Völker in der Erscheinung charakterisieren. שֵׁם, der Inhaber des Namens und des Begriffes der Dinge und der Verhältnisse, repräsentiert den Geist; demgegenüber: חם (חמם, המם), die höchste Potenz glühender Sinnlichkeit. Während in שם das Geistige hervortritt, das den Dingen möglichst objektiv entgegentritt, wozu die Ruhe gehört, die nichts von המם, geschweige von חמם wissen darf, ist in חם das Geistige auf ein Minimum reduziert. יפת repräsentiert das, was in der Mitte liegt, jenen Mittelpunkt, in welchem sich Geist und Sinnlichkeit begegnen; es ist dies das Gemüt, die Empfindung. Aus diesen drei Potenzen besteht der innere Mensch: Geist, Sinnlichkeit, Gemüt, und diese Potenzen treten auch charakterisierend bei Völkern hervor. Nicht als ob es einseitige Völker gäbe, die entweder nur Geist, nur Gemüt u. s. w. hätten. Sondern wie bei allen Individuen alle drei Seiten vorhanden sind, jedoch bei jedem eine derselben vorherrschend, tonangebend ist, und diese vorherrschende Seite des Wesens den Mann kennzeichnet: also auch bei Völkern. Uns, die wir nicht wie Noa an dem allerersten Anfang der Geschichte stehen, sondern bereits auf eine viertausendjährige Geschichte zurückblicken können, dürfte es leicht werden, rückschauend die Wirksamkeit dieser verschiedenen Völkerpotenzen in den Gestalten der Geschichte zu erblicken.

Das meiste Lärmen in der Weltgeschichte macht חם, jene Sinnlichkeit, die das dem Geiste und dem Gemüte Angehörige in dem Fonds der Völker an ihren Ruhmeswagen spannt und das Geistige nur als Vehikel des Sinnlichen gelten läßt. Nationen, die

28. וַיִּֽהְיוּ֙ כָּל־יְמֵ֣י נֹ֔חַ אַחַ֥ר הַמַּבּ֖וּל שְׁלֹ֣שׁ מֵא֑וֹת שָׁנָ֖ה וַחֲמִשִּׁ֥ים שָׁנָֽה׃

28. Noach lebte nach der Entseelung dreihundertfünfzig Jahre.

---

erobern, zerstören und genießen. Es ziehen Völker über die Bühne, die fast nichts als rohe Gewalt, Sinnlichkeit, Tierheit vergegenwärtigen.

Es erscheinen aber auch Nationen, die im Dienste des Schönen ihre Kräfte üben, die in der Pflege der Kunst, des ästhetisch Schönen sich charakterisieren. In ihnen lebte das Bewußtsein von einem höheren Ideale, zu dem sich der Mensch aus seiner Roheit emporarbeiten solle. Diese Richtung lehrte den Menschen das rohe Sinnliche in das Gewand der Anmut hüllen, an der Hand des Anmutigen und Schönen auch die Thätigkeit des Geistes pflegen: Poesie, Musik, bildende Künste. Alle diese Völker, die dasjenige gepflegt, was das Gemüt anspricht, verwirklichen den יפת-Charakter.

Allein die Bildung des rohen Menschen an der Hand des Schönheitssinnes ist nicht das Höchste. Schwankend ist die Kultur, die dem Menschen nur das höhere Selbstwohlgefallen als Maßstab seiner Lebensthätigkeit bietet, ihm aber kein außer ihm liegendes, in eigenem Lichte glänzendes Ideal als Ziel und Maßstab giebt. Erst was seinen Geist zur Erkenntnis und sein Gemüt zur Anerkenntnis des Wahren und Guten an sich zu erheben vermag, führt ihn auf den Weg zur Höhe seiner Bestimmung. Völker, die im Symposion der Menschheit ihren Beitrag durch Pflege des Geistes zur Erkenntnis der Wahrheit geliefert, haben im שם-Charakter für das Heil der Menschheit gewirkt.

Sehen wir uns in der geschichtlichen Wirklichkeit um, so dürfen wir uns sagen: die höchste Blüte des japhetischen Stammes war יון, die Griechen; die höchste Blüte der semitischen Menschheit ist עבר, ist das ebräische Volk, Israel, das den שם ה׳, als seinen Gott durch die Welt der Völker trug und trägt. Bis auf den heutigen Tag sind nur diese beiden Menschenstämme, der japhetische und semitische, das Griechentum und Judentum, die eigentlichen Bildner und Lehrmeister der Menschheit geworden. Alles, was an geistigen Schätzen die Erde gewonnen, verdankt sie diesen beiden, und alles, was noch heute heilbringend an der Bildung und Erziehung der Menschheit arbeitet, knüpft an das an, was Japhet und Schem der Menschheit gebracht. Die geistige Spende des Römers war auch nur ein Geschenk der Hellenen. Japhet hat die Welt ästhetisch veredelt, Schem sie geistig und sittlich erleuchtet. Griechentum und Judentum sind die gewaltigsten aktiven Mächte in dem Bildungswerke der Menschheit geworden, denen gegenüber die übrige Welt wie passiver Bildungsstoff sich verhält. — Wir haben diese Sätze in dem Artikel „der Hellenismus und das Judentum“ im Jeschurun, III. Jahrgang (S. 109 ff.) ausführlicher zu entwickeln versucht, und verweisen auf ihn. — In diesem Sinne schaut Noa's geweckes Auge ein Dreifaches:

Er sieht: ארור כנען! sieht, wie die Roheit und die rücksichtslos glühende Sinnlichkeit nicht die Zukunftsblüte der Menschheit im Keime trägt; sieht diejenigen Völker, die sich der Sinnlichkeit hingeben und in deren Charakter die niedere Natur die vorherrschende bleibt, statt frei, unabhängig und die mächtigsten zu werden, als עבדים, zu Knechten hinabsinken. Ja, er sieht Jahrhunderte, in welchen das Bewußtsein von der freien Würde des Menschen ganz zu Grunde gegangen: Kenaan ist עבד עבדים, allein auch die Andern sind עבדים. Nur selber geknechtete Völker haben andere geknechtet. Wer als Welteroberer, Völkerbezwinger auszieht, muß erst die eigenen Völker zu blinden Werkzeugen seiner Herrschergelüste knechtend herabgewürdigt haben. Aus Cham's Geschlecht gehen Tyrannen, gewaltige Willkürherrscher und „Menschenjäger“ hervor. Nicht die Freiheit, die Knechtschaft wird von Leidenschaft geboren. Freiheit, חֵרוּת, wohnt nur im

29. וַיְהִי כָּל־יְמֵי־נֹחַ תְּשַׁע מֵאוֹת שָׁנָה וַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וַיָּמֹת: פ

29. Als alle Tage Noach's neunhundertfünfzig Jahre waren, starb er.

Geſetze, blüht nur da, wo unantaſtbar hoch über alle ein Sittengeſetz gebietet. Frei bleibt, wer dem Sittengeſetz gehorchen lernt. Sinnliche Völker ſind die Brutſtätte der Knechtſchaft, חם zeugt עברים, und wo die Sinnlichkeit wie in כנען gipfelt, da ſinken ſie zu עבד עברים hinab.

Sein Blick aber hebt ſich, und er ſieht, dem gegenüber: ברוך ד' אלקי שם, ſieht die Rettung und Erlöſung der Menſchheit aus einem anderen Stamme hervorgehen. Auch Cham hat Götter; allein es ſind Götter der rohen Gewalt, Mächte, die ihre „Göttlichkeit" nur in niederſchmetternder Vergewaltigung äußern, Götter, vor denen der Menſch nur zittern kann und denen die Menſchengewalten Altäre bauen, damit die Völker in ihnen ſelbſt den Abglanz dieſer Götter verehren, und vor ihnen wie vor ihren Göttern als Sklaven in den Staub ſinken. Da tritt Schem בשם השם, mit dem Namen ה' in den Kreis der Menſchen, eines Gottes, vor dem die den Menſchen knechtenden Götter verſchwinden, eines Gottes, der die Menſchen frei macht, der ſie über die Göttergewalten der Natur alle in gleicher Würdigkeit zu ſich erhebt, der *jedem* Menſchen mit dem in ihm lebenden Gotteshauche das Bewußtſein von der eigenen, unverlierbaren Menſchenwürde giebt, der *jedem* Menſchen in ſeiner Barmherzigkeit und erziehenden Liebe nahe iſt, jeden in *ſeinen* Dienſt beruft, in ſeinem Dienſte frei macht, in ſeinem Dienſte adelt und in ſeinem Dienſte beſeligt, — und die Lehre dieſes Gottes ſieht er ברוך, ſieht er geſegnet, ſieht ſie, die nicht mit dem Schwerte und der Macht, und nicht mit den verlockenden Reizen der Sinnlichkeit gerüſtet in die Reihen der Völker eintritt, ſie ſieht er immer mehr Boden, immer mehr Blüte, immer mehr Macht, und endlich die ſiegende Herrſchaft gewinnen, und er *wünſcht*, — (es heißt nicht והיה, auch nicht יהיה, ſondern וַיְהִי, der gewöhnliche Ausdruck des Wunſches) — daß Kenaan Schem's עבד werde, ſieht eine Rettung Cham's darin, daß das ihm entgegengeſetzte Prinzip zur Herrſchaft gelange und wünſcht, da doch immer Kenaan עבד ſein wird, daß er Schem's עבד werden möge, und ſo ſelbſt כנען, die höchſte Stufe der entartetſten Sinnlichkeit, zuletzt durch Schem ſich Gott zu Füßen lege und in dieſer Unterordnung für das göttliche Menſchendaſein gewonnen werde. —

Dies Ziel ſieht er aber nicht ſofort erreicht. Zwiſchen Cham und Schem ſteht Japhet. Ein Cham iſt nicht ſogleich empfänglich für die Lehre des Gottes Schem's. Erſt muß aus dem *rohen* Menſchen ein *gebildeter* Menſch werden. Die Forderung des Gottes Schem's iſt keine geringe, ſie fordert die volle Hingebung und Unterordnung des ganzen Menſchen unter Gott. Erſt muß der Menſch „Geſchmack" bekommen an etwas Höherem als er in ſeiner rohen Natur iſt, und wäre dieſes Höhere vor der Hand auch nur etwas Sinnliches. Der Wilde, der ſich bemalt, ſeine äußere Erſcheinung alſo umgeſtaltet, betritt damit den erſten Anfang der Selbſtbearbeitung, die Schwelle der Kultur, die ſich mit der Unterordnung des Menſchen, in ſeiner äußeren Erſcheinung, ſeiner Umgebung, ſeinem Benehmen unter das Geſetz des Schönen und Wohlanſtändigen vollendet. Dieſe Kultur der Anmut, dieſes Beugen des rohen Menſchen unter das Maß des „Schön-Guten", des καλοκἀγαθόν der japhetiſchen Bildung iſt ein Vorbote der ſemitiſchen Sendung, iſt eine Vorſchule für die einſtige Gewinnung des Menſchen zur Unterordnung ſeines ganzen Weſens unter das noch höhere Maß der noch höheren Schönheit einer harmoniſchen Geſtaltung des ganzen mannigfaltigen Lebens unter den einen Gedanken der Hingebung an den Willen des einen einzigen Gottes. Er ſieht daher יפת אלקים ליפת,

wie Gott dem „Schönen" des Japhet die Gemüter der Menschen öffnet und Japhet's Geist zuerst seine Sendung in der Bildung der Völker vollbringt, auf daß dann das der Sendung Schem's anvertraute Ziel der Menschheit seine Verwirklichung auf Erden erreiche, וישכון באהלי שם, daß die Menschen von Schem die Weisheit lernen, „ihre Hütten auf Erden also zu bauen, daß Gott bei ihnen wohne", das ganze Menschenleben auf Erden also zu gestalten, daß Gottes Herrlichkeit wieder auf Erden zu den Menschen einkehre, ויהי כנען עבד למו, und dann selbst Kenaan durch Hingebung an Schem seine Rettung für das Göttlich-Menschliche finde. — —

Wir gestatten uns noch eine Bemerkung über zwei Ausdrücke, denen wir hier in dem Munde des ältesten Vaters der neuen Menschheit begegnen, und in denen das ganze jüdische Bewußtsein zusammengefaßt ist. Wir meinen die Ausdrücke ברוך ה', und ישכן.

ברוך. Man hat das Verständnis getrübt, indem man Anstand nahm, dieses Wort in der Beziehung des Menschen zu Gott ganz in demselben Sinne: segnen zu nehmen, wie es dies in Beziehung Gottes zum Menschen bedeutet. Man hat geglaubt, es sei dann adjektivisch wie רחום, חנון, so, daß es dann gleichfalls den aktiven Quell, den Inhaber des Segens wie dort den der Gnade und des Erbarmens bezeichne. Allein man hat wenig damit gewonnen; unzählige Mal werden wir aufgefordert לברך את ד', und spricht das Gemüt des Begeisterten, daß er מברך את ד'. Ist der Mensch aktiv מברך את ד', so ist Gott ברוך im passiven Sinne, dem entgeht man nicht. Und warum sollte man auch dem entgehen müssen! In dem Moment, in welchem Gott die Erfüllung seines Willens auf Erden von dem freien Entschlusse des Menschen abhängig machte, sprach er zu ihm: ברכני! segne mich, fördere meine Zwecke, erfülle meine Wünsche, verwirkliche meinen Willen, segne mein Werk, dessen Vollendung auf Erden ich in deine Hand gelegt! Und wie מלאכיו, wie כל צבאיו משרתיו עושי רצונו, wie כל מעשיו בכל מקומות ממשלתו, wie seine Engel, wie alle seine ihm dienenden, seinen Willen vollstreckenden Weltenheere, wie alle seine Geschöpfe an jeglicher Stätte seines Reiches מברכים את ד' — nicht Gott loben — sondern Gott segnen, mitarbeiten an Seinem einen großen Weltenzweck: so spricht jedes jüdische Gemüt zu seiner Seele: ברכי נפשי את ד', segne auch du meine Seele, Gott! und wenn der Jude ברוך אתה ד' spricht, so spricht er Gott das Gelöbnis zu, alle seine Kräfte der Erfüllung des göttlichen Willens zu weihen. So begriffen, ist ברכה der Grundgedanke, den das ganze jüdische Leben verwirklichen soll. Die ganze תורה lehrt uns nichts, als wie wir מברך את ד' sein können und sollen. Gott loben und preisen, wozu man den wahren Begriff verwischend ברך את ד' gemacht hat, wird nur dann ברכה, wenn es zunächst seine Wirkung an uns vollbringt, wenn es unseren Geist berichtigt, unser Herz veredelt und an beiden das Werk fördert, dessen Vollbringung an uns selber Gott von uns erwartet. ברכה ist in Wortausdruck was עבודה in Thatausdruck ist, ברכה ist Wortausdruck für das, was קרבנות in Handlung ausdrücken, und nicht die in der ש"ע ausgesprochenen Bitten, sondern die ברכות, mit denen sie schließen, das ברוך, in welchem jeder von uns das Gelöbnis ausspricht, alle seine von Gott verliehenen und zu verleihenden großen und geringen Kräfte und Güter dem Dienste Gottes zu weihen, לחם אשה ד', „Nahrung, Erhaltung, Pflege des Göttlichen zu werden", nur dies ברוך macht unsere תפלה במקום קרבן. Höchst bedeutsam ist es aber, daß wir diesem Begriffe schon in diesem Geistesausspruch des ältesten Vaters der neuen Menschheit begegnen. Indem wir ברוך sprechen, setzen wir nur das Werk fort, das hier ursprünglich und endlich von der ganzen Menschheit erwartet wird, sprechen das älteste Wort aus, das uns überhaupt als von des Menschen Beziehungen zu Gott gesprochen bekannt ist.

ישכן. Ein das Judentum nicht minder wesentlich charakterisierender Begriff ist der zweite, שכינה, dem wir hier schon im Munde des Altvaters der neuen Menschheit be-

gegnen. Andere Religionen lehren, was man zu thun habe, daß man jenseits zu Gott komme. Das Judentum lehrt, was wir zu thun haben, daß Gott schon diesseits zu uns komme. Das Judentum lehrt: עיקר שכינה בתחתונים, Gott will zunächst auf Erden bei dem Menschen wohnen; spricht von Menschen: ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, mögen sie mir auf Erden ihr Leben zum Heiligtum gestalten, so werde ich in ihrer Mitte wohnen. Die Zeit vorzubereiten, daß nicht erst im Himmel, sondern hier auf Erden wieder Gottes Reich beginne, das ist Israel's, der semitischen Blütensprosse, Sendung und das ist seines Gottesgesetzes Ziel. Darum sind alle Verheißungen dieses Gottesgesetzes irdisch. Wechsel auf's Jenseits ausstellen, jenseitige Himmel und Hölle verheißen, vermag auch der erste Impostor. Allein das sich vor den Augen der Menschen erfüllen sollende Diesseits für sein Wort einsetzen, das vermag nur ד' אלקים אמת ומלך עולם. Dieser Begriff: שכינה, daß überall, wo der schwächste, unscheinbarste Mensch seinen kleinen, unscheinbaren Kreis auf Erden heiligt, sein „Lager heilig" werde, und dann Gott מתהלך בקרב מחניך, ihn schon hier auf Erden „selig" mache, ihn schon hier und heute מעין עה"ב finden lasse, das ists, was die תורה im Reiche der jüdischen Menschenfamilie verwirklicht sehen will, auf daß es dann wieder Gemeingut der Gesamtmenschheit werde und sie den „Weg wieder zurückfinden zum Baume des Lebens". — Indem aber so der Begriff שכינה die innigste Verbindung des Menschen mit Gott in dem hieniedigen Leben lehrt, liegt in diesem Worte selbst der mächtigste Schutz vor jeder Schwärmerei, von welcher eben daher keine Religion also wie das Judentum frei geblieben. Eigentümlich heißt nämlich שכן zugleich wohnen und Nachbarsein. Es liegt darin der höchste soziale Begriff. Wohnen heißt dem jüdischen Gedanken: Nachbar sein. Indem der jüdische Mensch eine Stätte auf Erden zu seinem Wohnen ergreift, muß er zugleich einem anderen Menschen Raum und Bereich zu gleicher Wohnstätte einräumen. Ohne den Nachbar ist sein eigenes Dortsein kein שכון, kein menschliches Wohnen. Der jüdische Mensch spricht zum andern: צר לי המקום גשה לי ואשבה, „eng ist mir zwar der Ort, aber nur wenn du zu mir trittst, lasse ich mich nieder!" (Jesaias 49, 20). Und nun, unter demselben Begriff שכינה das Niederlassen der göttlichen Herrlichkeit in den menschlichen Kreis gedacht, lehrt die innige Annäherung des Göttlichen an das Menschliche ohne im Geringsten in die Sphäre des Menschlichen hinüberzugreifen, sondern eben mit der Voraussetzung und unter der Voraussetzung der ganz freien, irdisch-menschlichen Entwickelung, und das ists, worin wir die Abwehr aller Schwärmerei erblicken zu dürfen glaubten. Das Göttliche wird שכן des Menschlichen, das Menschliche שכן des Göttlichen, aber Beide gehen nicht in einander auf. Dieselbe jüdische Weisheit, die lehrt עיקר שכינה בתחתונים, dieselbe lehrt: מעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה. Der echte jüdische Geist bildet keine Schwärmer, die maß- und ziellos über die Grenze des Wirklichen hinausgehen, in ihren Anschauungen der Wahrheit entrückt — und verrückt werden. Indem das Judentum uns die innigste Nähe Gottes zu dem Menschen lehrt, will es uns stets in klarster, verständiger, wir möchten sagen, nüchterner Anschauung erhalten. Nicht durch ein schwärmerisches Hinüberströmen ins Göttliche, nicht durch ein sogenanntes Aufgehen in Gott werden wir Gottesdiener, daß wir etwa zuletzt alle freie Selbstbestimmung verlören, und alles, was wir thäten, eigentlich Gott in uns und durch uns thäte, sondern nur indem wir den Geist und die Freiheit, die uns Gott gegeben, in dem irdischen Kreise, den er uns angewiesen, in vollster Gottestreue, mit klarster menschlicher Umsicht und Einsicht bethätigen, erreichen wir selber die höchste menschliche Vollendung, und gewinnt unser irdisches Walten die der Gottesnähe würdig machende Heiligung. Nur wo die zehn טפחים des menschlichen Wirkens enden, beginnt das Walten der beseligenden Gottesnähe.

Kap. 10. V. 1. Und dies sind die Nachkommen der Söhne Noachs, Schems, Chams und Japhets. Es wurden ihnen Kinder nach der Entseelung geboren.

2. Söhne Japhets: Gomer und Magog, Madai, Jawan und Tubal, Meschech und Tiras.

3. Gomer's Söhne: Aschkenas, Rifat und Togarma.

4. Jawan's Söhne: Elischa und Tarschisch, Kitter und Dodaner.

5. Von diesen gingen die Völkergruppen in ihren Ländern auseinander, jedes zu seiner Mundart, zu ihren Familien in ihren Völkerschaften.

י 1. וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת בְּנֵי־נֹחַ שֵׁם חָם
וָיֶפֶת וַיִּוָּלְדוּ לָהֶם בָּנִים אַחַר הַמַּבּוּל׃

2. בְּנֵי יֶפֶת גֹּמֶר וּמָגוֹג וּמָדַי וְיָוָן
וְתֻבַל וּמֶשֶׁךְ וְתִירָס׃

3. וּבְנֵי גֹמֶר אַשְׁכְּנַז וְרִיפַת
וְתֹגַרְמָה׃

4. וּבְנֵי יָוָן אֱלִישָׁה וְתַרְשִׁישׁ כִּתִּים
וְדֹדָנִים׃

5. מֵאֵלֶּה נִפְרְדוּ אִיֵּי הַגּוֹיִם
בְּאַרְצֹתָם אִישׁ לִלְשֹׁנוֹ לְמִשְׁפְּחֹתָם
בְּגוֹיֵהֶם׃

Kap. 10. V. 1. Sie selbst waren vor der Sündflut, ihre Kinder aber bereits unter dem Einflusse der neuen Verhältnisse geboren. Es folgt nun eine Reihe von Verzweigungen dieser neuen Menschenfamilie. Wir leisten Verzicht darauf, nachzuweisen, zu welchen bekannten Völkerstämmen und deren Verzweigungen diese Namen etwa in Beziehung stehen dürften. Wir erwähnen, daß sie immer mehr und mehr in ihrer vollständig historischen Wirklichkeit auch denjenigen Forschern hervortreten, die sonst der תורה nicht zu folgen pflegen, und gestatten uns nur einige mehr allgemeine Bemerkungen.

V. 2. Es werden zuerst die Söhne Japhets aufgeführt, und von diesen nur die weiteren Verzweigungen von Gomer und Jawan mitgeteilt. In ihnen haben wir somit die bedeutendsten Träger des japhetischen Typus, und gerade sie sind es, in welchen man den größten Teil der das heutige Europa und das westliche Asien bewohnenden Völker zu erkennen glaubt.

V. 5. נפרדו. Von der eigentlichen Zerstreuung und Sprachenzerfällung wird erst später gesprochen. Gleichwohl sehen wir hier schon ein Auseinandergehen der Völker nach Sprachen und Ländern. Das, was später in Folge eines ganz besonderen Einschreitens der göttlichen, die Menschheit erziehenden Waltung geschah, ist von dem hier Mitgeteilten verschieden. Das hier Mitgeteilte war vielmehr etwas ganz Natürliches, war nichts anderes, als was nach allen den neugestalteten Vorbedingungen geschehen mußte. Durch die Verschiedenheit des Bodens, der Temperatur, des Klimas u. s. w. war ja eine Mannigfaltigkeit der Völker bei ihrer natürlichen Verbreitung über die Erde so gegeben als beabsichtigt. Und dies, und nur dies ist auch hier gesagt. Denn פרד, das hier wiederholt von dieser Sonderung der Völker gebraucht wird, ist sehr von dem פוץ und הפיץ zu unterscheiden, das die spätere Begebenheit charakterisiert und ein gewaltsames Zerstreuen bedeutet. הפרד hingegen heißt auch ein ganz naturgemäßes oder freiwilliges Auseinandergehen. So bei den Strömen, so bei Abraham und Lot. —

אִי rad. איה. So wie איה und אֵי die Frage nach dem unbekannten Orte ist, an welchem sich irgend ein Gegenstand befindet, so ist אִי überhaupt der isolierende Raum, in welchem sich eine Menge befindet, daher: Insel und ein abgeschlossenes Land,

6. Und Söhne Chams: Kusch und Mizrajim, Put und Kenaan.

6. וּבְנֵי חָם כּוּשׁ וּמִצְרַיִם וּפוּט וּכְנָעַן׃

7. Kuschs Söhne: Seba und Chawila, Sabta, Raama und Sabtecha; und Raamas Söhne: Scheba und Dedan.

7. וּבְנֵי כוּשׁ סְבָא וַחֲוִילָה וְסַבְתָּה וְרַעְמָה וְסַבְתְּכָא וּבְנֵי רַעְמָה שְׁבָא וּדְדָן׃

8. Kusch zeugte den Nimrod; der fing an ein Held zu sein auf Erden.

8. וְכוּשׁ יָלַד אֶת־נִמְרֹד הוּא הֵחֵל לִהְיוֹת גִּבֹּר בָּאָרֶץ׃

---

dann auch die in solcher Weise von andern abgeschlossenen Bewohner. — איש ללשנו, nicht בלשנו. Ihre besondere Mundart war nicht Ursache ihrer Trennung, sondern Folge. Sie gingen in Folge ihrer Vermehrung auseinander in verschiedene Gegenden, und unter dem Einfluß des Bodens u. s. w. modifizierte sich ihre Sprache. Es dürfte ein bedeutender Unterschied zwischen dem שפה der späteren Begebenheit und dem לשון des hier Berichteten sein und שפה: die Sprache, z. B. die deutsche, französische u. s. w. לשון aber die Sprachweise, die Mundart, den Dialekt bezeichnen. (S. Kapitel 11, 1.) לשון wahrscheinlich von לוש (analog. wie זור von זרן, לוץ von לצן), kneten, d. i. a. eine getrennte Masse zu einer einheitlichen Masse bringen und zugleich b. sie gestalten und formen. So die Zunge. Sie formt den Bissen zur Aufnahme in den Magen und sie gestaltet auch den Hauch und den Laut. Durch sie wird die Luftsäule, die in ihren feinen Vibrierungen die unendliche Mannigfaltigkeit der menschlichen Sprachlaute erzeugt, gestaltet und modifiziert. So wie לוש Gestaltung der Stimme zu Lauten und Worten, so ist לוץ der künstliche Gebrauch der Worte מליצה לֵץ; לָצוֹן: der Zungenkünstler, die Dialektik. — Es heißt also: Indem die Nachkommen Noas anwuchsen, gingen sie natürlich auseinander, wurden אִיִּים, räumlich getrennt, die eine ארץ zerfiel in verschiedene ארצות, das eine גוי ging in verschiedene Völkergruppen auseinander, und da die Persönlichkeit durch die äußeren Verhältnisse beherrscht und umwandelt wird, so wurde die eine Sprache zu verschiedenen Mundarten. Sie gingen also jeder ללשונו auseinander. Während aber so die Verschiedenheit der Dialekte ein Trennungsmittel nach außen war und verschiedene גוים bildete, so war sie ein um so innigeres Bindemittel nach innen, sie war das Verbindungsmittel der משפחות בגויהם. Es giebt keine Einigung ohne Trennung. So ברל, trennen; בתל, בתולה, die mit noch keinem Verbundene. Sofort springt der Begriff über und heißt in פתל, פתיל, fest und innig verbunden. Wer es mit allen hält, hält es mit niemandem. — Bemerken wir noch: auch bei Chams und Schems Nachkommen stehen dieselben Trennungs- und Verbindungsmomente: למשפחתם ללשנתם בארצתם בגויהם; אִיֵּי הגוים, die noch größere Parzellierung, steht aber nur bei den japhetischen Stämmen; und müssen diese somit in eine noch größere Mannigfaltigkeit sondernder Eigentümlichkeiten auseinander gegangen sein. Von den בני יון, den Griechen, ist uns dies bekannt. Und sollte — wie sehr wahrscheinlich — der populären Überlieferung, die in אשכנז die germanischen Stämme, Deutschland, findet, eine Wirklichkeit zu Grunde liegen, so hätten wir in אשכנז das zweite eklatante Beispiel nationaler Zersplitterung, eine Dezentralisierung, die aber der japhetischen Sendung den entschiedensten Vorschub geleistet haben dürfte. In kleinen Staaten hat stets die Bildung die größte Pflege gefunden. —

V. 8. Bis jetzt waren die Söhne Stammväter von Völkern; hier folgt ein Sohn, der kein Volk gegründet, mit dem jedoch eine ganz neue Potenz in die Entwickelung der

9. הוּא־הָיָה גִבֹּר־צַיִד לִפְנֵי יְהוָה עַל־כֵּן יֵאָמֵר כְּנִמְרֹד גִּבּוֹר צַיִד לִפְנֵי יְהוָה׃

9. Er war ein verschlagener Held vor Gott: darum sagt man: ein Nimrod gleich verschlagener Held vor Gott.

Völker eintrat. Er fing an, ein גבור auf Erden zu sein. Es gab schon vor ihm גבורים, wir erinnern nur an die Nefilim (Kap. 6, V. 4); allein er fing an לִהיות גבור בארץ, er fing an im גבור tum seinen Charakter, seinen Beruf, seine Existenz und seine ganze Lebensstellung zu finden, etwas, was mit ihm ins Völkerleben eintrat und seitdem fortgesetzt wurde. Wir haben schon bei dem עבד עבדים, welches dem chamitischen Geschlecht als künftiges Geschick verkündet worden, bemerkt, wie durch die sittliche Gebundenheit auch die soziale Freiheit zu Grunde geht, und höchst bedeutsam ist es nun, daß schon in Chams Enkel der Schöpfer des גבור=Berufes auftritt. גבר setzt stets voraus, daß durch bedeutende, zunächst körperliche Kraft, etwas anderes bewältigt wird. קבר, כפר, גבר, גור. גור, ein junger Löwe, der dann כפיר der Anführer wird. כפר: zudecken, קבר: völlig begraben. גבר steht in der Mitte, ist nicht decken und nicht begraben, sondern eine solche Überwältigung mit seiner Kraft, daß die andere Persönlichkeit nicht aufkommen kann. Nun ist auch גבורה eine מתנה von Gott wie die anderen in dem Verse (Jirm. 9, 22) genannten Gaben, חכמה und עושר. Alle diese dem Menschen von Gott verliehenen Gaben schaffen das höchste Heil, wenn sie den ebendaselbst genannten Zwecken zugewendet werden, wenn חכמה der חסד, גבורה dem משפט und עושר der צדקה dient, wenn חכמה nicht den eigenen Vorteil berechnende Klugheit, sondern aufopfernde Liebe predigende Weisheit, Stärke Vertreter des Rechts, und Reichtum Schöpfer der Wohlthat wird. גבור בארץ, Mut und Kraft, ist an sich nichts Böses auf Erden; allein es wird dieses גבור im

V. 9. näher durch ציד präzisiert, und hierdurch wird die Erscheinung eines גבור=Berufes so verhängnisvoll. Obgleich ציד gewöhnlich von der Tierjagd gebraucht wird, so kommt doch der Begriff צוד sehr häufig von der Menschenjagd vor; so חמר רשע מצוד רעים (Prov. 12, 12) und sonst. מצודה, die Festung, dient ja ganz nur der Einhegung und Einschließung von Menschen. Verwandt sind die Wurzeln זור, סוד, צוד. זור ist der versteckte Vorsatz zur That, nicht die That selbst, der Entschluß dazu, der bis zur Ausführung verborgen bleibt. Ist überhaupt nur erst der Vorsatz gefaßt, der noch lange an sich gehalten werden, oder der in seinen Motiven nie offenbar werden soll, so wird סוד, das Geheimnis, daraus. — סוד, das Geheimnis, ist eigentlich im Menschenkreise nichts Gehöriges. Nur Gottes סוד ist gut. Muß beim Menschen etwas בסוד gehalten werden, so ist entweder er, oder das zu Verheimlichende, oder seine Umgebung schlecht. Insbesondere das öffentliche Leben, das Walten der Regierenden — und wir stehen ja hier an der Wiege des Königtums — ehrt sich nimmer durch סוד. Geheime Politik ist nach jüdischem Begriff schlechte Politik. כבוד מלכים, heißt es (Prov. 25, 2), die Ehre der Könige ists חקור דבר, wenn jede ihrer Handlungen so klar und durchsichtig ist, daß jeder sie ergründen könne. Öffentlichkeit ist der Probirstein der Regentenhandlungen. Nur von Gott heißt es כבוד אלקי׳ הסתר דבר, das Unerforschliche seines Waltens ist dem Menschen gegenüber das Siegel seiner Größe. — צוד ist nun ein זור, das בזדון gefaßt, בסוד gehalten, im rechten Augenblick mit Gewalt (צ) hervorbricht. Das ist auch מצודה, Burgen, ursprünglich Raub= und Fangnester, isolierte Räume, in welchen sich der Gewaltherr sicher einpferchte und zu gelegener Zeit hervorbrach, um seinen Raub zu vollbringen.

Nimrod fing an, ein גבור ציד zu ſein, ein Held der Menſchenjagd, ein Gewaltiger, der ſeine Gewalt mit Liſt vermählte, Menſchen für ſeine Pläne zu fangen. Nichts ſollte einen ſolchen Gegenſatz bilden, wie גבורה und סור. Die Macht im Dienſte des Rechts und des Rechten verſchmäht Geheimnis und Liſt, bedarf ihrer nicht. Dazu kommt noch, daß ציד ſelbſt den Begriff des Selbſtſüchtigen eines Zweckes involvieren muß, denn צידה heißt Mundvorrath. Während לחם das zum ſofortigen Gebrauch Errungene bedeutet, iſt צידה das klug vorbereitete Nahrungsmittel, das man gleichſam einfängt, um es zur beſtimmten Zeit zur Hand zu haben. צור und ציד iſt ſomit nicht ein Fangen zur Vernichtung (צר נהש iſt daher auch am שבת פטור), ſondern zum Gebrauche, es iſt alſo die Ausführung eines egoiſtiſchen Planes im eigenen Intereſſe. Hierin liegt die Gefahr der mit ציד gepaarten Gewalt, oder vielmehr der in den Dienſt des ציד getretenen Macht, die den גבור ציד ſchafft. Denn daß גבורים, die „Überlegenen“ voranſtehen und die anderen ſich ihnen fügen, iſt eine Naturordnung des Heiles. Wie? Wenn der Starke ſeine Stärke im Intereſſe des andern bethätigt, Beſchützer und Vertheidiger des Rechts der Schwächeren iſt. Das diametrale Gegenteil hiervon aber iſt: גבורה ציד, die Macht des Mächtigen, der ſeine Macht mißbraucht, Menſchen für ſeine egoiſtiſchen Zwecke zu umgarnen und zu fangen. Und eben Nimrod war der erſte, der im Gefühle ſeiner materiellen, vielleicht auch geiſtigen, ſeine Zeitgenoſſen überragenden Überlegenheit, die minder Starken und Einſichtsvollen unterjochte und ſie gleichſam gefangen hielt, bis zur Zeit, wo er ſie für ſeine Zwecke gebrauchen wollte. Hier wird ſomit die ſchlimme Seite der Gewaltherrſchaft gezeigt, die ſich fortan in der Geſchichte der Völker ſo unheilvoll bewährte, und zwar wird hier gezeigt, daß ſie ihrem Urſprung nach durch Gewalt und Liſt von oben und nicht durch freiwillige Unterordnung von unten eingeführt worden. Daß aber hier überhaupt von Menſchenjagd, und nicht, wie man gewöhnlich meint, von einem gewaltigen Tierjäger die Rede iſt, beweiſt das unmittelbar darauf folgende: ותהי ראשית ממלכתו, woraus evident, daß ein גבור ציד eine ממלכה gehabt haben müſſe, oder überhaupt daß גבור ציד hier identiſch mit מלך iſt; נמרד war der erſte Dynaſt. —

Nun folgen noch zwei bedeutungsvolle Worte: גבור ציד לפני ה'. לפני ד' bezeichnet in תנ"ך nie, daß etwas gegen Gottes Willen geſchehen ſei, vielmehr drückt es gerade dasjenige aus, was zur Erfüllung des göttlichen Willens geſchieht; ſo wiederholt in der פרשת בני ראובן ובני גד (4. B. M. 32, 20 ff.) zur Bezeichnung der im Dienſte Gottes zu entwickelnden kriegsbereiten Tapferkeit, אם תחלצו לפני ד' למלחמה u. ſ. w. Es dürfte daher auch hier das לפני ד' nichts anderes, als „im Namen Gottes“, in ganz „frommer“, Gott wohlgefälliger Weiſe bedeuten, und hierin das Verderbliche dieſer Erſcheinung gipfeln. Der Name ד' war noch nicht entſchwunden, der Name, der, recht begriffen, alle Menſchen gleich und frei macht, und Barmherzigkeit und Liebe in dem Verhältnis aller zu allen walten läßt. נמרד fing nun an, „im Namen Gottes“ ſeine Mitmenſchen zu unterdrücken, er war der erſte, der den Namen Gottes mißbrauchte, die Gewalt durch den heiligen Schein des göttlichen Wohlgefallens zu verhüllen, oder vielmehr die Anerkennung der Gewalt im Namen Gottes zu fordern. Ging dies doch dann ſpäter im Altertume ſo weit, daß die Könige nicht blos im Namen Gottes daſtanden und die Nimrode ſich mit dem Abglanz der göttlichen Majeſtät ſchmückten, ſie wurden vielmehr ſelbſt Götter, und gerade in Chams Geſchlecht ſehen wir vor ihrem eigenen Götterbilde knieende Pharaone. Dadurch ward Nimrod das Prototyp aller ſich mit dem Heiligenſchein verſchlagen krönenden Dynaſten, deren Macht, Politik und Heiligenſchein man mit dem Worte kennzeichnete: כנמרד גבור ציד לפני ד'.

10. Der Anfang seines Königtums war Babel, Erech, Akad und Kalne im Lande Schinear.

11. Von diesem Lande ging Aschur aus und baute Ninewe und Rechoboth-Ir und Kelach;

12. und Reßen zwischen Ninewe und Kelach; dies ist die große Stadt.

13. Mizrajim erzeugte die Ludim, die Anamer, die Lehaber und die Naftucher,

14. die Pathrußer und die Kaßlucher, woher die Pelischter stammen und die Kaftorer.

15. Kenaan zeugte seinen Erstgebornen Zidon und den Chet.

10. וַתְּהִי רֵאשִׁית מַמְלַכְתּוֹ בָּבֶל
וְאֶרֶךְ וְאַכַּד וְכַלְנֵה בְּאֶרֶץ שִׁנְעָר׃
11. מִן־הָאָרֶץ הַהִוא יָצָא אַשּׁוּר
וַיִּבֶן אֶת־נִינְוֵה וְאֶת־רְחֹבֹת עִיר וְאֶת־
כָּלַח׃
12. וְאֶת־רֶסֶן בֵּין נִינְוֵה וּבֵין כָּלַח
הִוא הָעִיר הַגְּדֹלָה׃
13. וּמִצְרַיִם יָלַד אֶת־לוּדִים וְאֶת־
עֲנָמִים וְאֶת־לְהָבִים וְאֶת־נַפְתֻּחִים׃
14. וְאֶת פַּתְרֻסִים וְאֶת־כַּסְלֻחִים
אֲשֶׁר יָצְאוּ מִשָּׁם פְּלִשְׁתִּים וְאֶת־
כַּפְתֹרִים׃ ס
15. וּכְנַעַן יָלַד אֶת־צִידֹן בְּכֹרוֹ
וְאֶת־חֵת׃

V. 10. ממלכתו. מלך hat weiter keine Verwandtschaft im Hebräischen als mit מלק, das mit dem verstärkten p-Laut: gewaltsam den Kopf abdrücken heißt. Vielleicht heißt מלך demnach: an die Stelle des Kopfes für andere treten, Kopf für andere sein, daher auch Chaldäisch נמלך, sich des Kopfes des andern bedienen, sich Rat bei jemandem holen. Dürften wir die Behauptung wagen, daß in den hebräischen Sprachwurzeln jeder Buchstabe ein Merkmal des auszudrückenden Begriffes bezeichnet, eine Annahme, die um so weniger unwahrscheinlich sein dürfte, da die Hälfte der hebräischen Buchstaben in der That ganz offenkundig ihre besondere begriffliche Bedeutung hat, so böte dafür das Wort מלך einen eklatanten Beleg. Der Begriff מלך in reinster Auffassung ist erschöpft durch die Merkmale ך, ל, ך. מ: derjenige, von dem alles ausgehen soll, ל: zu dem alles zurückkehren und כ: der das Vorbild, das Ideal für alle sein soll. Darin unterscheidet er sich von משל, wo nicht das geistige Vorbild in כ ausgedrückt ist. מלך, der Edelste, Weiseste, Voranleuchtendste, das ist's, was den jüdischen König zum Könige machen soll; denn im jüdischen Schrifttum ist das Königtum durchaus nicht aus dem auf Erden zu gründenden Gottesreiche verwiesen. Auch unsere und der Menschheit Zukunft erfüllt sich durch einen מלך המשיח. Dieses persönlich voranleuchtende Sittliche fehlt im Begriffe משל, in welchem mehr das Herrschende, Gebietende ausgedrückt ist, wovon die Bestimmung ausgeht, was etwas sei oder sein soll (ש). Daher ja auch מָשָׁל, ein Spruch, der ausspricht, was Menschen oder Dinge sind oder sollen — und ebenso ein Symbol, welches beides veranschaulicht.

V. 11. אשור finden wir als Nachkommen ש'ם. Nimrod scheint nur innerhalb seines Kreises גבור ציד haben sein können. Es ist dies ja auch zunächst nur da möglich, wo die sittliche Unfreiheit den Menschen fähig macht, עבד עברים zu werden. Nimrods Streben scheint daher zunächst nur in Chams Geschlecht einen Boden gefunden zu haben, אשור aber ging ihm aus dem Wege, war weggezogen; und während Nimrod in politisch

16. וְאֶת־הַיְבוּסִי וְאֶת־הָאֱמֹרִי וְאֶת־הַגִּרְגָּשִׁי׃

16. den Jebußer, den Emoriter und den Girgaſcher;

17. וְאֶת־הַחִוִּי וְאֶת־הָעַרְקִי וְאֶת־הַסִּינִי׃

17. den Chiwer, den Arker und den Siner;

18. וְאֶת־הָאַרְוָדִי וְאֶת־הַצְּמָרִי וְאֶת־הַחֲמָתִי וְאַחַר נָפֹצוּ מִשְׁפְּחוֹת הַכְּנַעֲנִי׃

18. den Arwader, den Zemarer und den Chamater; nachher wurden die Familien des Kenaaniters noch mehr geteilt.

19. וַיְהִי גְּבוּל הַכְּנַעֲנִי מִצִּידֹן בְּאֲכָה גְּרָרָה עַד־עַזָּה בְּאֲכָה סְדֹמָה וַעֲמֹרָה וְאַדְמָה וּצְבֹיִם עַד־לָשַׁע׃

19. Die Grenze des Kenaaniters ging von Zidon nach Gerar hin bis Aſa; nach Sedom, Amora, Adma und Zebojim hin bis Leſcha.

20. אֵלֶּה בְנֵי־חָם לְמִשְׁפְּחֹתָם לִלְשֹׁנֹתָם בְּאַרְצֹתָם בְּגוֹיֵהֶם׃ ס

20. Das ſind die Söhne Chams nach ihren Familien, nach ihren Mundarten, in ihren Ländern, in ihren Völkerſchaften.

21. וּלְשֵׁם יֻלַּד גַּם־הוּא אֲבִי כָּל־בְּנֵי־עֵבֶר אֲחִי יֶפֶת הַגָּדוֹל׃

21. Auch Schem wurden Nachkommen geboren, dem Vater aller Söhne Ebers, dem Bruder des älteren Japhet.

22. בְּנֵי שֵׁם עֵילָם וְאַשּׁוּר וְאַרְפַּכְשַׁד וְלוּד וַאֲרָם׃

22. Schems Söhne: Elam und Aſchur, Arpachſchad, Lud und Aram.

23. וּבְנֵי אֲרָם עוּץ וְחוּל וְגֶתֶר וָמָשׁ

23. Arams Söhne: Uz, Chul, Gether und Maſch.

24. וְאַרְפַּכְשַׁד יָלַד אֶת־שֶׁלַח וְשֶׁלַח יָלַד אֶת־עֵבֶר׃

24. Arpachſchad zeugte Schelach, Schelach zeugte Eber.

---

gewaltthätiger Herrſchaft ſeine Größe fand, fand אשור ſeine Größe in dem Städtebauen und im Anlegen von Straßen zur Stadt (רחובות עיר). Nimrod eroberte, Aſchur baute. Doch ſind dies alles nur Vermuthungen.

V. 18. ואחר נפוצו. Soweit verzweigten ſie ſich naturgemäß, nachher gingen ſie, durch äußere Umſtände veranlaßt, weiter auseinander.

V. 21. ולשם ילד גם הוא. Auch dem Schem, auf welchem nach dem Propheten-ſpruche des Vaters das letzte Ziel der Menſchheit ruhte, wurden Nachkommen geboren. Er wird hier in doppelter Beziehung hervorgehoben. Erſtens als Vater aller Kinder עבר's. Obgleich עבר Schems Urenkel war, und deſſen Kinder ja gerade zuerſt den Ausſpruch Noas וישכן באהלי שם zu verwirklichen begannen, ſo war doch Schem zugleich deren geiſtiger Vater. Selbſt יעקב lernte ja noch von Schem. Daß im Hauſe Therachs ein Abraham geboren werden konnte und deſſen Söhne das weiter tragen konnten, was Gott dem Abraham als Kleinod für die Menſchheit überantwortet, das haben wir Schem zu verdanken. Es weiß es oft keiner, was er dem זכות ſeiner Väter und Großväter zu verdanken hat, deren Standpunkt er vielleicht verhöhnt und belächelt, und fragt ſich nicht, wie viel ſolch geiſtiges und ſittliches זכות er ſeinen Kindern und

25. וּלְעֵבֶר יֻלַּד שְׁנֵי בָנִים שֵׁם
חָאֶחָד פֶּלֶג כִּי בְיָמָיו נִפְלְגָה הָאָרֶץ
וְשֵׁם אָחִיו יָקְטָן׃

26. וְיָקְטָן יָלַד אֶת־אַלְמוֹדָד וְאֶת־
שָׁלֶף וְאֶת־חֲצַרְמָוֶת וְאֶת־יָרַח׃

27. וְאֶת־הֲדוֹרָם וְאֶת־אוּזָל וְאֶת־
דִּקְלָה׃

28. וְאֶת־עוֹבָל וְאֶת־אֲבִימָאֵל וְאֶת־
שְׁבָא׃

29. וְאֶת־אוֹפִר וְאֶת־חֲוִילָה וְאֶת־
יוֹבָב כָּל־אֵלֶּה בְּנֵי יָקְטָן׃

30. וַיְהִי מוֹשָׁבָם מִמֵּשָׁא בְּאֲכָה
סְפָרָה הַר הַקֶּדֶם׃

31. אֵלֶּה בְנֵי־שֵׁם לְמִשְׁפְּחֹתָם
לִלְשֹׁנֹתָם בְּאַרְצֹתָם לְגוֹיֵהֶם׃

32. אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת בְּנֵי־נֹחַ
לְתוֹלְדֹתָם בְּגוֹיֵהֶם וּמֵאֵלֶּה נִפְרְדוּ
הַגּוֹיִם בָּאָרֶץ אַחַר הַמַּבּוּל׃ פ

שביעי. 1. וַיְהִי כָל־הָאָרֶץ שָׂפָה אֶחָת
וּדְבָרִים אֲחָדִים׃

25. Eber wurden zwei Söhne geboren, des einen Name war Peleg, denn in seinen Tagen wurde die Erde geteilt; und seines Bruders Name: Joktan.

26. Joktan zeugte den Almodad und Schelef, den Chazarmaweth und Jerach,

27. den Hadoram, Usal und Dikla;

28. den Obal, Abimael und Scheba;

29. den Ofir, Chawila und Jobab; alle diese Söhne Joktans.

30. Ihr Wohnsitz war von Mescha, nach Sefara hin zum Gebirge des Ostens.

31. Dies sind die Söhne Schems nach ihren Familien, nach ihren Mundarten, in ihren Ländern, nach ihren Völkerschaften.

32. Dies sind die Familien der Söhne Noachs nach ihren Nachkommenschaften in ihren Völkerschaften; und von diesen gingen die Völker auf der Erde nach der Entseelung auseinander.

Kap. 11. V. 1. Es war die ganze Erde eine Sprache und einheitliche Worte.

Enkeln denn vererben werde. Zweitens war er zugleich אחי יפת הגדול. יפת war sein älterer Bruder und ging ihm der Bestimmung nach als Herold voran, der Menschen Herz für die einstige Aufnahme der Lehren Schems empfänglich zu machen. Ganz natürlich, daß auf lange hinaus Schem nicht als der גדול auf Erden anerkannt werden konnte. Für japhetische Kunst und Wissenschaft sind die Menschen leicht empfänglich. Das stille Licht, als dessen Träger Schem zu wandeln, die Wahrheit, die er zu bringen haben sollte, der Begriff, den man nur leugnen kann oder erfüllen muß — einen Mittelweg giebt es nicht — der muß auf lange Zeit hinaus auf Anerkennung im großen verzichten.

Kap. 11. V. 1. Wir haben schon oben gesehen, daß aus ganz natürlichen Ursachen die Menschen in verschiedene Gruppen und in Folge davon in verschiedene לשונות auseinandergingen. Allein diese לשונות waren keine gänzliche Entfremdung der Sprachen, und wie לשון zu שפה sich äußerlich verhält, so auch übertragen auf ihr Produkt, die Sprache; sie hatten eine Lippe, aber verschiedene Zungen, d. h. es war noch immer eine Sprache, die nur in verschiedenen Mundarten gesprochen wurde. שָׂפָה heißt ja eigentlich der Rand, und zwar nicht das Ende, wo ein Gegenstand durch Störung aufhört, sondern wo er sein natürliches Ende findet, diejenige Grenze erreicht hat, die er erreichen soll

2. וַיְהִי בְנָסְעָם מִקֶּדֶם וַיִּמְצְאוּ בִקְעָה בְּאֶרֶץ שִׁנְעָר וַיֵּשְׁבוּ שָׁם׃

2. Da war es, als sie von Osten fortzogen, fanden sie eine Ebene im Lande Schinear, und dort ließen sie sich nieder.

---

und so zum Abschluß gekommen ist. Daher ספה allgemein: einen Gegenstand sein natürliches Ende finden lassen, und auch: etwas versorgen, einer Sache ihr Genüge geben, wovon מספוא: Futter. שִׂפָה heißt nun Lippe als die Grenze, der Abschluß des Innern, das, wodurch jemand sein Inneres abschließt. So wie שִׂפָה also eigentlich die ganze Mundhöhle repräsentiert und לָשׁוֹן nur das einzelne Organ, das den Hauch gestaltet, so kann לשון die verschiedene Mundart bezeichnen, שפה aber nur die Sprache im allgemeinen. Ungeachtet der verschiedenen Mundarten war doch noch die Sprache eine. Wir dürfen nicht vergessen, daß nahe an 400 Jahre zwischen der Sündflut und dem דור הפלגה liegen, in welchen die natürliche Verbreitung des Menschengeschlechtes und die daraus hervorgehende mundartliche Modifizierung der Sprache sich hinlänglich vollziehen konnte, die gleichwohl noch שפה אחת, noch eine Sprache blieb.

ודברים אחדים ist nicht dasselbe wie שפה אחת. שפה אחת ist die phonetische Einheit der Sprache, die auf der organischen Gleichheit beruht. דברים אחדים ist die Gleichheit der Wort- und Satzbildung, die aus der geistigen Übereinstimmung in Anschauung der Dinge und ihrer Beziehungen hervorgeht. Der Verwandtschaft von דבר mit תפר, דור, טור, הור, die alle eine Verbindung mehrerer gleichartiger Dinge bezeichnen, haben wir bereits gedacht. Auch in דבורה: Bienenschwarm, und דְּבָרָה: Floß, sowie דֶּבֶר: Hürde, und דבר: das Führen einer Menge, tritt diese Bedeutung deutlich hervor. Jedes Wort ist phonetisch eine Verbindung mehrerer Laute, sowie als Gedankenausdruck die Verbindung mehrerer Merkmale zu einem Begriff (— Begriff selbst bezeichnet das Zusammengreifen mehrerer Merkmale —) und als Satz- und Redeinhalt die Verbindung mehrerer Gedanken zu einer Einheit; alles dies bezeichnet דבר. Es war somit noch das Menschengeschlecht organisch und geistig in Gutem und Bösem in harmonischem Einklang.

V. 2. נסע, verwandt mit נשׂא, נסה, נסח. נשׂא: etwas von dem Standpunkte wegheben, auf welchem es sich befindet. נסה: jemanden auf einen höheren Standpunkt stellen, als der ist, auf dem er sich befindet, um ihn zu versuchen, ob er auf ihm stehen könne; denn dies ist eine jede Prüfung; jede Prüfung hebt auf einen höheren Standpunkt. נסע: freiwilliges Fortziehen von dem innegehabten Orte. Es ist wohl nie ein unfreiwilliges Fortgehen, sondern immer nach einem besser zusagenden Orte. נסח ist ein gewaltsames Fortreißen (יסחך Psalm 55, 7). — קדם: das, was räumlich oder zeitlich vorangeht, der Osten oder die Vorzeit. Es ist eigentümlich, daß dort, wo die irdische Sonne aufgeht, auch der geistige Ursprung des Menschengeschlechtes liegt, und die geistige Bewegung noch jetzt von Osten nach Westen fortdauert. — Das ältere Geschlecht blieb dort, dem jüngeren Geschlechte behagte es da nicht mehr, sie fühlten sich flügge, zogen, wie die Weisen sich ausdrücken, מקדמונו של עולם. Die alten Träger der Menschenerziehung, wie שם, vielleicht auch noch נח, waren im Osten geblieben, dort, wo die Uranfänge und die Grundlage der Menschentwickelung gewesen. Es steht nun nicht ויסעו וימצאו, dann wäre ויסעו nur Einleitung zu וימצאו, sondern בנסעם: sie waren in der Entfernung von dieser ihrer Urheimat begriffen, diese Entfernung war ihr Streben, ihr Ziel. Sie suchten etwas Besseres, Zusagenderes. Da fanden sie eine Ebene (בקעה, בקע, פקע, פקח, eigentlich eine Kluft) im Lande Schinear, dies war das Terrain, wo der erste גבור ציד לפני ד׳ seine Herrschaft begonnen (Kap. 10, 10). In diesem

3. Da sprachen sie einer zu dem andern: Gieb her, wir wollen Ziegel schaffen, und was immer zum Brande verbrennen; da ward ihnen der Ziegel zum Steine und der Mörtel ward ihnen zum Thon.

3. וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ הָבָה נִלְבְּנָה לְבֵנִים וְנִשְׂרְפָה לִשְׂרֵפָה וַתְּהִי לָהֶם הַלְּבֵנָה לְאָבֶן וְהַחֵמָר הָיָה לָהֶם לַחֹמֶר׃

Lande fanden sie eine Ebene, ohne Gebirge, ohne Waldung; dort war's frei, da ließen sie sich nieder.

V. 3. רעה, רעהו, vom Viehe: weiden, das uns Zusagende suchen; von der Weide: das Zusagende gewähren. In diesem Verhältnis soll ein Mensch zum andern stehen, jeder dem andern sich freiwillig zur „Weide" bieten, jeder in dem andern seine „Weide" finden, sich gegenseitig tragen, ergänzen, nähren, pflegen. — הבה, gieb her, bittender Imperativ von יהב, und zwar zunächst: gieb dich her, gieb deine Kraft her, und wenn dies ein רֵע zum andern spricht, so liegt darin zugleich: ich will dasselbe thun, darum sofort נִלְבְּנָה, gieb her, laß sehen, was du kannst, ich will es auch thun. — נשרפה לשרפה, nicht נשרפה שרפה, wir wollen, was es auch sei, zum Brande benutzen. — והחמר היה להם לחומר, man übersetzt das gewöhnlich, der Thon diente ihnen zum Mörtel. Nun heißt aber nie חמר Thon und nie חומר Mörtel, sondern umgekehrt: והחמרה בחמר, כחומר ביד היוצר, also: der Mörtel diente ihnen zum Thon.

Sehen wir im ganzen, was hier erzählt wird, und es ist bei dieser Erzählung um so notwendiger, auf alles einzelne zu achten, da, wie bereits die Weisen bemerken, hinsichtlich des דור המבול uns die Verirrung ganz klar mitgeteilt ist, während bei דור הפלגה nicht deutlich ausgesprochen ist, was sie gethan, und worin das Gott Mißliebige bestanden.

Sie fanden also eine Ebene, wo es an jedem Baumaterial fehlte. Dort wollten sie bleiben, „wollen sehen, ob wir nicht aus uns selbst heraus, (dies liegt in dem הבה) etwas schaffen können, wollen uns künstliche Steine machen". Und wie jedes Baumaterial fehlte, so fehlte auch das Brennmaterial zum Brande einer so ungeheueren Menge Ziegel, darum: נשרפה לשרפה. Wo das Objekt, wie hier, nicht ausgedrückt ist, bedeutet dies eben die größte Verallgemeinerung: was es auch sei, was wir finden; und so ward ihnen der Ziegel zum Steine, und das, was sonst nur als Bindemittel, als Kitt diente, ward ihnen zum Baustoff. Sonst baute man mit Steinen und verkittete sie mit Thon. Der Stein war der חומר, der Stoff, und der Thon der Kitt, beides war ihnen von der Natur geliefert. Jetzt war aber alles künstliches Menschenprodukt, und was früher חֵמָר war, ward ihnen zum חומר. — חמר, verwandt mit אמר, עמר. חמר: Grundbedeutung: einheitliche Massenverbindung. עמר: die zusammengebundene Garbe. חומר: Haufe gleichartiger Dinge, dann חמר vom Weine: derjenige Prozeß, in welchem das Gleichartige sich verbindet. Als Most ist der Wein noch mit der künftigen Hefe gemischt, der Gährungsprozeß ist nichts, als daß sich das Gleichartige vereinigt, was stets nur in gleichzeitiger Scheidung von allem Ungleichartigen vor sich geht. Auch אמר, die mitteilende Rede, im Gegensatz zu דבר, das aussprechende Wort, begreift das Gesprochene noch mehr nach der damit zum Ausdruck kommenden Gedankeneinheit, nach seinem Inhalte (s. oben Kap. 1, 22). חומר ist der gleichartige Stoff, aus dem etwas gestaltet wird. Er ist die dem Gebilde zu Grunde liegende stoffliche Einheit. חֵמָר das Bindemittel.

4. וַיֹּאמְרוּ֮ הָבָה֩ נִבְנֶה־לָּ֨נוּ עִ֜יר וּמִגְדָּ֗ל וְרֹאשׁוֹ֙ בַּשָּׁמַ֔יִם וְנַֽעֲשֶׂה־לָּ֖נוּ שֵׁ֑ם פֶּן־נָפ֥וּץ עַל־פְּנֵ֖י כָּל־הָאָֽרֶץ׃

4. Da sprachen sie: Gieb her, wir wollen uns eine Stadt bauen und einen Thurm, und dessen Spitze soll in den Himmel reichen, so wollen wir uns einen Namen machen! Wir könnten sonst über die Fläche der ganzen Erde zerstreut werden.

V. 4. Wenn es weiter heißt: da ließ sich ה' herab, die Stadt und den Thurm, den die Menschen sich gebaut hatten, zu sehen, לראות, also vor dem Urteil Einsicht davon zu nehmen, so ist damit gesagt, daß Stadt- und Thurmbau an sich nichts Unrechtes gewesen, und muß somit der Zweck und die dabei bethätigte Gesinnung das Verderbliche und das die ganze sittliche Zukunft Gefährdende enthalten haben. Der Nachdruck des Ganzen liegt offenbar auf dem ausgesprochenen Zweck: נעשה לנו שם! Vergegenwärtigen wir uns, was darin liegt, so gewahren wir: Wir stehen an der Schwelle der Weltgeschichte. Wer spricht das נעשה לנו? Die damalige Gesamtmenschheit! Wenn aber die Gesamtheit spricht: wir wollen uns einen Namen machen, so kann dies nur zwei Potenzen gegenüber geschehen: Gott gegenüber, der über ihr steht, und dem einzelnen gegenüber, der unter ihr steht; denn neben sich hat sie, als Gesamtheit, keinen. An Nachruhm kann nicht gedacht werden; denn das פן נפוץ zieht die Wirkung in die unmittelbare Gegenwart hinein, und war ohnehin das Unternehmen ein solches, an welchem, worauf wir noch zurückkommen werden, alle Folgegeschlechter hätten mit fortbauen helfen sollen.

Es kommt also die Gesamtheit zusammen, in eine Ebene, kommt auf die Idee, da, wo nichts ist, durch Menschenkraft alles zu schaffen, sieht damit, was die Gesamtheit vermag, wie sie, wenn sie ihre Kräfte zusammenthut, die Natur überwältigen kann, und faßt den Entschluß etwas zu schaffen, was als ewiges Denkmal die Allmacht und die Bedeutung der Gesamtheit jedem Einzelnen gegenüber vergegenwärtigen soll. Nun ist es ja eben eine Gesamtheit, auf die Gott gerechnet. ואגדתו על ארץ יסדה. Nicht umsonst hat Gott die Menschen so verschieden geschaffen, einer hat den andern zu ergänzen; der einzelne stirbt, die Kräfte des einzelnen sind beschränkt. Nur אין צבור מת ואין צבור עני, nur die Gesamtheit stirbt nicht, und nur die Gesamtheit ist nie arm; alles dauernde Große und Edle wird nur durch Vereinigung der Kräfte geschaffen. Die Gesamtheit steht aber nur dann als die Blüte und Vollendung da, wenn sie Gott gegenüber keine andere Stellung als der einzelne einnimmt, wenn sie wie der einzelne sich Gott unterordnet, mit der Gesamtvereinigung ihrer Kräfte nur im Dienste Gottes steht, und ihre Aufgabe als keine andere begreift, als: das im Dienste Gottes zu Vollbringende mit vereinigten Kräften in größerer Vollkommenheit zu vollbringen. Aber hier liegt die Gefahr. Während der einzelne schon von selbst zuletzt an die Beschränktheit seiner Kräfte erinnert wird, ist dies bei der Gesamtheit nicht der Fall; sie ist ja wirklich stark; sie kommt leicht dazu, sich als Selbstzweck hinzustellen, als ob der Einzelne nur in ihr seine Bedeutung finde, die Gesammtheit nicht zur Ergänzung des einzelnen da sei, sondern der einzelne ganz in die Gesamtheit aufzugehen habe.

Wenn die Gesamtheit spricht: wir wollen die Kräfte, die in der Gesamtheit liegen, zur Anschauung bringen, unsere Kräfte vereinigen, um uns dahinzustellen; wenn sie nicht als Gottes Herold alle einzelnen בשם השם in den Dienst Gottes, sondern in ihren Dienst — נעשה לנו שם — beruft; wenn sie sich statt als Mittel als Zweck dahinstellt:

so geht die ganze sittliche Zukunft der Menschheit zu Grunde, dann tritt das ein, was hier fast prophetisch ausgesprochen: die Menschen gewahren ihre Kraft, je kunstvoller um so dünkelhafter, kommen dahin zu glauben, die Gesamtheit könne Gottes und des Dienstes seines Sittengesetzes entbehren. „Die Alten hatten Steine nöthig, wir bauen auch wo keine Steine sind", da wird das Idol hohler, nicht heilbringender Zwecke geschaffen, für welche der einzelne sein Dasein und die Gesamtheit ihre Huldigung des Sittengesetzes hinzugeben habe. Der einzelne muß freilich weinen, wenn ein Mensch fällt, allein beim Ruhmesbau der Gesamtheit werden die Menschenopfer nicht gezählt. Sie spricht נשרפה לשׂרפה: was es auch sei, sobald es nur den Ruhmesbau der Gesamtheit fördert, mag drauf gehen. Der einzelne glaubt, er habe genug gelebt, wenn er sein Leben, sei es auch für einen eitlen Zweck, in welchen die Gesamtheit ihren Ruhm setzt, hingegeben, jenen Ruhm, der über Millionen Leichen getröstet und sich glorifizierend dahin schreitet. Und so wird auch in geistiger und sittlicher Beziehung das חֳמָר zum חֹמֶר, das Mittel zum Zweck.

Die Weisen belehren uns, dieses Unternehmen sei nur unter Nimrods Leitung gediehen, es kann auch nur ein Nimrod gleicher גבור ציד לפני ד׳ die Menschen zu einer solchen Hinopferung bewegen, und auch ihm wird es nicht gelingen, wenn er sie nicht für seine Zwecke zu begeistern versteht, wenn er seinen Ruhm nicht mit dem Ruhme der für ihn sich hinopfernden Masse zu identifizieren weiß. Nicht mit Gold und Genüssen, mit einem Bändchen im Knopfloch weiß ein Napoleon und Alexander die Massen für seinen Zweck zu ködern.

Es ist aber der verderblichste Wahn, als ob die Gesamtheit andere Zwecke als solche verfolgen dürfe, die ihren Wert und ihre Bedeutung auf der Wagschale des Sittengesetzes finden. Die Wahrheit liegt gerade im Gegenteil. Für den einzelnen giebts, wenngleich keine Rechtfertigung, doch mitunter eine Entschuldigung, wenn ihn eine zwingende Lage zur Abweichung vom Sittengesetz nötigt: die Gesamtheit kann nie in eine solche Lage kommen.

Hier begreift sich das פן נפוץ. Sie fürchten aufzuhören eine Gesamtheit zu bilden. Was läge daran, wenn die Gesamtheit nur ein Verein ist, um die Einzelnen zu tragen, und wie wäre das zu fürchten, wenn sie nur die Sittlichkeitszwecke in höherem Grade vollführen wollte! Ist die Gesamtheit, was sie sein soll, und bestände sie aus Millionen, so bedarf es gar keiner künstlichen Einigungsmittel, das Band liegt im Bewußtsein jedes einzelnen und ihr Einigungspunkt ist Gott. Ist sie aber nicht um des einzelnen willen da, sondern umgekehrt, spricht sie נעשה לנו שם, so wird natürlich der einzelne nur gezwungen, oder künstlich geködert, sich aufopfernd ihr zu unterordnen.

Mit diesem נעשה לנו שם, mit dieser Einführung des unwahren, sogenannten Nationalruhmes, mit der Entfesselung der Ruhmsucht, die dem einzelnen als Tadel, der Gesamtheit als Tugend angerechnet wird, ist die ganze sittliche Aufgabe des Ganzen und der einzelnen untergraben. Alle Leidenschaften haben ihre Sättigungsgrenze, die Ruhmsucht nicht. Diese Ruhmsucht hat nicht nur hier ihren Thurm gebaut, nicht nur hier alles gleichgültig niedergebrannt, um Bausteine für den Bau ihrer Triumphe zu gewinnen, die ganze Weltgeschichte weiß zumeist nur von solchen Thurmbauten vermeintlichen Ruhmes zu erzählen, für welche Nimrode die Völker ködernd und bewältigend zu gewinnen verstanden. Das Reinmenschliche, was in den Hütten geschieht, davon weiß der Griffel der Geschichte wenig zu verzeichnen, das, wie der schöne Ausdruck unserer Weisen lautet, schreibt nur Gott nieder, und Elija und der Messias, diese Boten und Vollbringer der einstigen Menschenerlösung, unterzeichnen es als Zeugen.

Diese ganze Verirrung charakterisiert das treffende Wort in פרקי דר״א: אם נפל אדם וכיה לא היו שמים את לבם עליו, ואם נפלה לבינה היו יושבים ובוכים אוי לנו אימתי תעלה

5. וַיֵּרֶד יְהוָה לִרְאֹת אֶת־הָעִיר וְאֶת־הַמִּגְדָּל אֲשֶׁר בָּנוּ בְּנֵי הָאָדָם׃

5. Da stieg Gott hernieder, die Stadt und den Thurm zu sehen, welche die Menschensöhne bauten.

אחרה התחתיה: „wenn ein Mensch beim Bau verunglückte, nahmen sie sich's nicht zu Herzen, wenn aber ein Ziegel zu Boden fiel, setzten sie sich hin und klagten: wann werden wir erst einen Ersatz dafür heraufhaben!

Wir haben oben bemerkt, daß das Unternehmen, einen Thurm bis in den Himmel hineinzubauen, ein Werk hätte sein sollen, an welchem alle Generationen fortzubauen berufen gewesen wären. Wir finden auch späterhin solche Bauten, an denen ziellos bis ins Unendliche hin gebaut wurde. Auf dem Boden jenes Staates, welcher der Erbe jener nimrodischen Pläne geworden, in Ägypten, stehen heute noch Pyramiden, von denen jeder König bei dem Antritt seiner Regierung eine zu bauen anfing und an welcher während seiner ganzen Regierung fortgebaut wurde. Da war die ganze Nation gejocht, um ununterbrochen an dem Grabmal des königlichen Ruhmes zu bauen; es ist dies im kleinen dasselbe Werk wie hier. Den Weisen zufolge hat das: נעשה לנו שם Nimrod gesprochen und ist der Plural ein Plural Majestatis. In der That ist ja auch ein solcher Nationalruhmbau nur scheinbar eine Verherrlichung der Gesamtheit, in Wahrheit die Verherrlichung des einen Gewaltigen, der sich aus den Kräften der Gesamtheit den Lorbeer um die Stirne zu gewinnen weiß. Die ganze bisherige Geschichte der Menschheit erscheint als eine Verwirklichung des Satzes: הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם. Die vorsündflutliche Welt ging an תאוה וקנאה zu Grunde: נחש und חמס. Mit השחתה דרך, דור הפלגה tritt כבוד in die verderbliche Herrschaft ein.

V. 5. Während bei dem דור המבול der Name אלקים auftritt, erscheint hier, wie schon רמבן bemerkt, nur der שם הויה. Leibliche und sittliche Entartung wie beim sündflutlichen Geschlecht ist nicht blos menschengesellschaftliche Gefährdung, die ganze Natur ist dadurch in ihrer vom Schöpfer gesetzten Ordnung bedroht. Die Verirrung des דור הפלגה war aber keine geschöpfliche, ja sie war scheinbar zunächst nicht einmal eine soziale, es war noch Friede und Einheit vorhanden, aber die Zukunft der Menschheit, die durch die unveräußerliche Würde und sittliche Bedeutung des einzelnen bedingt ist, war durch die Absicht, die die Lenker dabei hatten, im höchsten Grade gefährdet. Deshalb wird das Einschreiten als das Werk ד', der die Heilszukunft der Menschheit herbeiführenden göttlichen Waltung, bezeichnet.

וירד kommt hier zum erstenmale vor. Bedenken wir, daß עיקר שכינה בתחתונים sei, so bezeichnet וירד stets einen solchen Wendepunkt in der Entwickelung, wo Gottes Eingreifen die Vergrößerung der Kluft zwischen Erde und Himmel verhindert, und einen Schritt zu dem Ziele näher führt, daß seine שכינה wieder בתחתונים weilen könne. Hier aber tritt dieses וירד noch viel prägnanter hervor. Die Gesamtheit will dem einzelnen keinen anderen Oberherrn als sich lassen. Wie dies aber ein Angriff auf den ewig unveräußerlichen Wert jedes einzelnen Menschen ist, der ihm nicht erst durch die Würde der Gesamtheit übertragen wird, und dessen Wert nie aufgehen kann in einen Ziegel, und sei dieser Ziegel auch ein Teil zum Ruhmesbau der Gesamtheit: so war dies auch zugleich ein Angriff auf ד', der jeden Menschen unmittelbar in Seinen Dienst beruft, den Menschen eben damit frei, und Fürst und Sklave gleich macht. Der Name ד' duldet keine Sklaven! In dem Augenblick nun, da die Menschheit, statt in ihrer Gesamtheit jeden einzelnen בשם ד' aufzurufen, ihren Namen an die Stelle des göttlichen setzte, da וירד ד' steigt Gott hernieder, läßt die Erde nicht fahren, stieg herab, um den

6. וַיֹּאמֶר יְהוָה הֵן עַם אֶחָד וְשָׂפָה אַחַת לְכֻלָּם וְזֶה הַחִלָּם לַעֲשׂוֹת וְעַתָּה לֹא־יִבָּצֵר מֵהֶם כֹּל אֲשֶׁר יָזְמוּ לַעֲשׂוֹת׃

6. Und Gott sprach: siehe, da sind sie nun ein Volk und eine Sprache haben sie alle, und da ist es dies, was sie zuerst zu unternehmen beginnen, — und nun wird ihnen nicht unerreichbar bleiben alles, was sie bereits maßlos auszuführen sich vorgesetzt.

Gesamtbau der Menschen zu sehen, somit in der Absicht, um die Zwecke desselben zu prüfen. — (Über Anthropomorphismen siehe zu Kapitel 6, 6.)

V. 6. ויאמר ד' וגו'. Da stehen sie nun in vollendeter Einheit da, fanden sich zum erstenmale zusammen, sie waren ja zusammen ausgewandert, — und der erste Gedanke, den ihnen das Bewußtsein ihrer Gesamtbedeutung bringt, ist nicht: wir wollen Gott verherrlichen, wollen unsere vereinigten Kräfte zu Seiner Verherrlichung verwenden, sondern: נעשׂה לנו שם. Das war sogleich das erste Beginnen, für welches sie ihre Gesamtkräfte bethätigen wollten. — בצר kommt in zwei Bedeutungen vor: Weinernte halten und befestigen, verwandt mit בסר und בשׂר. Beides heißt Fleisch, das eine der Beere, das andere des tierischen Leibes. Es scheint die Grundbedeutung zu sein: etwas mit einer dichten, deckenden, schützenden Hülle umgeben und daher auch בצר nicht: in die Erde befestigen, sondern: die Mauern dicker machen, so daß sie nicht leicht eingenommen werden können, und ebenso die Stadt mit Wall und Mauer umgeben. Wenn nun בצר auch „Weinlese halten" heißt, so dürfte es wohl nicht das Entleeren des Weinstocks von den Trauben bedeuten, sondern sich auf die Trauben beziehen, die in Sicherheit gebracht, „eingeheimst" werden. בצר hieße also: etwas gegen Angriffe uneinnehmbar machen, sicher stellen. So hier: es wird ihnen nichts unerreichbar sein. —

יזמו. יזם kommt sonst nicht vor. Man glaubt, daß es so viel wie זמם bedeutet, nach der Analogie von טיב und יטב und der Verwandtschaft der ע"ע mit ע"י. זמם ist ein schwieriger Wortgedanke. Es kommt in ganz entgegengesetzten Bedeutungen vor. Es hat durchaus nicht ausschließlich böse Bedeutung. So in Secharja 8, 14. 15 unmittelbar nebeneinander: כאשר זממתי להרע לכם וגו' כן שבתי זממתי וגו' להיטיב, und wenn auch זִמָּה fast nur im bösen Sinne vorkommt, ist doch מְזִמָּה vorzüglich in Prov. ebenso oft in guter Bedeutung. Vergleichen wir mit זמם die verwandten Wurzeln סמם und צמם, so ist צמם: ein Zusammendrängen, צַמָּתֵךְ, das Zusammenhalten des schwellenden Haares, rabbinisch צומה הגידין und צמצם. Auch צום, Versammlung oder Fasten, entfernt sich nicht von diesem Begriff. סמם haben wir in סם zur Bezeichnung solcher Stoffe, in deren kleinsten Teilen eine unendliche Fülle von Kräften zusammengedrängt ist, wo die Wirkung bei weitem das Quantum des äußerlich sichtbaren Stoffes übersteigt. זמם kommt, wenngleich nicht hebräisch doch chaldäisch als Zügel vor. זמם würde demnach das Ersinnen eines solchen Weges bedeuten, wo mit kleinen Mitteln unverhältnißmäßig Großes geschehen soll, wo in einem kleinen unscheinbaren Anfang unendlich weitreichende Folgen embryonisch versenkt liegen. So heißt's von der אשה חיל: וזממה שדה, durch Sparpfennige, mit kleinen unscheinbaren Anfängen, erstrebt sie den großen Ankauf eines Feldes. So bei עדים זוממים, mit einem Worte, und in ganz unschuldiger Erscheinung, — müssen sie ja zeugen, אם לא יגיד וגו', — wollen sie einen Mordplan vollbringen. וְזִמָּה werden solche Verirrungen genannt, die an sich schon schlecht und verderbt, in ihren Folgen jedoch noch unendlich verderbenbringend weiter reichen. Auf der anderen

7. הָבָה נֵרְדָה וְנָבְלָה שָׁם שְׂפָתָם אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמְעוּ אִישׁ שְׂפַת רֵעֵהוּ׃

7. Wohlan, steigen wir hinab, so wird dort ihre Sprache welk werden, so daß einer nicht mehr die Sprache des andern verstehe.

Seite giebt es ja auch gute Zwecke und Ziele, die nur aus kleinen unscheinbaren Anfängen erwachsend, ununterbrochen im Auge behalten werden müssen. Diese werden מזמות genannt. So vor allem das Geschäft der Erziehung und des Unterrichts, das den Zögling mit ganz unscheinbaren Anfängen in kleinen schwachen Versuchen zu üben hat, aus denen alles Große in der Zukunft hervorgehen soll. Das Kind lernt also lauter מזמות. — Hier heißt es nun nicht יזמו futur., sondern יזמו praeter.: was sie mit diesem Anfange im Sinne haben, reicht viel weiter; es heißt der Gesamtruhm und bedeutet den Ruhm eines einzelnen; es heißt Gesamtruhm und bedeutet die Gesamtknechtung! Es heißt also: „und das war sofort ihr Anfang, was sie zu schaffen begannen, und nun wird ihnen nicht unausführbar bleiben alles das, was sie bereits mit diesem Bau zu bewirken im Schilde führen".

Möglich aber, und wahrscheinlicher, daß יזם mit גזם verwandt ist. גזם ist eine Heuschreckenart, ארבה, also ein Schwarm, eine extensiv ungeheure Menge. גזם und גוזמא ist im Rabbinischen eine maßlose Übertreibung, Hyperbel, verwandt auch mit קסם, zaubern, ebenfalls, etwas bewirken wollen, was den natürlichen Kausalnexus übersteigt. Hiervon würde כל אשר יזמו לעשות heißen: alles, was sie bereits über alles Maß hinaus zu vollbringen sich vorgesetzt.

V. 7. ונבלה וגו׳. Gewöhnlich übersetzt: wir wollen verwirren, von בלל. Allein es giebt keine Aktivform von בלל, die dieser Wortbildung entspräche. Es müßte entweder קל ונבְלָה, oder הפעיל ונבֵּלָה heißen. Das Wort ist offenbar von נבל, welk werden, und es heißt: wir wollen hinabsteigen, so wird sofort ihre Sprache welk werden, oder welk geworden sein. Es bedarf nicht noch einer besonderen Thätigkeit. Das נבלה der Sprache ist unmittelbar Folge von ירידה. Am Schlusse heißt es allerdings כי שם בלל ה׳ וגו׳ und wird also der Vorgang offenbar mit dem Worte בלל bezeichnet, und aus dieser Bezeichnung hat man diesen Vorgang die „Sprachverwirrung" genannt. Dieser Begriff entspräche schon an sich demjenigen nicht, was man sich gewöhnlich unter diesem Vorgange vorstellt. Es wäre doch eine Trennung der Sprachen, keine Verwirrung gewesen. Verwirrung setzte bereits verschiedene Sprachen vorhanden voraus, die jetzt durcheinander getrieben worden wären. בלל heißt überdies nie verwirren, sondern mischen, und zwar: einen bis jetzt fremden Stoff in einen anderen hineinbringen und beide so vollkommen mischen, daß in jedem Teilchen des Alten etwas von dem Neuen sich befinde, סולת בלולה בשמן, יש בילה oder אין בילה. Es ist also hier gar keine Spur von Verwirren. —

Verwandt ist בלל mit פלל. בלל ist das konkrete Mischen eines Stoffes in den andern; und zwar mehr als ערב, wo die Teile noch nicht zu einer Einheit werden. Und wie nun aus ערב, sozial, der Bürge, der dritte wird, der zwischen zwei, Auseinanderstehende, in die Mitte tritt und sie durch seine Vermittlung vereinigt, so wird aus פלל, dem verstärkten בלל, noch inniger: der Richter. Der Richter bringt ein außerhalb der Parteien stehendes Moment in ihr streitiges Verhältnis, läßt dieses Moment alle Beziehungen dieses Verhältnisses durchdringen und löst damit den Streit, vereinigt das Auseinander- und Gegeneinanderstehende. Nach gewöhnlicher Ansicht liegen sich die Parteien „in den Haaren", der Richter „entscheidet", trennt sie, das Recht ist etwas Scheidendes. Nach jüdischem Begriff scheidet das Unrecht, das Recht verbindet. Ebenso

ויעמוד פנחם ויפלל. So auch התפלל, sich mit allem dem Göttlichen ganz durchdringen, das das Menschliche in allen seinen Fugen gestalten und bilden soll. Der Jude wird im Gebete sein eigener Richter.

Ist dies die Bedeutung von בלל, so muß auch hier in die Sprachbildung etwas hineingekommen sein, was bisher nicht auf sie influiert hatte und dies fremde Element machte schon ohne weiteres, daß die Menschen einander nicht mehr verstanden. Die Wirkung des Eintritts dieses bis dahin der Sprachbildung fremden Elementes wird hier zunächst נבל genannt. Wie בלל der Anfang von פלל ist, so נבל der Anfang von נפל. Was später den Fall bewirkt, bewirkt im ersten Stadium das Welken. Die Blume wird welk, sobald sie anfängt von dem Quell ihres Gedeihens getrennt zu werden. Sobald die die Verbindung zwischen dem Born des Lebens und der Blüte bildenden Kanäle sich zusammenziehen, wird sie welk, und wenn die Verbindung ganz aufgehoben ist, so fällt sie ab. Also hier: so wie Gott hinabsteigt, sollen die Sprachen losgelöst werden von dem Quell, von welchem sie bisher ihre Gestaltung erhalten.

Welche Elemente gestalten eine Sprache? Es giebt deren zwei; es giebt eine objektive und eine subjektive Sprachbildung, kann sie wenigstens geben. Wir können uns denken, daß eine Sprache, also die Bezeichnung der Dinge und ihrer Beziehungen nach dem gebildet werde, was die Dinge an sich und in ihren Beziehungen zur Welt sind, also objektiv, oder subjektiv: nach den besonderen Anschauungen, die ein Volk von den Dingen und ihren Beziehungen hat. So lange es nur noch eine Sprache gab, war die Sprache objektiv, sie war nichts als eine Bezeichnung dessen, was die Dinge sind und sein sollen. Bei dem großen jetzt herrschenden Sprachreichtum werden wir doch in verschiedenen Sprachen nur selten Worte finden, die von derselben Anschauung der Sache aus gebildet sind, z. B. der eben betrachtete Richter, deutsch: der den Dingen die Richtung giebt, wonach sie sich richten sollen, er entscheidet, bringt auseinander. Der Jude nennt den Richter den Vereiniger; ihm ist Gericht משפט: das Schaffen der harmonischen Ordnung (שפט, שפר, שפה), die jeden in die ihm gebührende Stellung im Zusammenhang mit dem andern einsetzt. — Deutsch ist vielleicht das „Schlichte", das Einfache, nicht Verschlagene, nicht Krumme „schlecht", demgemäß müßte bei einem solchen Volke jeder, der nicht schlecht sein will, nicht „schlicht" sein dürfen, und List wäre das Exzellierende; jüdisch wäre dem gegenüber ישר das Erstrebenswerteste. — Oder z. B. Tugend, Religion. Kein heutiges Buch, keine heutige Predigt ohne „Tugend" und „Religion". Deutsch wäre Tugend, also das anzustrebende höchste Sittliche, von „taugen", ein Nützlichkeitsbegriff; in den romanischen Sprachen: „Männlichkeit". Ein „tüchtiger Mann", ein nützliches Mitglied der menschlichen Gesellschaft zu werden, stellte die allgemeine Phrase als Ziel unserer Jugend auf; in den romanischen Sprachen: die Männlichkeit und Tapferkeit. Wir im Hebräischen haben gar kein Wort dafür, unser Höchstes ist מצוה, wir haben nur einzelne Tugenden, משפט, חסד u. s. w. — Ebenso Religion. Die europäische Sprachwelt scheint nicht bestehen zu können ohne „Religion"; wir, das Religionsvolk par excellence, haben gar keinen Begriff dafür. Sobald etwas ein besonderes Verhältniß in unserem Leben bezeichnen soll, grenzt es eben diese Seite von allen übrigen ab; es giebt dann auch Seiten, die nicht dazu gehören, es hat ein abgegrenztes Gebiet. In einem Kreise daher, wo alles zur Religion gehört, von der Geburt bis über den Tod hinaus, da tritt dieser Begriff gar nicht vor die Seele, indem er eben alles durchdringt und nichts ausschließt. Religion, wenn von religare „binden", leugnete sogar die jüdische Anschauung, die Beziehung zu Gott macht uns frei, חרות על הלוחות. — Oder der Begriff des „Seins". Es giebt Völker, wo der Begriff des Essens und Seins zusammenfällt, wo der nur ist, der ißt; einem anderen Volke ist Sein nur ein höherer Ausdruck des „Denkens", sowie „leben" ein höherer Ausdruck des „Seins" (הגה, היה,

חיה). Diese beiden Völker würden sicherlich die Dinge mit ganz verschiedenen Augen betrachten, was dem einen gut, wäre vielleicht dem andern schlecht, worin der eine eine Bedingung des Daseins erblickte, wäre dem andern vielleicht eine Verflüchtigung desselben. — Oder im sozialen Leben. Die eine Sprache hat den Begriff „Volk", kann sich somit den Begriff Volk gar nicht anders denken als unter der Voraussetzung eines, dem es zu folgen habe, hier wäre somit ein erniedrigender Begriff der Unselbstständigkeit; eine andere Sprache, wie z. B. die romanischen, erblickte im Volke nur die alles verzehrende Masse, „populus"; eine dritte, wie die Hebräische, kennt das Volk nur als עם, Vereinigung aller Gleichen, und nach außen als גוי, eine geschlossene Einheit. — Die eine erblickte im Herrn nur den Überragenden, Herrschenden; die andere in ihm gerade אדון (אָדָן) die alles tragende und stützende Basis, (אלופינו מסובלים unsere Führer sind die am meisten Belasteten) u. s. w. Sprächen diese Völker auch eine und dieselbe Sprache, sie würden mit demselben Worte das Entgegengesetzteste bezeichnen. — Wir wollen mit allen diesen, leicht zu vervielfältigenden Beispielen nur klar machen, daß שפה אחה, eine phonetisch und organisch ganz gleiche Sprache bestehen könne und man dennoch durch eine veränderte Anschauung sich gegenseitig nicht mehr zu verstehen brauche, daß somit, auch ohne organisch verändernde äußere Einflüsse, schon von innen heraus, durch eine Veränderung in dem sprachbildlichen Geist, Sprachspaltungen entstehen können, kurz, daß שפה אחת und doch nicht mehr notwendig דברים אחדים sein dürften.

Bis dahin, wurde uns gesagt, war שפה אחת und דברים אחדים, es war nicht nur eine physische und klimatische Gleichheit, eine allgemeine organische Übereinstimmung der Sprache, sondern die Einheit des Geistes, der Richtung und der Anschauung bewahrte auch דברים אחדים: die einheitliche Prägung des Gedankenausdrucks. Eine solche geistige Einheit konnte nur so lange bleiben, als das Wort, das gesprochen wurde, nicht von dem einzelnen gebildet, sondern ihm überliefert war. So lange man über die Dinge in Übereinstimmung, und diese Übereinstimmung durch eine höhere Sanktion gegeben, so lange, mit einem Worte, die Sprache eine objektive und nicht eine subjektive war, so lange hatte die Sprache die sich stets gleich bleibende Eigentümlichkeit und Bestimmung der Dinge und nicht die Anschauung des einzelnen zum Grunde. Eine solche objektiv gegebene Sprache würde vielmehr die Übereinstimmung in der Welt- und Lebensanschauung schaffen und erhalten, in sie wäre alle Weisheit niedergelegt. Rechts- und Sittenlehre, Physik und Metaphysik haben nichts zum Gegenstande, als: was sind die Dinge, und was sollen sie sein, und alles dies wäre in der Sprache niedergelegt. Die Trübung einer solchen Sprache würde keine geringe Umwälzung erzeugen. Denken wir uns z. B. aus unserer Sprache das Wort „haben" hinweg. Die hebräische Sprache hat z. B. den Ausdruck nicht. „Haben" enthält den Begriff des Körperlichen, haften, habere, avere sich nach etwas sehnen, und wenn man es gepackt hat, so „hat" man es. Denken wir uns, dieser ganze Begriff habe gefehlt, es habe der Mensch nur das als das Seinige zu betrachten gehabt, was ihm, wie im Hebräischen, zuständig, לו, war. Denken wir uns, daß demgemäß in dieser Sprache der Begriff des Mein und Dein gar nicht in unserer abgrenzenden Einheitlichkeit vorhanden gewesen, sondern stets nur in der Zusammenhörigkeit des Dinges zu der Persönlichkeit gedacht werden konnte, so würde der erste, der den Begriff des „Haben" hereingebracht, die größte Revolution hervorgerufen haben; er hätte den Rechtsbegriff in einen Faustbegriff umgewandelt. — Oder in den engeren Kreis des Familienlebens, worauf die Weisen einen so bedeutenden Nachdruck legen und, als Adam sein Weib Ischa nannte, dabei bemerken, מכאן שנברא העולם בלשון הקודש. In diesem Worte איש und אשה lag die Bürgschaft für die Ebenbürtigkeit und die sich gegenseitig ergänzende Bestimmung des Mannes und des Weibes. So lange Mann und Weib איש und אשה waren, brauchte weder der Mann von dem Weibe, noch das Weib

von dem Manne emanzipiert zu werden, konnte keiner weder des andern Sklave, noch Gott oder Göttin werden. Der erste, der diese Bezeichnung änderte, wie denn wohl nach der Bemerkung unserer Weisen, keine andere Sprache Mann und Weib mit derselben Sprachwurzel, also mit derselben Gedankenanschauung vergegenwärtigt, hat es dahin gebracht, daß bald der eine sein Weib vor den Pflug spannt, bald der andere sich ihr zu Füßen wirft. — Ebenso, so lange Vater und Mutter אם und אב heißen, dem Kinde als solche vorschweben, und Bruder und Schwester אחות und אח an einen Faden gereiht und miteinander verbunden waren, da brauchte man eigentlich nur die Namen der Dinge zu kennen, und hatte mit ihnen sofort alle soziale Weisheit und Philosophie, während man z. B. bei „Vater" und „Mutter" gar nichts denken kann.

War diese שפה אחת die Sprache, in der Gott den ersten Menschen die Dinge und ihre Beziehungen anschauen und denken lehrte, war sie somit auch das Wort, womit Gott dem Menschen gegenüber die Dinge nannte, die also diejenige Anschauung der Dinge enthielt, welche nach Gottes Willen die Weisheit der Menschen begründen sollte, so dürfte es gar nicht unmöglich sein, daß vielleicht קרא בשם ד' nichts anderes wäre, als die Menschen belehren über das, was die Dinge sind und sein sollen, nicht nach der subjektiven Anschauung und der Willkür des Menschen, sondern nach der Anschauung und dem Willen Gottes für den Menschen; denn nur wenn wir die Dinge bei dem rechten Namen nennen, ist auch die Wahrheit für uns eine nicht getrübte.

Das Element, das nun in diese einheitlich geprägte Sprache eintreten konnte, um sie plötzlich von ihrem alten Quell abzulösen, konnte nichts anderes sein, als das sich opponierend erwachende Bewußtsein des einzelnen, das der Objektivität der bis dahin mit der Sprache gegebenen Anschauung der Dinge gegenüber, die subjektive Willkür geltend machte. Der Versuch der Gesamtheit, durch diesen Bau die Individualität jedes einzelnen zur Null zu machen, die nur Bedeutung gewönne, wenn das Eins der Gesamtheit davor stehe, wurde gebrochen durch das erwachende Bewußtsein des selbständigen Wertes des einzelnen. Es empörte sich das menschliche Selbstgefühl, etwas von dem Gefühle dämmerte auf, das in jedem Menschen, im Nimrod wie im Sklaven, den zur gleichen Willensfreiheit Berufenen ahnen läßt. Es erwachte der Eigensinn, die Subjektivität, der Egoismus, der sich keiner fremden Anschauung, und wäre es selbst die göttlich überlieferte, mehr unterwerfen mochte — Ausschreitungen, die aber in Gottes Hand Mittel der Menschenrettung werden.

Wenn die Vereinigung der Gesamtheit ihre Macht so mißbraucht, daß sie den ihr anvertrauten Schatz, die einzelnen, die sie berufen ist לקרא בשם ד', nur ihrem Namen, ihrer Herrschaft dienstbar machen will, so steht der einzelne auf und spricht: ich kenne keine Gesamtheit, ich kenne überhaupt nur mich, schüttet damit allerdings das Kind mit dem Bade aus, reißt sich allerdings damit von der Wurzel los, die ihm alle menschliche Weisheit aus dem göttlichen Ursprung derselben tradieren sollte, und wirft sich einer Subjektivität in die Arme, die ihn pfadlos dem Ungefähr zutreibt; allein diese Dezentralisierung ist dann doch die einzige Rettung des Menschlichen im Menschen. Diese Subjektivität, dieses Selbstgefühl, das die Dinge nennt, nicht wie es die zwingende Gesamtheit will, sondern, wie sie ihm erscheinen, dies wäre das neue Element gewesen, אשר בלל ד', das Gott in der Anschauung, somit in der Sprache der Menschen zersetzend wach werden ließ. Der eine sagte: wir bleiben bei dem alten Rechte, nur das jedem Zuständige gehört ihm, der andere sprach: ich kenne kein Recht, was ich fasse, was ich habe, ist mein u. s. w. u. s. w. Dieses Wecken der Subjektivität wäre die Wirkung der יורה, und damit das נבלה schon vollendet gewesen. — Da schon früher steht וירד ד' und nun noch einmal נרדה und zwar נרדה als Wunsch, so scheint damit das noch tiefere Hineintreten in das Bewußtsein des Menschen und das Wachwerden des Gedankens ge-

8. וַיָּפֶץ יְהוָה אֹתָם מִשָּׁם עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ וַיַּחְדְּלוּ לִבְנֹת הָעִיר׃

8. Da zerstreute sie Gott von dort über die Fläche der ganzen Erde hin, und sie unterließen es, die Stadt zu bauen.

9. עַל־כֵּן קָרָא שְׁמָהּ בָּבֶל כִּי־שָׁם בָּלַל יְהוָה שְׂפַת כָּל־הָאָרֶץ וּמִשָּׁם הֱפִיצָם יְהוָה עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ׃ פ

9. Darum nannte er sie Babel, denn dort hat Gott die Sprache der ganzen Erde gemischt, und von dort aus zerstreute sie Gott über die Fläche der ganzen Erde.

10. אֵלֶּה תּוֹלְדֹת שֵׁם שֵׁם בֶּן־מְאַת שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת־אַרְפַּכְשָׁד שְׁנָתַיִם אַחַר הַמַּבּוּל׃

10. Dies sind die Nachkommen Schems: Schem war hundert Jahre alt, als er Arpachschad zeugte, zwei Jahre nach der Entseelung.

11. וַיְחִי־שֵׁם אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת־אַרְפַּכְשָׁד חָמֵשׁ מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת׃ ס

11. Schem lebte, nachdem er Arpachschad gezeugt hatte, 500 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

12. וְאַרְפַּכְשַׁד חַי חָמֵשׁ וּשְׁלֹשִׁים שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת־שָׁלַח׃

12. Arpachschad lebte 35 Jahre, da zeugte er Schelach.

13. וַיְחִי אַרְפַּכְשַׁד אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת־שֶׁלַח שָׁלֹשׁ שָׁנִים וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת׃ ס

13. Arpachschad lebte, nachdem er Schelach gezeugt hatte, 403 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

---

zeichnet zu sein, daß doch über diesem Nimrod es noch einen Höheren gebe. נרדה „ich möchte doch niedersteigen". Es liegt darin, daß עיקר שכינה בתחתונים, daß Gottes Absicht und Ziel ist, sich die Menschen auf Erden nicht entreißen zu lassen, seine Gegenwart einst wieder in ihrer Mitte zu nehmen, und auch nur die leiseste Bethätigung dieses Zieles bewirkte das נָבְלָה der Sprache; es nannte fortan der Trotz, der Eigensinn, die Laune u. s. w., ja die Leidenschaft die Dinge, freilich nicht mehr in der einen Weise, wie Gott sie nannte, und so kam es denn, daß einer den andern nicht mehr verstand. Einer nannte dem andern zum Trotz die Dinge anders; denn in der eigenwilligen Anschauung der Dinge, gleichbedeutend mit dem eigenwilligen Nennen der Dinge, zeigt sich die Selbständigkeit; fängt ja auch später im Laufe der Geschichte jede Zentralisation damit an, die Eigentümlichkeit der Sprache zu rauben.

Es war also die Zwietracht nicht aus einer Vielheit der Sprache entstanden, sondern umgekehrt, die Zwietracht erzeugte zuerst die Zerklüftung der Sprache, so daß im Anfange die שפה אחת noch geblieben sein konnte und doch: ונבלה שם, ohne klimatische Veränderung, schon vor der Zerstreuung, waren in der שפה אחת die דברים אחרים nicht mehr; dieser Zwiespalt der Anschauungen trieb nachher die Menschen völlig auseinander, wo dann die klimatische Verschiedenheit ihren völlig auch organisch zerklüftenden Einfluß geltend machte.

V. 8. חדל, verwandt mit חתל: Wickelband anlegen, חחול: das Schienen, der die Bewegung hindernde Knochenverband (Jecheskiel 30, 21). Grundbedeutung also: Bewegung hemmen, einhalten, so auch חדל zunächst: das Unterlassen einer Thätigkeit. Sie hörten also auf, die Stadt zu bauen; aber den Zug, die Richtung, aus welcher der

14. וְשֶׁלַח חַי שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת־עֵבֶר׃

14. Schelach lebte dreißig Jahre, da zeugte er Eber.

15. וַיְחִי־שֶׁלַח אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת־עֵבֶר שָׁלֹשׁ שָׁנִים וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת׃ ס

15. Nachdem er Eber gezeugt hatte, lebte Schelach 403 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

16. וַיְחִי־עֵבֶר אַרְבַּע וּשְׁלֹשִׁים שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת־פָּלֶג׃

16. Eber lebte 34 Jahre, da zeugte er Peleg.

17. וַיְחִי־עֵבֶר אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת־פֶּלֶג שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת׃ ס

17. Nachdem er Peleg gezeugt hatte, lebte Eber 430 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

18. וַיְחִי־פֶלֶג שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת־רְעוּ׃

18. Peleg lebte 30 Jahre und zeugte Reü.

19. וַיְחִי־פֶלֶג אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת־רְעוּ תֵּשַׁע שָׁנִים וּמָאתַיִם שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת׃ ס

19. Nachdem er Reü gezeugt hatte, lebte Peleg 209 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

20. וַיְחִי רְעוּ שְׁתַּיִם וּשְׁלֹשִׁים שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת־שְׂרוּג׃

20. Reü lebte 32 Jahre und zeugte Serug.

21. וַיְחִי רְעוּ אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת־שְׂרוּג שֶׁבַע שָׁנִים וּמָאתַיִם שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת׃ ס

21. Nachdem er Serug gezeugt hatte, lebte Reü 207 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

Thurmbau entsprungen war, den nahmen die Menschen überall mit hin. Freilich nicht mehr eine Stadt und einen Thurm für die Knechtung der ganzen Menschheit, aber einzelne Städte und Thürmchen, von denen kleine Nimrode meinen, daß sie in den Himmel reichen. —

Mit dieser individualisierten Zerstreuung der Völker, auf welche ja der noachidische Gottesbund mit der Menschenwelt, wie wir geglaubt (siehe zu 9, 15; 10, 5), gerechnet, schließt die Einleitung des Gotteswortes, mit welcher es den jüdischen Denker in der Entwickelungsgeschichte der Menschheit orientieren will. Fortan wird die Geschichte eines einzigen Volkes, des jüdischen, eingeleitet, dessen eigentümliche Sendung eben in dieser Gestaltung der Völkergeschichte und deren Ziel ihre Begründung findet.

Die Geschichte der Gesamtmenschheit wird ihrem Gang überlassen bis zu den Propheten, denen wieder der Blick auf jene Zeit geöffnet ward, in welcher der sich immer wiederholende Zusammensturz aller großen und kleinen Ruhmesbauten der Menschen diesen endlich das Bewußtsein bringen wird, daß es nur einen „Namen" giebt, dessen Verherrlichung die Menschen, der einzelne wie die Gesamtheit, mit jeder Einzel- und Gesamt-

22. וַיְחִי שְׂרוּג שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת־נָחוֹר׃

22. Serug lebte 30 Jahre, da zeugte er Nachor.

23. וַיְחִי שְׂרוּג אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת־נָחוֹר מָאתַיִם שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת׃ ס

23. Nachdem er Nachor gezeugt hatte, lebte Serug 200 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

24. וַיְחִי נָחוֹר תֵּשַׁע וְעֶשְׂרִים שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת־תָּרַח׃

24. Nachor lebte 29 Jahre und zeugte Therach.

25. וַיְחִי נָחוֹר אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת־תֶּרַח תְּשַׁע־עֶשְׂרֵה שָׁנָה וּמְאַת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת׃ ס

25. Nachdem er Therach gezeugt hatte, lebte Nachor 119 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

26. וַיְחִי־תֶרַח שִׁבְעִים שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת־אַבְרָם אֶת־נָחוֹר וְאֶת־הָרָן׃

26. Therach lebte 70 Jahre, da zeugte er Abram, Nachor und Haran.

---

kraft, in jeder Fuge des Einzel- und Gesamtlebens zur Anschauung bringen müssen, wenn das Heil und der Friede für den einzelnen wie für die Gesamtheit dauernd auf Erden einziehen soll, — eine Zeit, deren Erscheinung der Prophet (Zephania 3, 9) mit den Worten charakterisiert: כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה׳ לעבדו שכם אחד: denn dann stelle ich den Völkern wieder her eine geläuterte Sprache (vergl.: ויהפך לו אלקי׳ לב אחר, Samuel 1, 10, 9), sie alle im Namen Gottes zu berufen, ihm mit einer Schulter, d. i. mit vereinter Tragkraft, zu dienen!" Irren wir nicht, so liegt hierin eine nicht geringe Bestätigung unserer Ansicht. ברר ist der gerade Gegensatz von בלל, es ist das Ausscheiden eines hineingeratenen fremdartigen Elementes. So beginnt die Völkergeschichte mit einer Trübung der Sprache und endet mit einer Läuterung derselben. Nur so auch ist erklärlich, wie diese Läuterung der Sprache in Beziehung stehe zu dem לקרא כלם בשם ד׳, indem dann die Menschen nicht mehr die Dinge und deren Beziehungen nach dem nennen werden, was sie בשמם, לעשות להם שם, was sie nach ihrer Laune, Leidenschaft, für die Zwecke ihrer Willkür und Verherrlichung seien und sollen, sondern mit der sich unterordnenden Huldigung des einen Einzigen auch wieder die Objektivität, d. i. die durch den Willen dieses Einzigen gegebene Welt- und Lebensanschauung gewinnen, die Dinge von dem Standpunkte ihrer göttlichen Bestimmung aus zu denken, zu nennen, und mit dieser Unterordnung unter Gott die geistige und soziale Einheit wieder erreichen, die mit dem ersten Thurmbau des Menschenruhms verloren gegangen. —

Hier führt uns jedoch zunächst das Gotteswort in einen kleinen, engen Kreis ein, uns die Veranstaltung Gottes kennen zu lehren, die, von einem kleinsten, unscheinbaren Anfange aus, jenem der Entwickelung der Menschheit am Ende winkenden Ziele positiv fördernd als Herold und Werkzeug vorangehen soll. Es schließt das Kapitel mit einem Geschlechtsregister Schems bis auf einen einfachen Mann, der, ein Genosse jener Zeit, die zuerst das נעשה לנו שם als das fortan leitende Prinzip ausgesprochen hatte, in diametralem Gegensatz zu ihr seines Lebens Inhalt haben und als Inhalt eines ganzen Volkslebens auf seine Nachkommenschaft jenes קרא בשם ה׳ vererben sollte, in welchem

27. Dies sind die Nachkommen Therachs: Therach zeugte Abram, Nachor und Haran, und Haran zeugte Lot.

28. Haran starb vor dem Angesichte seines Vaters Therach in seinem Geburtslande in Ur-Kasdim.

29. Abram und Nachor nahmen sich Frauen, Abrams Frau hieß Sarai, Nachors Frau Milka, die Tochter Harans, des Vaters Milkas und der Jiska.

30. Sarai war aber unfruchtbar, sie hatte keine Geburt.

27. וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת תֶּרַח תֶּרַח הוֹלִיד
אֶת־אַבְרָם אֶת־נָחוֹר וְאֶת־הָרָן וְהָרָן
הוֹלִיד אֶת־לוֹט׃
28. וַיָּמָת הָרָן עַל־פְּנֵי תֶרַח אָבִיו
בְּאֶרֶץ מוֹלַדְתּוֹ בְּאוּר כַּשְׂדִּים׃
מפטיר. 29. וַיִּקַּח אַבְרָם וְנָחוֹר לָהֶם
נָשִׁים שֵׁם אֵשֶׁת־אַבְרָם שָׂרָי וְשֵׁם
אֵשֶׁת־נָחוֹר מִלְכָּה בַּת־הָרָן אֲבִי־
מִלְכָּה וַאֲבִי יִסְכָּה׃
30. וַתְּהִי שָׂרַי עֲקָרָה אֵין לָהּ
וָלָד׃

---

die späteste Menschheit einst die Lösung ihrer langen Wanderjahre finden wird, auf, daß ihr weckend und mahnend dieses Ziel immer am Wege leuchte, und aus ihrer Mitte dessen Bewußtsein nie ganz verschwinde. —

10 f. In diesem Geschlechtsregister heben wir zunächst פלג hervor, dessen Name uns bereits (10, 25) im Zusammenhange mit dem Ereignis der Völkerteilung erklärt wurde כי בימיו נפלגה הארץ, und bemerken, wie die Stellen Psalm 55, 10. פלג לשונם und Richter 2, 15 בפלגות ראובן in der Wurzel פלג mehr ein soziales Zerwürfnis als eine mechanische Teilung erkennen lassen, so daß auch nach diesem Namen die Grundursache jener Völkerkatastrophe in einem inneren, geistigen Auseinandergehen gefunden werden dürfte. — Auch in diesem Geschlechtsregister dürfte vielleicht, wie oben in dem kainitischen und sethitischen, die Andeutung einer Entwickelungsgeschichte gefunden werden. Die Namen: שלח, עבר, פלג, רעו, שרוג legen eine solche Vermuthung nahe. שלח bezeichnete wieder das Fahrenlassen, Preisgeben der Masse, das Sichzurückziehen der Besseren, ohne Hoffnung, die Menge für das Bessere zu gewinnen. עבר wäre sodann nach ר' יהודה's Erklärung zu אברם העברי (ב"ר מא): כל העולם כלו מעבר אחד והוא מעבר אחר, der vollendete Protest gegen die ganze übrige Zeitgenossenschaft. Sollte es kein Traum sein, daß, wie wir glaubten, die Sprachbildung aus einer Empörung der einzelnen gegen die einzuführende Zwingherrschaft hervorgegangen, so wäre es nicht unmöglich, daß diese Empörung aus dem semitischen Geschlecht ihren Ausgang genommen, in welchem die Ahnung des Göttlichen und Reinmenschlichen noch am lebendigsten vorhanden geblieben. Nachdem dann in פלג die Teilung sich vollzog, bezeichnete רעו das sich Zusammenfinden der Gleichgesinnten und שרוג die weitere Verzweigung derselben. Es wäre dies immerhin möglich. —

V. 30. עקר, verwandt mit אגר: einsammeln, חגר: gürten und chaldäisch lahm, Grundbedeutung: ein Einhalten und Zusammenhalten der Kräfte, daher auch ein Einhalten und Hemmen der Bewegung. Daher heißt auch עקר sowohl derjenige Punkt, in welchem die Kräfte einer Bewegung konzentriert sind; von wo sie ausgehen. עֵקֶר und chaldäisch עִיקָר: die Wurzel, als auch: die Bewegung in diesem ihren Ausgangspunkte hemmen, עקור הנטוע, die Wurzel ausreißen und עקר: ein Tier lähmen. Davon denn auch עקר und עקרה, die in der Wurzel der Fortpflanzung Gehemmten,

31. וַיִּקַּח תֶּרַח אֶת־אַבְרָם בְּנוֹ וְאֶת־לוֹט בֶּן־הָרָן בֶּן־בְּנוֹ וְאֶת שָׂרַי כַּלָּתוֹ אֵשֶׁת אַבְרָם בְּנוֹ וַיֵּצְאוּ אִתָּם מֵאוּר כַּשְׂדִּים לָלֶכֶת אַרְצָה כְּנַעַן וַיָּבֹאוּ עַד־חָרָן וַיֵּשְׁבוּ שָׁם:

32. וַיִּהְיוּ יְמֵי־תֶרַח חָמֵשׁ שָׁנִים וּמָאתַיִם שָׁנָה וַיָּמָת תֶּרַח בְּחָרָן: פ

31. Da nahm Therach seinen Sohn Abram und Lot Harans Sohn, seinen Enkel, und seine Schwiegertochter Sarai, die Frau seines Sohnes Abram, und sie gingen mit ihnen aus Ur-Kasdim um nach dem Lande Kenaan zu gehen; als sie aber bis Charan kamen, blieben sie dort.

32. Da nun Therachs Tage 205 Jahre waren, starb Therach in Charan.

---

organisch Unfruchtbaren. Verwandt damit auch חקר, der Wurzel- und Quellpunkt eines Wesens, und das Treffen, Erreichen dieses Punktes, Grund und Ergründen. Eigentümlich ist die Verwandtschaft der Radix עכר, trüben, betrüben, mit diesen Begriffen. So wie שמח und שׂוּשׂ, Freude und gesteigerte Freude, nichts als das geistig innere Wachsen und Blühen, צמח und צוץ ist, so ist, wie עקר das Hemmen des physischen, עכר: das Hemmen dieses geistig inneren Wachsens und Blühens, d. i. betrübt machen.

V. 31. כַּלָּה von כלה, die Vollenderin, weil sie das letzte Glied ist, das die Familie des Schwiegervaters vollendet. Auch die Wurzel כלל, von welcher nach Jeremias 2, 2 כלה zu stammen scheint, hat die Bedeutung vollenden, vollkommen machen. So כללו יפיך Ezechiel 27, 4. Die Schwiegertochter tritt in den Kreis des Schwiegervaters ein, der ihr gegenüber חָמִיהָ, von חמה, ihre Mauer heißt; er umschließt sie mit in seinen Kreis. Während in anderen Sprachanschauungen das Verhältnis der Schwiegertochter und des Schwiegersohns zu dem Schwiegervater ganz gleich begriffen wird, blickt die hebräische Sprache tiefer. Schwiegervater und Schwiegersohn sind zu einander חותן und חתן, ihr Verhältnis ist ein gegenseitiges, sie „mit einander verbindendes". Das Verhältnis der Schwiegertochter zum Schwiegervater ist aber ein viel innigeres „Aufgehen" und „Aufnehmen". Er empfängt und „umfängt" sie als die kommende Vollenderin der Seinen in seinem Kreis.

Wie רמב"ן gründlich nachgewiesen, war Therachs und Abrahams und Nachors heimatlicher Geburtsherd nicht Ur-Kasdim, sondern Aram, wo auch Charan lag. Nur Haran war in Ur-Kasdim geboren, es war ארץ מולדתו. Sollte er dort vielleicht auch gewohnt und geheiratet haben und nach der Überlieferung Sarai und Iska identisch, somit auch Sarai Harans Tochter, Lot und Sarai demnach aus Ur-Kasdim gewesen sein, so fände das: ויצאו אתם seine Erklärung. Sarai und Lot gingen mit Therach und Abram aus ihrem Geburtslande.

Die Erzählung von der Auswanderung der Therach'schen Familie macht ganz den Eindruck, als ob sie die Anschauung wiedergiebt, in welcher dieses für die ganze Zukunft so folgenreiche Ereignis in Aram und für die dort Zurückbleibenden erschien. Es wußte es keiner, daß Gott es war, der zu Abraham gesprochen לך לך. „Unangenehme Familienereignisse veranlaßten die Leute zum Auswandern". Im übrigen sahen wir, daß Therach und die übrigen Familienglieder dem Entschluß, nach Kanaan zu wandern, auf halbem Wege untreu wurden. Sie blieben in Charan, wo wir sie ja auch später wieder finden. Nur Abram folgte, mit Lossagung von seinem Vaterhause, dem Gottesrufe, womit das folgende Kapitel anknüpft.

לך לך יב

יב 1. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־אַבְרָם לֶךְ־לְךָ מֵאַרְצְךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ׃

Kap. 12. V. 1. Zu Abram aber sprach Gott: Gehe für dich allein von deinem Lande, deinem Geburtsorte und dem Hause deines Vaters, zu dem Lande hin, das ich dir zeigen werde.

לך לך.

Kap. 12. V. 1. לך לך. Wenn hiermit nur gesagt sein sollte: reise von Aram nach Kanaan, so würde es nicht heißen: לך לך, sondern לֵךְ, oder vielleicht צֵא. Es wäre dann aber auch, mit der räumlichen Entfernung von dem Vaterlande schon eingeschlossen, die Entfernung von dem Geburtsorte und dem Vaterhause gegeben, das ממולדתך ומבית אביך wäre überflüssig, ja in einer der Wirklichkeit entgegengesetzten Reihenfolge ausgesprochen. Die Trennung geschieht in entgegengesetzter Folge: vom Hause, vom Orte, vom Lande. Der satzteilende Accent auf מבית אביך macht ohnehin das לך לך zu einer für sich geschlossenen Anforderung. Die Pronominalbeifügung bei הלך, wie וילך לו אל ארצו u. s. w. und ebenso קומי לך רעיתי u. s. w. giebt immer der Bewegung eine besondere, individualisierende, oder isolierende Richtung.

הלך verwandt mit חלק, geteilt sein, d. h. so, daß zwei Stoffe in keiner Verbindung mehr mit einander stehen, und glatt sein, d. h. eine Oberfläche haben, an welcher gar nichts mehr haftet; daher auch עלג, die getrennte, unzusammenhängende Sprache: stammeln, stottern. In הלך liegt also schon an sich das sich Lossagen, sich Trennen von dem Standpunkte, auf dem man sich befindet. Diese Entfernung kann nun ein Mittel sein, um ein Ziel, einen anderen Standpunkt zu erreichen; kann aber auch Selbstzweck sein, die Bewegung selbst kann schon an und für sich ein bedeutsames Ziel in sich tragen. Durch die Pronomialbeifügung ist dies noch mehr präzisiert. לך לך: „Gehe für dich, isoliere dich!" So bei Jithro: וילך לו, er leistete auf die Vorteile Verzicht, die ihm die Verbindung mit Israel gebracht hätte. So auch Josua zu den Söhnen Gad und Reuben: ועתה פנו ולכו לכם לאהליכם (Josua 22, 4), jetzt habt ihr der Pflicht gegen die Gesamtheit genügt und könnt nun „für euch" gehen. Also hier: Gehe für dich, deinen eigenen, von deinem Lande u. s. w., von allen deinen bisherigen Verbindungen dich isolierenden Weg. Die erste Auswanderung aus Ur-Kasdim war vielleicht ein Fortgehen um einer Rettung willen. Diese Anforderung setzt die Entfernung zum Selbstzweck.

ארץ, מולדת und בית bilden zusammen den Boden, aus welchem die ganze Persönlichkeit erwächst. Aus ארץ, dem Vaterlande: die Nationalität mit allen leiblich, geistig und sittlich gestaltenden und bildenden Einflüssen, die diesem Begriffe innewohnen. ארץ, als Land, ist ארם: das unserem ganzen Wesen Angetraute, ערש, die Wiege, in der wir zum Dasein und Hiersein erwachen, ערם: der „Trog", in dem wir gebildet werden, ערץ: das Gewaltige, dem sich niemand entzieht. ארץ, als Erde, ist unsere „Wiege", und darüber steht in שמים unser שם, unsere Zukunft. — ארץ giebt also unserer Persönlichkeit das nationale Gepräge und den partiellen Anteil an der Macht und Würde einer Nation. — מולדת, der Geburtsort, giebt uns die bürgerliche Stellung und Selbständigkeit. — בית, das Haus endlich, ist der engere Raum, in welchem unser Wesen individuell erblüt und individuelle Pflege und Entwickelung findet. בית ist lautverwandt mit בגד und פקד. בגד ist das Gewand, die Hülle, die sich eng dem Menschen schützend und darstellend anschließt. Auch בית ist nichts als das erweiterte Kleid, als die den sich entwickelnden und wirkenden Menschen schützend und fördernd

umgebende Begrenzung. Der Mensch hat drei Hüllen: בשר, den Leib (בסר, die Fruchthülle), das Kleid und das Haus. Auch פקד ist nichts anderes als bekleiden, denn פקד heißt ursprünglich: einem Gegenstande die entsprechende äußere Umgebung geben. So zunächst vom göttlichen Verhängnis. Gott giebt jedem Individuum seine äußeren, ihm entsprechenden Verhältnisse, sie bilden sein Kleid, seine äußere Erscheinung. Dann: im Geiste einen Gegenstand in den Kreis, in die Atmosphäre seiner Attribute einsetzen, ihn sich mit seinen Prädikaten vergegenwärtigen, d. i. ihn denken. Dann sozial: ihn in ein Amt einsetzen, entgegengesetzt zum deutschen; hebräisch bekleidet das Amt den Menschen, die Aufgabe, die das Amt involviert, bildet den Kreis, in welchem er sich zu bewegen hat. Daher auch הפקיד, jemandem etwas in Verwahrung geben, eigentlich: es bei ihm seine Stätte finden lassen. —

Wir haben an diese jüdischen Sprachgedanken erinnert, um zu vergegenwärtigen, wie tief und innig schon unsere Sprache den Wert des Vaterlandes und der Heimat fühlt und würdigt, und es gewiß nicht Geringschätzung dieser Momente ist, wenn hier die Pflanzung des ersten jüdischen Keimes die Lossagung von Vaterland, Geburtsort und Vaterhaus, die Lossagung von Nationalität und Heimat fordert. Vielmehr liegt gerade in der Würdigung dieser Momente die Größe der hier geforderten Isolierung. Diese Anforderung selbst setzte Abraham in den entschiedensten Gegensatz zu der herrschenden Richtung seiner Zeit. Nicht Individualisierung, nicht Anerkennung des Wertes und der Bedeutung des einzelnen, vielmehr Centralisierung, die den Menschen seinen persönlichen Wert verlieren läßt und ihn zum Handlanger, zum Ziegelstein für den Ruhmesbau einer angeblichen Repräsentanz der Gesamtheit erniedrigt, das war, wie wir gesehen, die Richtung der Zeit, die unter der Parole ihres נעשה לנו שם den Thurmbau des Menschenruhmes begann. Diese Richtung erzeugt den Wahn einer überall und für alles geltenden Majorität, macht, daß zuletzt alles, was in dem Vaterlande der Majorität als Höchstes gilt, auch damit schon ohne weiteres von jedem als Höchstes angesehen und verehrt wird. Es sollte allerdings eine jede Gesammtheit die Vertreterin des wahrhaft Höchsten und Heiligen sein, und in dieser Voraussetzung würdigt auch das Judentum den Anschluß an die Gesamtheit in seiner vollen Bedeutung. Jedoch an der Spitze des Judentums steht: לך לך „das für sich gehen" als das noch Höhere. Niemand darf sagen: ich bin so gut, so gerecht, als es eben Mode ist. Jeder ist Gott für sich selbst verantwortlich. Wenn nötig: „mit Gott — allein!" wenn es sein muß, wenn das in der Majorität vergötterte Prinzip nicht das wahrhaft göttliche ist — dies Bewußtsein ward von Abraham als der Ausgangspunkt für seine und seines einstigen Volkes Bestimmung gefordert. Wohl lehrt, wie wir gesehen, schon unsere Sprache in den Worten ארץ und בית, mit wie starken Banden der Mensch an beide geknüpft ist: jedoch stärker als das Band, das uns mit Vaterland und Familie verbindet, soll das Band sein, das uns mit Gott verknüpft.

Wie hätten wir existieren können und könnten wir existieren, hätten wir nicht von vorn herein von Abraham den Mut einer Minorität erhalten!

„Zeitgemäßes Judentum!" Der lauteste Protest dagegen ist das erste jüdische Wort: לך לך! War Abrahams erstes Auftreten zeitgemäß? In Mitten von Chaldäa, Babylon, Assyrien, Phönizien, Ägypten! Vergötterung der Sinnlichkeit und der Macht war da die zeitgemäße Predigt, vergöttertes Genußleben in Asien, Vergötterung der Menschenmacht und Ertötung des freien Menschen in Ägypten; der Gedanke „Gott" war bis auf wenige Spuren verschwunden, — da soll ein Abraham auftreten, und während die ganze Welt sich fest anzusiedeln, sich anzubürgern trachtet, soll er seine Heimat, sein Bürgerrecht aufgeben, sich freiwillig zum Fremdling machen, den von allen Nationalitäten vergötterten Göttern den Protest ins Angesicht sprechen; das erfordert den

2. וְאֶעֶשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל וַאֲבָרֶכְךָ וַאֲגַדְּלָה שְׁמֶךָ וֶהְיֵה בְּרָכָה׃

2. Ich werde dich zu einem großen Volke machen, Ich werde dich segnen, und Ich möchte deinen Namen groß werden lassen; werde du ein Segen!

Mut und die Überzeugung von der Wahrhaftigkeit der inneren Gesinnung und des Gottesbewußtseins, das fordert das jüdische Bewußtsein, den jüdischen „Trotz" — und das war das erste, worin Abraham seine Berufung zu bewähren hatte.

So begreifen wir auch wohl, wie unsere נביאים, jene von Gott bestellten Zeitenwächter, צופים, die ihrem Volke die Merkzeichen aller erlebten und noch zu erhoffenden קצים, Zeitenenden, Erlösungsausgänge, unverlierbar in die Endbuchstaben seines Alphabets hineingeschrieben haben, und die ganze jüdische Weltgeschichte in den doppelt-ך, doppelt-ם, doppelt-ן, doppelt-ף und doppelt-ץ, des לך לך des Abraham, עצמת מכנו des Jizchak, צמח שמו והחתיו יצמח des Jakob, פקוד יפקוד der פקוד מצרים, גאולת הצילני נא der einstigen גאולה zusammenfaßten, wie sie in dem לך לך des Abraham den ersten Ausgangspunkt der גאולה erblicken konnten. Mit dem Isolierungsrufe, welchem Abraham gehorchte, war die jüdische Welterlösung entschieden.

V. 2. ואעשך לגוי גדול. Auch ganz oberflächlich betrachtet, ergiebt es sich schon, daß Abraham alles Aufgegebene und zwar in bedeutend gesteigertem Maße durch Gott wieder erhalten sollte. Indem er sich מארצו lossagt, giebt er seine Nationalität auf; statt aber sich einer andern anzuschließen, spricht Gott: du selbst sollst Boden einer neuen Nationalität werden. Mit dem Aufgeben seiner Heimat, מולדתו, soll er den Quell des berechtigten Gedeihens nicht vermissen, ואברכך, vielmehr in Gott das Bürgerrecht zur Blüte auf Erden gewinnen; und indem er seine Familie verläßt und damit Ehren und ererbtes Familienansehen aufgiebt, אגדלה שמך, soll in ihm ein neuer Name zur Ruhmesgröße erwachsen.

Die Weisen in ב״ר ל׳׳ט erinnern, es heiße nicht: אשימך לגוי גדול, daß Gott etwa nur Schutz- und Schirmherr der nationalen Entwickelung seiner Nachkommen sein werde, ähnlich dem das Wachsen und Blühen anderer Völker schirmenden göttlichen Walten, sondern: אעשך, machen, schaffen werde ich dich zu einem großen Volke; alle äußeren natürlichen Umstände sollen dagegen sprechen und es soll augenfällig Gott hier als Schöpfer des Volkes als solcher erscheinen. Schon das Alter und die Kinderlosigkeit des zur Wurzel eines künftigen Volkes erwählten Paares widersprach nach allen natürlichen Voraussetzungen der verheißenen Zukunft. Nur Gott konnte den Abraham zu seinem großen Volke machen. So sollte von vornherein schon das bloße Werden und Dasein dieses Volkes eine Offenbarung Gottes sein. —

Eine zahlreiche Nachkommenschaft macht aber noch kein Volk. Damit eine Masse eine גוי, eine Volkseinheit bilde, dazu bedarf sie eines gemeinsamen Bandes. Überall sonst ist dies das gemeinsame Land, das Zusammenwohnen unter denselben Einflüssen, das Getragenwerden von dem gemeinsamen Boden der Existenz. Abrahams Nachkommen aber sollen auch ein Volk, nicht aber durch gemeinsamen Boden, sondern wiederum nur durch Gott werden. Abrahams Geist soll sich in seinen Nachkommen wiederholen und: was anderen Völkern ihr Boden ist, das sollst du deinen Nachkommen sein. Mit der Abstammung von dir sollen sie auch das volkbildende Einigungselement erben. Dadurch, daß wir noch jetzt אלקי אברהם, Gott, wie ihn Abraham erkannt, wie er sich ihm offenbart und in der Leitung seines Geschickes gezeigt hat, אלקינו, unseren Gott nennen — und wir bedürfen dieser Bezeichnung, nicht zur partikularistischen Absonderung, sondern gerade zur reinhaltenden Unterscheidung des abrahamitischen und allgemeinsten Gottes-

3. Ich möchte segnen, die dich segnen, und wer dir Fluch bringt, dem werde ich fluchen; und es werden durch dich alle Familien des Erdbodens gesegnet werden.

3. וַאֲבָרְכָה מְבָרֲכֶיךָ וּמְקַלֶּלְךָ אָאֹר וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה׃

---

begriffes קונה שמים וארץ, von jeder partikularistischen Trübung — dadurch, durch dieses von Abraham überkommene gemeinsame geistige Erbe sind wir noch heute ein Volk, nachdem wir schon längst das Band des gemeinsamen Bodens verloren. Und darin, daß nicht nur Abraham, sondern auch sein Sohn und Enkel solche Persönlichkeiten wurden, in welchen sich Gottes Waltung also manifestierte, daß auch sie mustergültig für die ganze jüdische Nation blieben, und wir nicht nur אלקי אברהם, sondern auch אלקי יצחק und אלקי יעקב sprechen: darin erkennen die Weisen zunächst die dem Abraham gewordene Segnung und Größe. Und gerade in אלקי יעקב verwirklicht sich das ואגדלה שמך, Jakobs, in dessen Geschick es sich vor allem mustergültig zeigte, daß die jüdische Bestimmung unabhängig von äußerer Größe und äußerem Glanze sei. Je weniger ein Mensch hat, um so größer erscheint seine Persönlichkeit. Die Größe, der Segen, den ein Unbemittelter verbreitet, kann nur in seiner Persönlichkeit wurzeln. Wenn ein יעקב groß ist, wenn eine Nation glänzt, die seit Jahrhunderten nicht in Kriegsruhm u. s. w. exzelliert, so kann dies eben nur in ihrer geistig sittlichen Persönlichkeit liegen, eben יעקב ist מגדל שמך. —

Bei näherer Betrachtung dürfte mit diesen ersten drei Sätzen Abraham die ganze Summe der jüdischen Geschichte in nuce in die Hand gegeben sein. In 1: לך לך מארצך וגו׳ erscheint Abraham blos als Individuum, „wage es, allein zu sein!" In 2: ואעשך לגוי וגו׳, tritt schon das Volk hervor, aber noch außer Berührung und Beziehung zu den andern Völkern. 3: ואברכה וגו׳ zeigt uns das jüdische Volk im Zusammenhang mit anderen Völkern, der Segen Abrahams ist schon bedingt durch den Segen anderer, ja es können schon andere wagen, ihm zu fluchen. — Abrahams Aufgabe war, sich zu isolieren, Wandel allein mit Gott. Zweites Stadium: die Schöpfung eines Volkes aus diesem Abraham. Wenn es hervortreten soll, daß dieses Volkes Dasein eine zweite Schöpfung Gottes in der Geschichte sei, so kann dieses Volk nur auf dem Wege der Heimatlosigkeit, des גלות und גרות zu einem Volke werden. Seßhaft wäre es kein אצבע אלקי׳, kein מעשה ד׳ gewesen. ואעשך לגוי גדול: von יצחק bis יציאת מצרים. ואברכך, dann werde ich dich einpflanzen in ein ארץ זבת חלב ודבש; ואגדלה שמך, nicht אגדל שמך. Gott kann Menschen und Völker segnen, aber daß sie zu einer solchen sittlichen Größe gelangen, um ein mustergültiger Mensch, ein mustergültiges Volk genannt zu werden, das kann Gott nur wünschen, das ist durch die Treue bedingt, die dem göttlichen Gesetze gezollt wird. Ebenso heißt es nicht: והייה ברכה, oder: והתיה ברכה, sondern והיה ברכה, „werde ein Segen", in diesen zwei Worten die ganze sittliche Aufgabe zusammenfassend, deren Lösung eben die Erfüllung jenes Wunsches bedingt: „ich möchte deinen Namen groß werden lassen, werde du ein Segen!" Ich möchte dich zu einem Volke machen, auf welches die Völker nur hinzublicken hätten, um sich ihrer Aufgabe bewußt zu werden, und diese Aufgabe, die du im Gegensatz zu allen sonstigen Völkerbestrebungen zu lösen haben sollst, heißt: Segen werden!

Alle anderen streben danach, nicht להיות ברכה, sondern להיות ברוכים, Segen zu gewinnen, gesegnet zu werden, und vor allem Völker. Die Redlichkeit, Menschlichkeit und Liebe, die man von dem einzelnen noch fordert, wird im Verhältnis von Volk zu Volk zur Thorheit, gilt der Diplomatie und Politik für nichts. Trug und Mord, die

den einzelnen zum Kerker und Henker führen, werden „zum Besten der Staaten", von Staat gegen Staat im großen geübt, mit Orden und Lorbeer bekränzt. Die abrahamitische Nation hat von allen diesen Nationalinstitutionen nichts, sie weiß nichts von einer Nationalpolitik und einer Nationalökonomie. Derjenige, der der Träger ihrer Nationalwohlfahrt sein wollte, braucht keine Subsidien zu geben und auf keine Koalitionen und Bündnisse zu rechnen. Zu seinem Gebote stehen der Regen und der Sonnenschein, die Kraft und das Leben, die Macht und der Sieg. — אם בחקתי תלכו, dann macht sich alles andere von selbst. In Mitte der Menschheit, die נעשה לנו שם ihrem ganzen Streben als Devise aufprägt und die Selbstvergrößerung und den rücksichtslosen Ausbau der eigenen Wohlfahrt als maßgebendes Ziel anstrebt, soll Abrahams Volk im Einzeln- und Gesamtleben nur dem einen Rufe folgen: היה ברכה, Segen zu werden, sich mit aller Hingebung den Gotteszwecken des Welten- und Menschenheils zu weihen, darin mustergültig die Wiedererstehung des reinen Menschentums, des אדם in seiner ursprünglichen Bestimmung, zur Anschauung zu bringen, dann werde Gott seinen Segen zu frischer Lebensthätigkeit geben und zur Weckung und Erziehung der Völker zu gleichem Streben den Namen des Abrahamvolkes weithin leuchten lassen: ואברכך ואגדלה שמך. Dieses zweite Stadium sollte in ארץ ישראל zur Verwirklichung kommen, dort sollte Israel in seiner unnahbaren Isolierung von den Völkern, nicht nur das Gesegnete, sondern in erster Linie das Segen verbreitende, ein Segensquell geworden sein — וישכן ישראל בטח — ברך עין יעקב — dann hätte alles, was jetzt uns erst באחרית הימים winkt, sich bereits seit Jahrtausenden erfüllt, und der ganze Entwickelungsgang der Menschengeschichte wäre seitdem ein anderer gewesen. —

Allein diese erste Verheißung an Abraham scheint auf ein drittes Stadium hinzuweisen — schon, wie bereits bemerkt, stellt das optative ואגדלה die Verwirklichung jenes zweiten Stadiums nur als bedingten Wunsch hin — der dritte Satz scheint einen Zustand anzudeuten, in welchem das Abrahamsvolk mit seinem Segen und Fluch von Menschen abhängig erscheint, wo Menschen es segnen, Menschen ihm fluchen können; es wäre dies somit das Stadium des גלות, dem dieses Volk entgegengeht, wenn es seine Aufgabe vergißt und, statt להיות ברכה, den Völkern gleich sich dem Streben hingiebt להיות ברוכים; und hier, für dieses Galuth, wo es hinausgestreut unter die Völker, abhängig von ihnen und ihrem Segen und Fluch preisgegeben erscheint, hat Gott das große Wort gesprochen: ואברכה מברכיך, die dich segnen, die dich fördern, die dein Prinzip würdigen und anerkennen und sich deiner Sinnlichkeit und Gottesverehrung fördernd unterordnen, die werde ich segnen — und auch hier wieder tritt diese Verheißung optativ auf, Israel möge sich in der Zerstreuung also bewähren, daß seine Förderung die Förderung des Völkerheils bedeute. —

ומקללך אאור, nicht אורך אאור, sondern מקללך. Der ברכה stehen zwei Begriffe gegenüber: קללה und מארה. קלל, wovon קל (leicht) und קללה, also materielle Verringerung, leicht machen, einer Sache oder einer Person die materiellen Mittel, die Fülle schmälern. ארר verwandt mit חרר, ausdorren, ausglühen, und ערר, rad. von ערירי kinderlos und ערער vereinsamt, also ארר: nicht blos Schmälerung der materiellen Mittel, sondern auch der inneren Kräfte und Säfte. Was קלל extensiv ist, ist ארר intensiv: jemandem die innere Lebensfähigkeit rauben, Saft und Kraft entziehen, ihn zum ערער und ערירי machen. Dagegen ברכה: segnen, zur inneren und äußeren Entwickelung Kräfte geben. So ist bei דגים in äußerer Beziehung, bei שבת die innere, geistige Entwickelung durch ברך ausgedrückt. — Also: auch ins Leben unter den Völkern begleite ich dich hinaus; je nachdem die Nationen dem jüdischen Geiste huldigen werden, je nachdem werde ich sie segnen. Wer aber — nicht dir die innere Lebensfähigkeit nimmt, denn das vermag kein Volk — wer aber den Abrahamiten

4. Da ging Abram wie es Gott ihm ausgesprochen hatte, und mit ihm ging Lot. Abram aber war 75 Jahre alt als er aus Charan ging.

4. וַיֵּלֶךְ אַבְרָם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלָיו יְהוָה וַיֵּלֶךְ אִתּוֹ לוֹט וְאַבְרָם בֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְשִׁבְעִים שָׁנָה בְּצֵאתוֹ מֵחָרָן׃

5. Abram nahm seine Frau Sarai und seines Bruders Sohn Lot, alle ihre Habe, die sie erworben, und die

5. וַיִּקַּח אַבְרָם אֶת־שָׂרַי אִשְׁתּוֹ וְאֶת־לוֹט בֶּן־אָחִיו וְאֶת־כָּל־רְכוּשָׁם

---

die Existenz beschränkt und verkümmert, sie nicht die Mittel zu ihrer Entfaltung finden läßt, dem — nicht אקלל — sondern dem nehme ich die innere Lebensfähigkeit der eigenen Fortentwickelung.

Indem es also heißt, daß nur diejenigen Völker zum Segen gelangen, die die Entwickelung deines Prinzips nicht nur nicht verkümmern, sondern ihm huldigend fördern, so ist von selbst damit gesagt, daß durch dich משפחות האדמה gesegnet werden; je mehr sie dir huldigen, desto mehr ברכה empfangen sie; Gott versichert aber, daß zuletzt כל משפחות האדמה, alle Völkerfamilien dieses Segens teilhaftig werden, indem sie alle ihr Leben auf demselben Wege begründen werden, der den Boden deines Lebens bilden soll. — So scheint es. —

קלל ist verwandt mit גלל und ילל. גלל: rollen, Kreis, Rad. Dasjenige kann am leichtesten gerollt werden, das am wenigsten Seiten hat, die ihm einen Stütz- und Ruhepunkt gewähren, am meisten also das, was gar keine der Unterlage parallele Flächen bietet, die vollendete Kugel. Dies geistig übertragen, bezeichnet einen Schicksalszustand, wo die äußeren Verhältnisse gar keine Unterlage, keinen Stütz- und Ruhepunkt gewähren, wo sich der Mensch völlig halt- und ruhelos findet, von allen äußeren Verhältnissen zurückgestoßen, geistig נע ונד. Sein Ausdruck wird יללה: die wehevollste Klage. Was nun nicht durch die äußere Form, sondern durch inneren Mangel an Stoff und Wesenheit, keinen Ruhepunkt findet, ruhelos fortbewegt wird, leicht ist, heißt: קל, das Leichte. Andererseits wird dasjenige, was keines Zusammenhanges mit allem außerhalb mehr bedarf, weil es bereits sämtliches zu ihm Gehörige in sich trägt, das in sich Geschlossene, der Kreis und das Ganze, Vollendete, durch כלל ausgedrückt. כלכל heißt, in jemandes Kreis alles, dessen er bedarf, hineintragen: versorgen; geistig ומי יכלכל את יום באו, alles in den Begriff eines Wesens hineintragen, was in ihn gehört, gänzlich ermessen.

V. 4. Es heißt hier wohl nicht ohne Grund דִּבֶּר und nicht אמר. אמר würde sich auf die ganze gnadenreiche Verheißung beziehen, mit welcher Gott den Befehl לך לך begleitet hatte, und die wohl geeignet gewesen sein dürfte, für diese Anforderung Abrahams Gemüt willfährig zu öffnen. Abraham folgte aber nicht der Verheißung, sondern dem Ausspruche Gottes; er ging, weil Gott es gesprochen. — Abraham war 75 Jahre alt, als Gott ihn erwählte. Auch Mosche und Aharon hatten bereits ein ganzes Leben zurückgelegt, als Gott sie zu seinen Werkzeugen erkor. —

V. 5. רכושם, rad. רכש, wovon auch רֶכֶשׁ, רחם המרכבה לרכש (Micha 1). רֶכֶשׁ scheint das Zugpferd zu sein, während סוס allgemein Pferd und speziell insbesondere neben רכש das Reitpferd bedeutet. Verwandt mit רכם, רגש, רגז, Grundbedeutung: gebunden sein einer Mannigfaltigkeit von Dingen an sie bewegende Hebel. Bloß in רכם tritt vielleicht die Bewegung zurück. וירכסו החשן. רוכסי איש: künstlich verbundene Pläne, oder in Bewegung gesetzte Mittel. רגש: das in Be-

אֲשֶׁר רָכְשׁוּ וְאֶת־הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר־עָשׂוּ בְּחָרָן וַיֵּצְאוּ לָלֶכֶת אַרְצָה כְּנַעַן וַיָּבֹאוּ אַרְצָה כְּנָעַן׃

Seelen, die sie in Charan gebildet hatten; sie zogen fort, um dem Lande Kenaan zuzugehen, und sie kamen nach dem Lande Kenaan.

---

wegung setzen der Massen durch einzelne, למה רגשו גוים. בבית אלקי׳ נהלך ברגש, nicht: in ehrfurchtsvoller Stimmung, sondern: ins Gotteshaus pflegten wir zu gehen, wenn draußen die Massen in Bewegung, in Aufruhr waren. רגז: die Erschütterung: die ein Ruhendes durch äußeren Anstoß erleidet, Erschütterung, Zittern. רכוש: die fahrende Habe, מטלטלין, die durch משיכה erworben werden, nicht Immobilien, קרקעות, auch nicht das dem Menschen frei nachfolgende מקנה, die Heerde, vielmehr: lebloses, bewegliches Besitztum, das der Mensch mit sich fortzieht. —

ואת הנפש אשר עשו; wo עשה als erwerben vorkommt, da liegt dieser Begriff nicht in עשה, sondern in dem beigefügten Objekt, חיל כבוד u. s. w. Hier aber bei נפש kann es nur mit den Weisen: bilden heißen, neuschaffen. Daß diese von ihnen neugebildeten Personen wahrscheinlich ihre Hausgenossen, ihre Dienerschaft waren, und daß diese sich auch geistig ihnen angeschlossen hatten, sehen wir aus Elieser, der in Wahrheit als גר צדק erscheint. Die Bedeutsamkeit des sich in diesem Anschluß bekundenden nachhaltigen, erziehenden Einflusses zeigt Lots Gegensatz, auf den doch Abraham sicher zunächst eingewirkt hatte, und ihn doch nicht dauernd bei sich zu fesseln vermochte.

Sie gingen fort ללכת ארצה כנען; Gott hatte zu Abraham gesprochen לך לך, trenne dich von deiner Heimat, und hatte hinzugefügt אל הארץ אשר אראך. Man nimmt dies gewöhnlich in dem Sinne: welches ich dir „anweisen" werde. Dies heißt aber אראך nie, immer nur: sehen lassen. Ferner kann man ja gar nicht jemandem gebieten: gehe hin zu dem Orte, den ich dir bestimmen werde; er müßte ja dann so lange warten, bis ihm mindestens gesagt würde, nach welcher Richtung hin er sich bewegen sollte. Abraham hätte ja, um so zu sprechen, nicht gewußt, „zu welchem Thore er aus Charan hinaus" gehen sollte. Deshalb dürfte der positive Befehl nur gewesen sein, gehe fort, gleichgültig wohin, und wandere so lange, bis du an eine Stelle kommst, wo ich dich durch ein sichtliches Kennzeichen erkennen lassen werde, daß du dort bleiben sollst. Abraham wählte aus eigenem Entschlusse den Weg nach Kanaan. Vergegenwärtigen wir uns die Bedeutung dieses Landes, so dürfte uns klar werden, warum es Abrahams, ja früher schon Therachs Absicht gewesen sein konnte, nach Kanaan zu gehen.

Obgleich Kanaan im Besitze des entartesten Stammes der Noachiden war, finden wir doch in diesem Lande מלכי צדק מלך שלם, nach der Überlieferung: Schem, also gerade denjenigen dort zurückgeblieben, dem die Gotteserkenntnis am reinsten geblieben. Eine fernere Überlieferung lehrt uns, daß auf Moria, wo Abraham die עקדה vollbrachte, wo später der Altar, der Tempel sich erhob, dort auch Noa geopfert, Hebel geopfert, ja den Weisen zufolge, von dort auch, von der Stätte der כפרה, d. i. ja, von der Stätte der steten geistig-sittlichen Wiedergeburt des Menschen, der Staub genommen worden, die erste Menschenhülle zu bilden. Nehmen wir dies alles zusammen, so dürfen wir sagen: wenn Abraham aus Chaldäa flüchtig werden sollte, weil er mit seiner Überzeugung allein stand und den Dynasten und Pfaffen in Chaldäa gefährlich war, so war es ganz natürlich, daß er sich dahin wandte, wo, nach der Erinnerung der Menschen, die Menschen in einer Zeit gewandelt, in welcher sie Gott noch näher gestanden. Daß er sich nach diesem Lande seiner historischen und vielleicht auch physischen Beschaffenheit wegen sehnte, erscheint ganz naturgemäß.

6. וַיַּעֲבֹר אַבְרָם בָּאָרֶץ עַד מְקוֹם שְׁכֶם עַד אֵלוֹן מוֹרֶה וְהַכְּנַעֲנִי אָז בָּאָרֶץ׃

6. Abram zog vorüber im Lande bis zum Orte Schechem, bis zum Haine Moreh, — und der Kenaanite war schon damals im Lande. —

7. וַיֵּרָא יְהוָה אֶל־אַבְרָם וַיֹּאמֶר לְזַרְעֲךָ אֶתֵּן אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה הַנִּרְאֶה אֵלָיו׃

7. Da ward Gott dem Abram sichtbar und sprach: Deinem Samen gebe ich dieses Land. Da baute er dort Gott einen Altar, der ihm sichtbar geworden.

ארצה כנען: sowie das dem Ende eines Raumbegriffs angefügte ה die Stelle eines vorgesetzten ל vertritt, somit eine Bewegung zu dem Raume hin bedeutet, ebenso drückt das dem Futur und Imperativ angefügte ה eine geistige Hinbewegung, ein Hinstreben zu dem futuralen oder imperativen Begriffe aus. ארבר: ich werde sprechen, ארברה: ich bin in der Bewegung dahin, da ich sprechen werde, d. h. ich wünsche zu sprechen; רבר: sprich, דברה: setze dich in Bewegung zu sprechen, wolle sprechen u. s. w. Auch der durch das feminine ה ausgedrückte Begriff der Weiblichkeit dürfte als eine Hinneigung, Zugehörigkeit, ein Anlehnen des Weiblichen an das Männliche aufgefaßt sein, und darum seine Bezeichnung ebenfalls im ה Femininum gefunden haben; אשה, איש: die אשה ist לאיש; מלך, מלכה: die מלכה ist למלך u. s. w.

V. 6 u. 7. Abraham „zog an allem vorüber" — betrachtete keinen der Örter, an denen er „vorüber" kam, als die Stelle, wo er bleiben sollte, weil er auf das von Gott verheißene Zeichen harrte, das ihm den Ort seines Bleibens bezeichnen würde. — Der Kanaanite war אז, damals schon im Lande. Denn zur Zeit, als dies niedergeschrieben wurde, war der Kanaanite ja noch im Lande. Das Land war ursprünglich nicht dem chamitischen Stamm bestimmt, war jedoch zu Abrahams Zeit bereits in chamitische Hände übergegangen. Abraham aber zog immer weiter, bis Gott ihm zeigen werde, daß er bleiben solle. — ויֵרָא, da trat Gott ihm sichtbar entgegen und sprach u. s. w. Der ganze Nachdruck liegt auf diesem Sichtbarwerden. Der Altar wurde auch gebaut לד' הנראה אליו. Denn dies war das sichtbare Zeichen, daß dies der für die Zukunft Abrahams und seines Volkes erwählte Boden sei. Es ist dieser Ausdruck ja durchaus nicht der gewöhnliche, er kommt bei Abraham nur noch bei dem Gebot der מילה und der Verkündigung der Geburt Jizchaks vor. Weit entfernt, auch nur im geringsten der kühnen Vorstellung nachgehen zu wollen, wie Gott zu Abraham und den erwählten Männern gesprochen, haben wir uns doch gegenwärtig zu halten, was gesagt ist. Der Ausdruck sagt, daß nicht blos die Stimme vernommen, sondern ויֵרָא, und zwar nicht הֵרָאה מ־, von Abraham gesehen worden, sondern: הֵרָאה אֶל, sichtbar worden zu Abraham, für Abraham. In dem ersten Falle ginge die Thätigkeit von dem Sehenden aus, das Faktum des Gesehenwerdens wäre bedingt durch die Fähigkeit und Willensthätigkeit des Schauenden und ginge von ihm aus. הראה אל bezeichnet aber den entgegengesetzten Vorgang: Heraustreten aus der bisherigen Unsichtbarkeit in die Sichtbarkeit für einen Bestimmten; die Thätigkeit geht von dem „sich offenbarenden" aus. Es ist dies tief bedeutsam und für eine alles verflachende und durch Umdeutung täuschende Zeit nicht überflüssig. Alle unsere Offenbarungen Gottes gehen von Gott aus an die Menschen. Gott spricht zu dem Propheten, nicht in ihm. „Die Gotteshand kommt auf den Propheten", nicht aus ihm: היתה עלי יד ד'. In allen hebräischen Ausdrücken für die Gottesoffenbarung ist der Mensch durchaus nur der empfangende, nicht der aktiv schaffende, und sind alle diese Ausdrücke die entschiedenste Verneinung aller jener die thatsächliche

Offenbarung leugnender, diese Leugnung jedoch täuschend bemäntelnder Ansichten, die die Offenbarung Gottes mit Erzeugnissen menschlicher Phantasie und Begeisterung zusammenwerfen. Wie Gott zu unseren Männern gesprochen, mag uns ewig ein Geheimnis bleiben — ist doch selbst das Sprechen des Menschen zum Menschen, der Verkehr des Geistes mit dem Geiste durch Einwirkung des Leibes auf den Leib kaum ein geringeres Geheimnis — uns genügt, daß er gesprochen und sich ihnen sichtbar gemacht. —

Indem Gott erst hier dem Abraham aus seiner Unsichtbarkeit hervorgetreten, nachdem Abraham bereits 75 Jahre für Gott gelebt, gewirkt und — geblutet, auch bereits in der Heimat Gottes Wort vernommen hatte, hier aber, auf diesem Boden ihm zuerst Gott erschien, נראה, so war ihm damit gezeigt, daß dies der Boden sei, auf dem zuerst die שכינה בהתהונים wiederkehren wollte, was ja allgemein das Ziel der Menschengeschichte sein soll und ist. Da, wo die Menschen zuerst gewandelt, wo, oder in dessen Nähe das גן עדן gewesen, der Boden, der, nach der Überlieferung, frei geblieben von der Zerrüttung der Sündflut, der also am jungfräulichsten geblieben, den Boden hatte sich Gott als denjenigen erwählt, auf dem die Wiederkehr des Göttlichen auf Erden beginnen sollte. Die Stelle nun, auf der nach 2000 Jahren das Göttliche zuerst wieder eintrat, wird bezeichnet: 1) als מקום שכם. שכם war nicht diejenige Örtlichkeit im gelobten Lande, die sich als die am meisten rühmenswürdige bewährte. Sie war vielmehr übelberüchtigt als שכיתי רוצחים, als eine Gegend, die heißblütige Menschen erzeugte, denen Mord und Totschlag nichts seltenes war, wie dies bei den Bestimmungen der Zufluchtsstädte hervortrat, und worauf die Charakterisierung des Propheten hinweist, Hosea 6, 9: דרך ירצחו שכמה, so wie das ihm parallel liegende transjordanische Gilead aus gleichem Grunde dort עקבה מדם genannt wird (Makkoth 9); 2) als אלון מורה. Es war dies dieselbe Stelle, wo der Ebal und Garisim, wo auf einem und demselben Boden zwei Berge von entschiedenstem Gegensatze emporragten, der eine von unten bis oben wie ein Garten grünend, das Bild des vollendeten Gedeihens, der andere von oben bis unten in kahler Öde starrend, das Bild des völligen Unsegens. Und es heißt ferner 3) והכנעני אז בארץ, daß schon damals, als hier mit dieser Offenbarung Gottes an Abraham die Wiederkehr der Schechina begann, der kanaanitische Völkerstamm im Lande war, und wir wissen, welchen Grad der sittlichen Gesunkenheit und Entartung dieser Menschenstamm auf diesem Boden erreichte, also, daß der barmherzige Gott selber Auswanderung oder Vernichtung über ihn verhängte. Wir sehen somit: es soll hier die Regenerierung des Menschengeschlechtes, die Wiederkehr des Göttlichen im Menschenkreise gepflanzt werden — und es wird hierfür ein Boden gesucht, der sich allerdings am vollendetsten dafür eignete, auf welchem allerdings Menschen, die dort nach dem Willen Gottes leben, die höchste geistige und sittliche Weihe erreichen können, auf dem aber schon damals wie in späterer Zeit Menschen, entartet, der Vernichtungswürdigkeit entgegenreiften! So ward auch die תורה in der Wüste gegeben, zu lehren: daß nicht an Zeit und Boden die Erhebung des Menschengeschlechts geknüpft ist. An dieselbe Stelle, auf welcher die Entartung der Menschen im höchsten Grade in die Erscheinung trat, knüpft Gott die Wiederkehr seiner שכינה an! Wohl, dürfte uns dies sagen, wohl ist die Beschaffenheit der Länder nicht ohne Einfluß auf Anlage und Beschaffenheit der Völker, aber das Göttliche im Menschen, daß der Mensch die „Gottesnähe" gewinne, das kann der Lappe in Lappland wie in Griechenland der Grieche erreichen. Da, wo ein Abraham wohnt, können auch רצחנים wohnen, und derselbe Boden kann neben dem רוצח einen נביא tragen. Gerade der Boden, der so verführerisch ist, daß auf ihm die Bewohner bis zur üppigsten Entartung also ausschweiften, daß sie „der Boden ausspie", ihn erwählte Gott und pflanzte dorthin sein Volk, das ja auch nicht zu den gefügigsten, zu dessen Grundcharakter קשה ערף gehörte, auf daß, wenn es gelinge — und es ist gelungen —

8. וַיַּעְתֵּק מִשָּׁם הָהָרָה מִקֶּדֶם לְבֵית־אֵל וַיֵּט אָהֳלָה בֵּית־אֵל מִיָּם וְהָעַי מִקֶּדֶם וַיִּבֶן־שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה וַיִּקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה׃

8. Er ließ von dort aufbrechen zum Gebirge hin, Bethel zu Osten, und spannte dort sein Zelt; er hatte Bethel in Westen und Ai in Osten; er baute dort Gott einen Altar und rief im Namen Gottes.

---

daß das göttliche Feuer, das אשרת, selbst dieses Volk auf diesem Boden sich gewinne, es eben nirgends einen Menschenstamm mehr geben könne, der nicht durch dieses אש רת für dieses רת אש zu gewinnen wäre. Der Sieg des Göttlichen beginnt mit dem härtesten Volke (עז שבאומות) auf dem härtesten Boden (הארצות האל, קשות, wie es später nach der Auffassung der Weisen heißt). Es ist nun möglich, daß dieses Entweder Oder dieses Bodens, der entweder den Gipfel des Sittlichen und Geistigen, oder den Gipfel der Vertierung und Entartung, und demgemäß auch entweder den Segen oder den Fluch trägt, durch das Nebeneinander des blühenden Garisim und öden Ebal vergegenwärtigt war, und wäre es dann tief bedeutsam, daß der erste Nationalaltar beim Eintritt in dieses Land nicht auf dem Garisim, sondern gerade auf dem öden Ebal errichtet wurde. Der Segen ist nicht Bedingung, sondern Folge des göttlichen Aufbaues des irdischen Lebens. Es bedarf dieser Aufbau keiner äußeren Voraussetzung. Der Altar des göttlichen Gesetzes kann auf dem ödesten Boden erbaut werden. Unmöglich scheint es nun endlich nicht, daß אלון מורה — mag אלון Baum, Hain, oder nach אונקלס Ebene bedeuten (Grundbegriff איל: Kraft der Fortentwickelung, wie ארז, verwandt mit ערץ, überhaupt Bäume das Bild stark fortschreitender Entwickelung darstellen, und daher אֵלָה, chaldäisch אִילָן und hier אֵלוֹן von diesem Grundbegriff den Namen von Bäumen bilden; so kann auch diese Anschauung auf eine langgestreckte Ebene übertragen sein, die in einem Gebirgsland sich weithin Bahn bricht) — unmöglich scheint es nicht, daß der Hain oder die Ebene um Garisim und Ebal deshalb מוֹרֶה „belehrend" genannt wurde, weil hier jedem Nahenden durch den Anblick dieser beiden Berge die bedeutsame Lehre entgegengerufen wurde: „So habt ihr hier den Segen, da den Fluch, euer ist die Wahl!"

V. 8. עתק. Vergleichen wir die verschiedenen Bedeutungen dieser Wurzel, so ergiebt sich als Grundbedeutung: die gewaltsame, (unerwartete, widernatürliche, ordnungswidrige ꝛc. ꝛc.) Versetzung eines Gegenstandes in eine ihm ursprünglich nicht gehörige räumliche, zeitliche, sittliche, soziale Stellung. Daher צור יעתק, das Verrücken von Felsen; עָתִיק, das in eine andere Zeit Hinüberragende, sehr alte. Daher auch der eigentliche Ausdruck für Tradition: העתקה, das Hinübertragen von Wahrheiten aus einer Zeit in die andere: אשר העתיקו אנשי חזקיה. עתק: die Ungebühr und עתוק (Hiob 21, 7), die die Grenzen des Gebührenden überschreitende Stellung der Reichen. ויעתק wie hier kommt nur bei Jizchak (Kap. 26, 22) vor, der eigentlich gedacht hatte, dort zu bleiben, dann aber, wegen der vielen Streitigkeiten, nach dreimaligem Brunnengraben sich nur schwer zum Weiterziehen entschloß. Wir sind also berechtigt, auch hier nicht ein gewöhnliches Weiterziehen, sondern ein solches zu verstehen, bei welchem ein Widerstand, ein Widerwille, überhaupt etwas zuvor zu überwinden gewesen. Wir haben daher nicht an das Fortrücken des Zeltes zu denken, denn ein Zelt abzubrechen und fortzubringen bietet keine ungewöhnlichen Schwierigkeiten. Vielmehr ist das nicht ausgedrückte weil selbstverständliche Objekt: seine Leute. „Abraham hatte einige Energie nötig, seine Leute zum Aufbruch nach dem Gebirge zu bewegen". Abraham suchte noch immer die Isolierung. לזרעך, nicht לך war dies Land verheißen. Es mögen die Seinen sich in der

9. Abram brach auf und zog immer mehr gen Süden.

9. וַיִּסַּע אַבְרָם הָלוֹךְ וְנָסוֹעַ הַנֶּגְבָּה: פ

---

fruchtreichen freundlichen Ebene behaglicher gefühlt haben, er folgte seiner Pflicht, die ihn ins einsame und vereinsamende Gebirge wies, und vermochte die Seinen, ihm dorthin zu folgen. Bedeutsam zeichnen die Weisen das Verhältnis der drei „Väter" zu einander: יעקב בית, יצחק שדה, אברהם קראו הר Abraham nannte die Offenbarungsstätte Gottes, den Kreis, in welchem der Mensch Gott zu finden habe: הר, Berg. Er, der Vereinzelte, Einzige in Mitte der Menschen, in dem gesellschaftlichen Kreis der Menschen fand er Gott nicht mehr; sollte er den Spuren des göttlichen Waltens folgen und sich zu Gott erheben, so mußte er die freie Bergnatur aufsuchen, wohin die Spuren des menschlichen Waltens noch nicht gereicht. Jemehr die Geschichte der Väter fortschritt, fanden sie in ihrem eigenen Geschicke den Offenbarungsfinger Gottes. Jizchak nannte ihn שדה, Feld, also nicht mehr die freie, sondern die bereits dem Menschen für seine Nahrungszwecke zugewandte Natur. Jizchak schaute schon in diesen — wenngleich immerhin noch äußerlichen — aber doch schon das Menschendasein nahe berührenden Verhältnissen die Gänge der besonderen Gotteswaltung (ויזרע וגו' ויצא וגו' מאה שערים). Jakob brauchte nicht mehr das Haus zu verlassen, um Gott zu finden, er fand ihn da, wo Gott auf immer von uns gefunden werden will, er war Familienvater; nicht auf Bergen, nicht in Hain und Flur, in seinem Hause schaute er Gott, sein Familienleben war die Offenbarungsstätte Gottes: קראו בית, der Stein, auf welchen der Mensch sein müdes Haupt niederlegt, ward ihm „Gotteshaus!" — הר, Wurzel הרר, verwandt חרר, ערר, ארר, alles Wurzeln von Isolierungsbegriffen. Vielleicht heißt Berg הר, weil er die Kontinuität der Erdoberfläche unterbricht und als isoliertes und isolierendes Erdstück in die Höhe steigt.

Dem ויעתק steht höchst bedeutsam das אהלה, mit feminalem ה geschrieben, gegenüber. Während er dort, wo es die ganze Stellung seines Hauses betraf, vielleicht selbst Sara gegenüber seine Autorität geltend machen mußte, war hier, im Hause, sein Haus eigentlich Saras Haus. Nach außen der Mann, im innern das Weib; das Haus ganz dem göttlichen Willen als Leitstern unterzuordnen, des Mannes Autorität; in allem übrigen häuslichen Walten das Weib voran: das der Grundzug des innigen jüdischen Familienlebens, dessen Ursprung im Zelte Abrahams wurzelt. — Auch dort, im Gebirge, konnte er in Städte ziehen; allein er mied die Städte und blieb zwischen Bethel und Ai. Bethel war die Stätte, die zuerst eigentlich von Jakob in Besitz genommen wurde. Ai das erste Stück Land, das später Abrahams Enkel wirklich in Besitz nahmen, (es aber auch — wie schon zu Abrahams Zeit die ganze Umgegend trümmerreich gewesen zu sein scheint, worauf der Artikel הָעי hinweist — Trümmer bleiben ließen; er überschritt die Trümmer, ging aber nicht nach ביתאל). Schon רמב"ן weist darauf hin, daß diesem ersten und den ferneren Zügen Abrahams sich die spätere Geschichte seines Volkes analog gestaltete.

ויקרא בשם ד' gegenüber einer Welt, deren ganze Lebensrichtung in das נעשה לנו שם aufging.

V. 9. Abraham zog immer weiter nach Süden. Wir haben bereits gesehen, wie Abraham nicht den Kreis der Städte aufsuchte. Er suchte sich und die Seinigen in der Isolierung erst recht fest zu begründen. Der Süden Palästinas war durchaus nicht der blühendere Teil, vielmehr wird in Secharja die ganze Gegend von Jerusalem südwärts ערבה, Öde genannt. Entsprechend der ganzen Pflanzung des jüdischen Volkes, wie die תורה in der Wüste, der Altar auf dem Ebal, wie Israel das עם קשה ערף, so ward

10. וַיְהִי רָעָב בָּאָרֶץ וַיֵּרֶד אַבְרָם מִצְרַיְמָה לָגוּר שָׁם כִּי־כָבֵד הָרָעָב בָּאָרֶץ׃

10. Es kam Hungersnot ins Land, und Abram ging nach Mizrajim hinab, sich dort aufzuhalten, denn die Hungersnot war schwer im Lande.

11. וַיְהִי כַּאֲשֶׁר הִקְרִיב לָבוֹא מִצְרָיְמָה וַיֹּאמֶר אֶל־שָׂרַי אִשְׁתּוֹ הִנֵּה־נָא יָדַעְתִּי כִּי אִשָּׁה יְפַת־מַרְאֶה אָתְּ׃

11. Da war es, als er nahe daran war, nach Mizrajim zu kommen, sprach er zu seiner Frau Sarai: Siehe, ich weiß es ja doch, daß du ein schönes Weib bist,

12. וְהָיָה כִּי־יִרְאוּ אֹתָךְ הַמִּצְרִים וְאָמְרוּ אִשְׁתּוֹ זֹאת וְהָרְגוּ אֹתִי וְאֹתָךְ יְחַיּוּ׃

12. da wird es nun sein, wenn dich die Mizrer sehen, werden sie sagen: es ist seine Frau; und werden mich töten, und dich werden sie am Leben erhalten.

---

die geistige Metropole des Volkes nicht in den nördlichen, den blühendsten, sondern in den südlichen, unfruchtbaren Teil gelegt. Das Gedeihen der תורה und durch dieselbe setzt gar nichts Irdisches voraus; „aus dem Felsen", spricht Gott, „sättige ich mit Honig dich!" Abrahams לך לך zog ihn immer weiter in den unwirtbaren Süden.

נגב (verwandt mit נקב, נגף, נקף): etwas perpendikulär auf den Kopf treffen, daher der Süden, wo die Strahlen der Sonne senkrecht treffen. Sodann gesteigert bis zum Durchbohren: נקב, und Stoßen, plötzlich stoßen, d. i. plötzlicher Tod durch Gott: נגף, מגפה. Nun wäre noch zu erklären, wie נקב zugleich auch bestimmen heißt: נקבה שברך, es heißt vielleicht: etwas mit Worten so „auf den Kopf treffen", etwas mit Worten so umgrenzen, daß der Gegenstand dadurch entschieden fixiert wird.

V. 10—13. ויהי רעב בארץ u. s. w. Mit diesen Worten treten wir in den Kreis einer Geschichte, die auf den ersten Blick nicht wenig Auffallendes hat. Daß Abraham das Land verließ, das ihm angewiesen war, und nicht auf Gott vertraute, der auch in Hunger und Öde zu speisen weiß! Daß er — wie es ja oberflächlich scheint — nun gar um sich zu retten, das sittliche Heil seiner Frau einer solchen Gefahr aussetzte! — Wären wir nun auch nicht im Stande, das Auffallende dieser Begebenheit ganz zu beseitigen, ja, müßten wir sebst mit רמבן das schwere Wort aussprechen: חטא אברהם אבינו u. s. w., „Abraham hat hier in seinem Verhalten mit seinem Weibe sich in eine große Sünde verirrt, und auch schon das Verlassen des angewiesenen Landes in der Hungersnot war חטא אשר עון, war ein sündhaftes Vergehen": so dürfte uns das nicht beirren. Das Gotteswort stellt uns nirgends unsere großen Männer als reine Ideale hin, es vergöttert keinen Menschen, spricht von keinem: „Hier hast du das Ideal, in diesem Menschen ist das Göttliche Mensch geworden!" Es führt uns überhaupt das Leben keines Menschen als Muster auf, daß wir aus seinem Beispiel lernen mögen, was recht und gut, was wir zu thun und zu lassen haben. Wo uns Gottes Wort ein Muster zur Nachahmung hinstellen will, da setzt es keinen staubgebornen Menschen, da setzt Gott sich selbst als Muster und spricht: „Auf mich blicket! Mir ahmt nach! In meinen Wegen wandelt!" Nirgends haben wir zu sagen: Dies muß recht sein; denn der und der hat doch so gethan! Die תורה ist keine „Beispielsammlung des Guten". Sie erzählt das, was geschehen ist, nicht weil es mustergültig ist, sondern weil es geschehen.

13. אִמְרִי־נָא אֲחֹתִי אָתְּ לְמַעַן יִיטַב־לִי בַעֲבוּרֵךְ וְחָיְתָה נַפְשִׁי בִּגְלָלֵךְ׃

13. Sage doch, du seiest meine Schwester, damit mir, um dich zu erreichen, Gutes werde, und so werde ich auch durch dich leben bleiben.

Die תורה verschweigt uns die Fehler, Verirrungen und Schwächen unserer großen Männer nicht, drückt eben damit ihren Erzählungen den Stempel der Wahrhaftigkeit auf; in Wahrheit aber werden unsere großen Männer durch die uns kund werdenden Fehler und Schwächen nicht kleiner, sondern wahrhaft größer und lehrreicher. Stünden sie uns alle in reinstem, ungetrübtem Glanze da, wir würden sie einer anderen, uns versagten Natur teilhaftig glauben; ohne Leidenschaft, ohne inneren Kampf, schienen uns ihre Tugenden nur als Erzeugnis eines höheren Naturells, kaum ihr Verdienst, noch weniger ein von uns zu erreichendes Vorbild. Da ist z. B. Moschés ענוה. Wüßten wir nicht, daß er auch habe zürnen können, seine Demut wäre uns angeborenes Naturell und als Beispiel für uns verloren. Gerade sein שמעו נא המורים verleiht erst seiner ענוה die wahre Größe, zeigt sie uns als Produkt einer großen Arbeit der Selbstbeherrschung und der Selbstveredelung, der wir alle nachahmen sollen, weil wir ihr nachahmen können. Die תורה führt uns auch keine Verirrung vor, ohne uns zugleich ihre mehr oder minder trüben Folgen erkennen zu lassen. Von unseren großen תורה-Lehrern, und unter die größten zählt wahrlich רמב"ן, wollen wir daher lernen, wie es nimmer unsere Aufgabe sein darf, als Apologeten der geistigen und sittlichen Heroen unserer Vergangenheit aufzutreten. Sie bedürfen unserer Apologie nicht und ertragen sie nicht. אמת, Wahrheit ist das Siegel unseres Gotteswortes, und Wahrhaftigkeit ist der Grundzug aller seiner wahren und großen Kommentatoren und Lehrer. Dies alles, wenn wir in Wahrheit mit dem רמב"ן sprechen müßten: חטא אברהם חטא גדול בשגגה. — .

Allein sehen wir uns doch vor diesem Urteil das mitgeteilte Faktische dieses Vorgangs näher an.

Abraham verläßt Kanaan nach eingetretener schwerer Hungersnot, wartet dort nicht ab, ob Gott ihn nicht in wunderbarer Weise mitten in allgemeiner Hungersnot doch speisen werde, sondern sucht diese Nahrung in Egypten. Dort bringt ihn ebenso eine drohende Gefahr zur Verleugnung des wahren Verhältnisses Saras zu ihm, wodurch sehr nahe Sara sittlich gefährdet worden wäre. Sagen wir uns zuerst hinsichtlich dieses zweiten Punktes, daß denn doch diese Gefahr eine so drohende, so unvermeidliche und durch nichts zu umgehende gewesen sein müsse, daß sich ganz dasselbe später im Lande der Philister wiederholt. Würde dies irgendwie zu umgehen gewesen sein, Abraham hätte es doch nach den in Egypten bereits gemachten Erfahrungen zum zweitenmale vermieden. Ja, wir sehen seinen Sohn Jizchak in ähnlicher Lage zu dem gleichen Mittel seine Zuflucht nehmen. Nun ist es allerdings für רמ"בן, für uns, die wir eine so reiche Erfahrung hinter uns haben, ein Leichtes zu sagen: Abraham hätte in Kanaan bleiben, in Egypten alles der göttlichen Fügung überlassen sollen; derselbe, der dir gesagt: dies ist das Land, kann dich auch wundervoll dort erhalten, הפלא ד' חסיד לו, auch in Wüsteneien speist Gott mit Manna, und מלאכיו יצוה לך וגו' u. s. w. Allein, daß Gott diejenigen, die seinen Willen zu erfüllen gehen, mit seiner besonderen Gnade schützend umgiebt, שלוחי מצוה אינן ניזקין, ist eine Erfahrung, die Abraham und seine Nachkommen erst zu machen hatten; dem Abraham ging kein Abraham zuvor, und selbst diese Erfahrung schließt die Pflicht nicht aus, in jeder Lage bis zur Grenze des Erlaubten stets das Seinige zu thun, und nur darüber hinaus auf Gott zu vertrauen. Abraham durfte sich sagen: אין סומכין על הנס.

שני. 14. וַיְהִי כְּבֹא אַבְרָם מִצְרַיְמָה וַיִּרְאוּ הַמִּצְרִים אֶת־הָאִשָּׁה כִּי־יָפָה הִוא מְאֹד:

14. Es war, wie Abram nach Mizrajim kam, sahen die Mizrer die Frau daß sie sehr schön war.

15. וַיִּרְאוּ אֹתָהּ שָׂרֵי פַּרְעֹה וַיְהַלְלוּ אֹתָהּ אֶל־פַּרְעֹה וַתֻּקַּח הָאִשָּׁה בֵּית פַּרְעֹה:

15. Es sahen sie auch die Fürsten Pharaos und rühmten sie gegen Pharao. Da wurde die Frau in Pharaos Haus genommen.

Und nun, sein Benehmen in Mizrajim — sollte Abraham wirklich nur für sich gefürchtet haben und deshalb, sich zu retten, seines Weibes Ehre aufs Spiel gesetzt haben? Hören wir Abraham: הנה נא ידעתי וגו' „siehe ich weiß es ja doch, daß du ein schönes Weib bist u. s. w." Dieses doch setzt ja ein schon vorangegangenes Gespräch voraus. Nach allen den Vorgängen in Egypten und dem Philisterlande dürfen wir schließen, daß — wozu auch vielleicht ein europäisches Reich moderner Zeit nicht ohne Analogie sein dürfte — die dortige Sittenlosigkeit unverheiratete Frauenzimmer geschützter als verheiratete sein ließ. Und nun zumal ein fremdes! In beiden Fällen, verheiratet oder unverheiratet, war Saras Ehre gefährdet. Allein als verheiratetes Frauenzimmer war die Gefahr geradezu drohend. Man tötet den Mann und raubt die Frau. Zu dem von einem Bruder begleiteten unverheirateten Frauenzimmer hofft man den Weg durch die Gunst des Bruders sich zu bahnen. Dieser Weg ist jedenfalls ein längerer, Aufschub bietender; inzwischen kann Gott helfen. Diese Alternative stellte sich Abraham dar, als er vor Mizrajim war. Und um Saras Willen entschließt er sich zu letzterem. Als verheiratetes Frauenzimmer war sie gewiß verloren, für die Unverheiratete die Rettung noch möglich. Saras Bescheidenheit glaubte aber überhaupt nicht an die Gefahr; sie weiß sich nicht als schönes Weib. Daher das: „Siehe, ich weiß es ja doch, daß du ein schönes Weib bist, es brauchen dich die Mizrer nur zu sehen, so werden sie mich, deinen Mann, beseitigen und dich — er drückt das, was ihr geschehen wird, mit euphemistischer Feinheit aus — werden sie leben lassen!" Würden sie auch dich töten, es wäre das Schlimmste nicht; allein sie werden dich für Schlimmeres leben lassen! „Sage darum lieber, du seiest meine Schwester: so wird man sich mir wohlwollend erzeigen, um über mich zu dir zu gelangen" (בעבור drückt in der Regel den Zweck aus, בגלל die veranlassende Ursache) — und um den letzten Anstand zu besiegen, den Saras Bescheidenheit an diesem Verfahren nehmen konnte — fügt er scheinbar egoistisch hinzu: „und so werde ich mein Leben dir zu verdanken haben" — willst du es nicht deinetwegen thun, thue es meinetwegen! — (נָא, wie bereits bemerkt, tritt immer der Gedanken- oder Willensrichtung des andern unterbrechend oder hindernd entgegen. Daher auch הניא versagen, verweigern, nicht geschehen lassen, und נָא konkret, das Halbgare, dessen Kochprozeß unterbrochen worden.) Sehen wir, ob der weitere Verlauf diese Auffassung rechtfertigt.

V. 14—19. Die Egypter sahen die Frau, „daß sie sehr schön sei", sie erregte Aufsehen, aber weiter auch nichts. Es scheint, daß Sara ganz unangefochten geblieben wäre, — aber an den Fürsten hatte Abraham nicht gedacht. Hätte jemand aus dem Volke Neigung zu Sara gefaßt, er hätte den Weg durch den Bruder genommen. Der König aber macht den umgekehrten Weg: וַתֻּקַּח, sie wird vorläufig ins Schloß genommen; allein gleichwohl wagte er nicht, sie zu berühren, hoffte auf dem Wege der Güte sein Ziel zu erreichen, denn er erzeigte Abraham Gutes, um durch ihn zu ihr zu gelangen, und es waren ihm schon צאן ובקר u. s. w. geworden. Wäre Sara nicht dadurch, daß

16. וּלְאַבְרָם הֵיטִיב בַּעֲבוּרָהּ וַיְהִי־לוֹ צֹאן־וּבָקָר וַחֲמֹרִים וַעֲבָדִים וּשְׁפָחֹת וַאֲתֹנֹת וּגְמַלִּים׃

16. Und Abram hatte er schon Wohlwollen um ihretwillen erwiesen, es waren ihm Schaf und Rind und Esel, Sklaven und Mägde, Eselinnen und Kameele geworden,

17. וַיְנַגַּע יְהוָה | אֶת־פַּרְעֹה נְגָעִים גְּדֹלִים וְאֶת־בֵּיתוֹ עַל־דְּבַר שָׂרַי אֵשֶׁת אַבְרָם׃

17. da traf Gott Pharao mit großen Plagen und sein Haus wegen Sarais, Abrams Frau.

18. וַיִּקְרָא פַרְעֹה לְאַבְרָם וַיֹּאמֶר מַה־זֹּאת עָשִׂיתָ לִּי לָמָּה לֹא־הִגַּדְתָּ לִּי כִּי אִשְׁתְּךָ הִוא׃

18. Da ließ Pharao Abram rufen und sagte: Was hast du mir gethan! Warum hast du mir nicht gesagt, daß sie deine Frau sei?

19. לָמָּה אָמַרְתָּ אֲחֹתִי הִוא וָאֶקַּח אֹתָהּ לִי לְאִשָּׁה וְעַתָּה הִנֵּה אִשְׁתְּךָ קַח וָלֵךְ׃

19. Warum hast du noch gesagt: sie ist meine Schwester, selbst als ich sie mir zur Frau nahm? Und nun! Hier ist deine Frau, nimm sie und gehe!

---

sie als Abrahams Schwester galt, geschützt gewesen, hätte Pharao sie sofort angetastet, so wäre ja dann gar nicht mit Geschenken an Abraham eine Zeit verstrichen, Gott hätte sie sofort durch sein Einschreiten zu schützen gehabt. Möglich auch, daß das על דבר שרי, ähnlich dem על דבר הצפרדעים וגו׳ (2. B. M. 8, 8), hier nicht „wegen", sondern um Saras „Wort" heißt, weil Sara ihm endlich gestanden hatte, Abrahams Frau zu sein. Jetzt, durch diese Äußerung kam sie in Gefahr, nun war jede Aussicht auf den gütlichen Weg für Pharao abgeschnitten, jetzt mußte Gottes Schickung rettend eintreten. Ferner: wie wäre es zu vereinigen? Wenige Blätter weiter weist Abraham mit dem denkwürdigen הרימתי ידי u. s. w. selbst das Ehrenvollste uneigennützig zurück, und derselbe Mann soll hier der gemeine — sein, seines Weibes Ehre zu verschachern, um sich צאן ובקר וחמרים עבדים ושפחות אתונות וגמלים zu verschaffen! Schon die Reihenfolge der Aufzählung ist bedeutsam. Sollte der Reichtum geschildert werden, den Abraham hier erworben, so würde er anders geordnet sein. Wenn Elieser Abrahams Reichtum schildert, rechnet er Schafe und Rinder, (Silber und Gold), Knechte und Mägde, Kamele und Esel auf. Ebenso wird Jakobs Reichtum geschildert, eine Menge Schafe, Mägde und Knechte, Kamele und Esel (1. B. M. 30, 43). Das ist eine begriffsmäßige Gruppierung. Schafe und Rinder sind das eigentliche Produktive, der eigentliche Besitz, (dessen Überfülle bei Abraham in Silber und Gold verwandelt war). Dieser Besitz erfordert Pflege, dazu Knechte und Mägde. Kamele und Esel sind nicht produktive, sie sind Lasttiere, Träger des Reichtums, darum sie zuletzt. So ordnet sich ein geregelter Haushalt. Hier jedoch steht es durcheinander gewürfelt, es stehen nicht nur Esel vor Knechten und Mägden, sondern es sind sogar Esel und Eselinnen weit von einander getrennt. Dieses ungeregelte Durcheinander ist gewiß sehr absichtlich, um zu sagen: Pharao versuchte es auf jede Weise, sich Abrahams Gunst zu erwerben, und schickte bald einen hübschen Ochsen, bald einen Esel, bald einen Sklaven u. s. w. und Abraham durfte nichts anzunehmen verweigern, sonst hätte er ja Pharaos Hoffnung ja gänzlich vernichtet und Gewalt zu fürchten gehabt — alles dies wird noch durch das bestätigt, was Pharao darauf zu Abraham sagte. Er wirft ihm nicht vor, warum er überhaupt Sara nur für seine Schwester ausgegeben, sondern: „warum hast du mir nicht gesagt, daß sie deine Frau sei?" Daß er sie beim

20. Pharao bestellte Leute über ihn, die ihn, seine Frau und alles Seinige entließen.

20. וַיְצַו עָלָיו פַּרְעֹה אֲנָשִׁים וַיְשַׁלְּחוּ אֹתוֹ וְאֶת־אִשְׁתּוֹ וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־לוֹ׃

Kap. 13. V. 1. Da zog Abram, er, seine Frau und alle Seinigen und auch Lot mit ihm von Mizrajim hinauf in den Süden.

יג 1. וַיַּעַל אַבְרָם מִמִּצְרַיִם הוּא וְאִשְׁתּוֹ וְכָל־אֲשֶׁר־לוֹ וְלוֹט עִמּוֹ הַנֶּגְבָּה׃

Volke für seine Schwester ausgegeben, fand Pharao ganz natürlich, aber „von mir hättest du ja nichts zu fürchten gehabt! — und hast es mir selbst nicht gesagt, als ich sie mir zur Frau nehmen wollte!" — Darauf durfte ihm Abraham natürlich keine Antwort geben. Er konnte ihm nicht sagen, daß er ihn für nicht besser als sein Volk gehalten.

גור: sich irgendwo als Fremder aufhalten und: fürchten. Ferner גור: junges Tier, insbesondere junger Löwe. מגורה: Scheuer, Scheune. Scheint ursprünglich „bodenlos sein" zu bedeuten, nicht im Boden wurzeln, sich nicht vom Boden getragen fühlen. Daher: Fremdling sein. Ferner: Boden, Halt verlieren, d. i. fürchten. Ebenso derjenige Raum, in welchem das vom Boden losgetrennte Getreide seinen (zeitweiligen?) Aufenthalt bekommt. Endlich auch das junge Tier, das der Mutterbrust — seinem bisherigen Boden — entnommen ist und noch nicht in eigener Kraft, noch nicht selbständig dasteht: das unselbständige Tier. — יפה, verwandt mit יפח: hauchen, und יפע: glänzen. יפח, hauchen, kommt schon übertragen, als eine geistige, unsichtbare Einwirkung vor, יפח חכם, ויפח לקץ: deutet leise hin auf das Ende. So scheint die Bezeichnung des Schönen durch יפה von dem Reize hergenommen zu sein, den das Schöne auf seinen Beschauer übt. Alles Schöne haucht uns an, glänzt uns an. —

צאן vermutlich verwandt mit שאן, der Wurzel von שאנן, ruhig, ungestört. Der צ-Laut gäbe den Begriff des Künstlichen und צאן bezeichnete: das künstlich Geborgene, vor Störung Gehütete, somit den Teil der Herde, der in Hürden gehalten wird. Dagegen: בקר verwandt mit בכר, בגר, das Freie, Selbständige unter den Haustieren.

חמור und אתון: spezifischer Ausdruck für Lasttiere, dem auch die Wurzeln entsprechen. חמר verwandt mit עמר חמר Haufe, somit Last, und אתן verwandt mit אדן, Säulenfuß, also: Träger.

גמל: vielleicht deshalb das Kamel, weil es גמול ist, weil es lange Zeit ohne Trinken zubringt.

V. 20. ויצו עליו. Nach Aben Esras Meinung wäre dies ein freundliches Benehmen gegen Abraham gewesen, es wäre das Verbot ergangen, daß keiner ihm und den Seinigen zu nahe trete. Allerdings ist צוה על in der Regel ein Verbot, eine Beschränkung; allein dann bezieht sich das על immer auf die Person oder den Gegenstand, der beschränkt werden soll, so ועל הנביאים צויתם Amos 2, 12. ועל העבים אצוה Jesaias 5, 6. Also auch hier: Pharao legte Abraham eine Beschränkung auf, er bestellte Leute über ihn, die dafür zu sorgen hatten, daß er das Land verlasse — ganz so wie später gegen Israel, wie denn überhaupt die ganze Begebenheit eine merkwürdige Analogie für die spätere Geschichte bietet. —

Kap. 13. V. 1 u. 2. Er hatte, durch die Hungersnot gezwungen, vorübergehend seine Isolierung aufgegeben und war in das volkreiche Egypten gezogen, was ihm ziemlich übel bekommen war. Er zog jetzt wieder zurück zu der Stätte hin, wo ihm die Bedeutung dieses Landes für seine Zukunft und die Notwendigkeit seiner Isolierung in der

2. וְאַבְרָם כָּבֵד מְאֹד בַּמִּקְנֶה
בַּכֶּסֶף וּבַזָּהָב׃

2. Und Abram war sehr begütert an Herden, an Silber und Gold.

3. וַיֵּלֶךְ לְמַסָּעָיו מִנֶּגֶב וְעַד־בֵּית־
אֵל עַד־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־הָיָה שָׁם אָהֳלָה
בַּתְּחִלָּה בֵּין בֵּית־אֵל וּבֵין הָעָי׃

3. Er ging seinen früheren Zügen nach von Süden bis nach Bethel, bis zu dem Orte, wo sein Zelt anfangs gewesen, zwischen Bethel und Ai,

4. אֶל־מְקוֹם הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר־עָשָׂה
שָׁם בָּרִאשֹׁנָה וַיִּקְרָא שָׁם אַבְרָם
בְּשֵׁם יְהוָה׃

4. zu der Stelle des Altares hin, den er dort zuerst errichtet hatte, und dort rief Abram im Namen Gottes.

שלישי. 5. וְגַם־לְלוֹט הַהֹלֵךְ אֶת־
אַבְרָם הָיָה צֹאן־וּבָקָר וְאֹהָלִים׃

5. Und auch Lot, der mit Abram ging, hatte — Schafe und Rinder und Zelte.

6. וְלֹא־נָשָׂא אֹתָם הָאָרֶץ לָשֶׁבֶת
יַחְדָּו כִּי־הָיָה רְכוּשָׁם רָב וְלֹא יָכְלוּ
לָשֶׁבֶת יַחְדָּו׃

6. Und so trug sie das Land nicht zusammen zu bleiben; denn ihr Vermögen war zu groß und sie konnten nicht zusammen wohnen.

Gegenwart durch die sichtbare Gottesoffenbarung zuerst klar geworden, und lebte dort wieder dem alten Berufe, die Menschen im Namen Gottes aufzurufen. מקנה, im Gegensatz zu רכוש, der beweglichen, aber leblosen, darum „fahrenden" Habe: der lebendige Besitz, der schon von selbst seinem Herrn folgt, Bewußtsein von seiner Hörigkeit hat und somit wesentliches Eigentum ist, ידע קונהו.

V. 3. Auch hier steht wieder אהלה, wohl zur Bezeichnung, daß unerachtet der Vorgänge mit Pharao Abrahams Verhältnis zu Sara unverändert das alte war.

V. 5. Auf אברם steht אתנח. Auch Lot hatte — es läßt uns, ehe das Objekt genannt wird, bei dem Gedanken verweilen, was man von einem Verwandten hätte erwarten sollen, der doch nicht blos עם, sondern את אברם, in so weit innigerem Anschluß mit Abraham lebte, mit Abraham, der in seiner Isolierung doch Fremde, die nur vorübergehend mit ihm in Berührung kamen, durch gastfreundliche Menschlichkeit auf Den aufmerksam, mit Dem bekannt machte, der den Menschen menschlich macht und ihn von der selbstsüchtigen Habsucht zu dem gottähnlichen Streben erlösend erhebt, להיות ברכה, statt gesegnet zu sein, Segen zu werden. — Nun heißt es hier: auch Lot, der doch so nahe mit Abraham umging, nahm etwas von Abraham an, eignete sich etwas von ihm an — aber was? Schafe und Rinder und Zelte! Nichts von dem geistigen Beruf. Er begleitete Abraham, weil sich sein Eigennutz gut dabei stand. — „Und Zelte!" ואֹהָלים — die volle Form, nicht אָהָלים — er hörte auf, Hausgenosse Abrahams zu sein, hatte selbständige Kreise, in denen er Hausherr war. Während Abrahams Zelt Saras Zelt war, אהלה, ihr die Führung des Hauses überlassen war und Abraham es als seine Aufgabe betrachtete לקרא בשם ד׳, war es bei Lot ganz anders. Er betrachtete es als seine Aufgabe, Schafe und Rinder und Zelte zu erwerben, und hatte keinen Sinn für Abrahams geistigen Beruf. Dies die Bedeutung des durch den Accent auf „Abraham" gelegten Nachdrucks, und dies erklärt alles Folgende.

V. 6. Das Land trug sie nicht, zusammen zu bleiben, warum? Nicht weil sie

7. וַיְהִי־רִיב בֵּין רֹעֵי מִקְנֵה־אַבְרָם וּבֵין רֹעֵי מִקְנֵה־לוֹט וְהַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרִזִּי אָז יֹשֵׁב בָּאָרֶץ׃

7. Daher entstand Streit zwischen den Hirten der Herde Abrams und den Hirten der Herde Lots, und es war damals schon der Kenaaniter und Periser Bewohner des Landes.

8. וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֶל־לוֹט אַל־נָא תְהִי מְרִיבָה בֵּינִי וּבֵינֶךָ וּבֵין רֹעַי וּבֵין רֹעֶיךָ כִּי־אֲנָשִׁים אַחִים אֲנָחְנוּ׃

8. Da sprach Abram zu Lot: Laß doch nicht ferner Zwiespalt sein zwischen mir und dir und (dadurch auch) zwischen meinen und deinen Hirten; denn wir sind ja verwandte Männer.

---

etwa zu viel Herden hatten, das Land nicht ausreichende Weide bot, — so nicht. Wäre das Ganze nur eine Herde, eine Wirtschaft, ein Wesen gewesen, so hätte es ausgereicht. Es reichte aber deshalb nicht aus, weil רכושם רב, weil ihr sonstiges Vermögen, כסף וזהב u. s. w. zu viel gewesen, dafür — wenn man nicht einig ist, dem andern nicht traut — sind אהלים nötig, Kisten und Kasten, und alles separat. „Weil ihr Vermögen zu viel war und sie nicht zusammen paßten, nicht zusammen wohnen konnten", darum konnten sie auch nicht auf einem Boden zusammen bleiben. Hätten sie vermöge ihrer Persönlichkeit zusammen bleiben können, so wären auch nicht gesonderte Weideplätze nötig gewesen. Aber weil in Lots Wirtschaft man nur für den Erwerb sorgte, in Abrahams aber auch höhere Interessen galten, weil die Verwendung des Erworbenen eine verschiedene war, — und eben hierin, in der Verwendung, nicht in der Art des Erwerbes, unterscheidet sich vor allem Mensch von Mensch, darum konnten sie nicht zusammen bleiben, deshalb reichte der Boden nicht aus; für einen Lot mußten gesonderte Weideplätze da sein, daß nicht einmal ein Schäfchen von dem einen zum andern sich verlief u. s. w.

V. 7. Oben heißt es im allgemeinen: והכנעני אז בארץ, hier ist פרזי hinzugefügt und es heißt בארץ. Abraham und Lot konnten als Fremde natürlich nur auf herrenlosem Boden weiden, der war aber schon ein beschränkter. Es hatte sich schon mehr als ein Volksstamm im Lande niedergelassen. Wäre nur ein Volk im Lande gewesen, es hätte nur das gegenwärtig in Gebrauch zu nehmende in Besitz genommen und abgegrenzt; konnte ja das andere nötigenfalls noch immer nehmen. Wohnen jedoch verschiedene Stämme im Lande, so sucht jeder vorweg alles zu nehmen, auch das nicht sofort Nötige, damit ihm der Nachbar nicht zuvorkomme. Darum war der Boden für Abraham und Lot beschränkt.

V. 8. Nicht בינינו, sondern ביני וביניך. Diese Wiederholung des בין geschieht vorzüglich da, wo die Trennung oder Verbindung, die durch ein drittes vermittelt wird, beiderseitig ist. So vom שבת: ביני ובין בני ישראל, ein doppeltes Erkennungszeichen: so lange Israel den Sabbat hütet, bekennt es damit, daß es Gottes sei, und erkennt Gott es als das Seinige an. Die Entweihung des Sabbats zerreißt beiderseitig das Band. So auch hier: unser Streit ist gegenseitig: mir gefällt manches nicht an dir, und dir auch manches nicht an mir, daher kommt auch der Streit zwischen unseren Leuten. Wo aber keine Einigkeit, da bringt Trennung Frieden. — אנשים אחים, nicht schlechtweg אחים. Gehen wir auch als Männer auseinander, haben nicht eine Lebensrichtung, so sind wir doch Verwandte.

9. הֲלֹא כָל־הָאָרֶץ לְפָנֶיךָ הִפָּרֶד נָא מֵעָלָי אִם־הַשְּׂמֹאל וְאֵימִנָה וְאִם־הַיָּמִין וְאַשְׂמְאִילָה:

9. Vor dir ist ja das ganze Land offen, trenne du dich daher von mir, wenn links, so bleibe ich rechts, und wenn rechts, so bleibe ich links.

10. וַיִּשָּׂא־לוֹט אֶת־עֵינָיו וַיַּרְא אֶת־כָּל־כִּכַּר הַיַּרְדֵּן כִּי כֻלָּהּ מַשְׁקֶה לִפְנֵי ו שַׁחֵת יְהוָה אֶת־סְדֹם וְאֶת־עֲמֹרָה כְּגַן־יְהוָה כְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בֹּאֲכָה צֹעַר:

10. Da hub Lot seine Augen auf und sah die ganze Thalebene des Jardens daß sie ganz bewässerungsreich war, ehe Gott Sedom und Amora verderbte, wie der Garten Gottes, wie das Land Mizrajim, bis man nach Zoar kam,

11. וַיִּבְחַר־לוֹ לוֹט אֶת כָּל־כִּכַּר הַיַּרְדֵּן וַיִּסַּע לוֹט מִקֶּדֶם וַיִּפָּרְדוּ אִישׁ מֵעַל אָחִיו:

11. und es wählte sich Lot die ganze Thalebene des Jardens, und es zog Lot von Osten ab; so trennten sie sich einer von dem andern.

V. 9. מעלי, vom Neben=mir=sein. Ganz von einander geschieden. Das mußte Abraham fordern, um die Seinigen vor dem Beispiel der Lotwirtschaft zu schützen. Siehe! Ich bin beschränkt, kann nicht überall hingehen, wo Überfluß ist, muß mich isolieren, du aber, nachdem du dich von meiner Lebensanschauung losgesagt, brauchst ja nicht so wählerisch zu sein, dir ist das ganze Land offen. Gehe du nach rechts oder links, ich werde hier in meiner Isolierung verharren. — Die Etymologie von ימין und שמאל ist dunkel. Vielleicht ist ימין verwandt mit כמן, מכמנים verborgener Schatz, die verborgene Schatzkammer der Kräfte des Menschen, diejenige Seite, in welcher des Menschen vorzügliche Kraft ruht. Während שמאל, (verwandt mit שמלה, das Gewand, die Hülle), die Linke als die Gehülfin der Rechten bedeutet, die mehr dem von der Rechten gelieferten Kern die Hülle bietet (?).

V. 10 u. 11. Lot fand das ganz vernünftig, scheint schon lange auf eine solche Gelegenheit gewartet zu haben. Das Wandern in unwirtsamen Gegenden konnte einem Manne wie ihm nicht behagen. Er sucht vor allem eine reiche üppige Gegend, die gegen Hungersnot und Mißwachs schützt, und fand sie. וישא לוט את עיניו, er ließ sich, unbeirrt von allen für einen Abraham maßgebenden Rücksichten, bei der Wahl nur von seinem sinnlichen Auge leiten.

ככר, wohl nicht Kreis, sondern wie ת"א: Ebene. Wurzel wahrscheinlich: כרה, graben (vergl. יין von יגן, בבל von בלל), verwandt mit כרע: knieen, sich niedrig machen, ירה: werfen, גרה wovon גרון Kehle, Schlund: allmälig in die Tiefe ziehen. ככר: Thalebene, das Flußgebiet, die durch Flüsse gegrabene Niederung. Für die Bedeutung Kaufen, Aneignen, bietet נחל eine sprechende Analogie, das auch Flußthal und Erbe bedeutet. Die Thalebene des Jordans war ganz „Getränk", oder vielmehr, wenn partic. Hiphil, ganz d. h. überall tränkend, führte überall das gehörige Naß den Feldern und Pflanzungen zu. — כלה femin. משקה mascul. Insofern der Boden das Naß empfängt, ist er femin.; insofern er es aber weiterspendet, mascul.

כגן ד' לאילנות, כארץ מצרים לזרעים (ב"ר). hinsichtlich der Baumkultur, כארץ מצרים hinsichtlich der Bodenfrucht. Es ist nicht ganz unwahrscheinlich, daß sich die Gartenpracht auf Sodom, und der Getreidereichtum auf Amora bezieht. Die Namen

12. אַבְרָם יָשַׁב בְּאֶרֶץ־כְּנָעַן וְלוֹט יָשַׁב בְּעָרֵי הַכִּכָּר וַיֶּאֱהַל עַד־סְדֹם׃

12. Abram war im Lande Kenaan geblieben, während Lot sich in die Thalebene niedergelassen und seine Zelte bis an Sedom hatte —

13. וְאַנְשֵׁי סְדֹם רָעִים וְחַטָּאִים לַיהוָה מְאֹד׃

13. und die Leute in Sedom waren doch böse und leichtsinnige, Gott gegenüber über alles Maß —

---

der untergegangenen Städte vergegenwärtigen eigentlich alle Reiche der Natur, die dem Menschen ihre Schätze bieten.

סרום erinnert an שרה, das מ findet sich auch in שדמות, שדמות, wieder. עמורה bezeichnet עומר, die Garbe: Korn. אדמה den Mineralreichtum. צבוים, Plural von צבי, die lebendige Welt. Die Herren von Sodom und Amora konnten auch auf die Jagd gehen. Es war also ein Reichtum an allem.

V. 12—18. Nicht לוט ישב, אברם ישב, וישב אברם ד', ויאהל, ויאמר ד'; sondern עתיד מהופך die Erzählung weitergeführt, sondern durch den עבר unterbrochen und dann erst wieder in das historische Tempus eingeleitet wird, da ist dieser עבר nicht Perfektum, sondern Plusquamperfektum. Es dürfte hier gerade der Gegensatz zu Lot gezeichnet sein. Während Lot rasch und freudig sich von Abrahams isoliertem und isolierendem Wandel lossagte und sich in den Kreis gerade der üppigsten Städte — er wohnte in den Städten und hatte seinen Viehstand bis an Sedom — niedergelassen hatte, obgleich die Städte in einem Grade sittenverderbt waren, daß dies auch dem blödesten Auge auf den ersten Blick erkennbar sein mußte, hatte Abraham nur noch umsomehr in der Isolierung verharrt, in welcher er sich und die Seinigen vor der Berührung mit den kanaanitischen Städten wahrte, und nur sich in solcher Nähe der Menschengesellschaft hielt, קורא בשם ד' sein zu können. Hatte er doch eben die schmerzliche Erfahrung gemacht, daß es ihm nicht einmal gelungen war, seinen nächsten Verwandten für sich und seinen Beruf zu gewinnen und zu fesseln! Und erst nachdem Gott ihn ermuntert und gleichsam gebeten hatte, doch über seinen isolierten Standpunkt hinaus zu blicken, und sich furchtlos für sich und sein Prinzip in das Getriebe des ganzen Landes hineinzubewegen, erst da ging Abraham hinein in das eigentliche Land und ließ sich in Hebron nieder.

V. 13. Die אנשי סרום waren im sozialen Leben, Mensch gegen Mensch, רעים, וחטאים, bös und prinzipiell leichtsinnig. חוטא ist wohl jeder einmal, allein, חַטָּא wie נַגָּב ist derjenige, dem der Leichtsinn zum ständigen Charakter gehört. Sie waren also im sozialen Leben רעים: nur den „Bruch", das Unheil schaffend, boshaft bös, und חטאים: es fehlte ihren Handlungen jedes sittliche Prinzip; לד' aber, Gott gegenüber, in ihren Beziehungen zu Gott, wo nicht unmittelbar das soziale Wohl beteiligt erscheint, מאוד: „in dem ganzen Ausmaß des Möglichen", überstieg ihre Schlechtigkeit alle Grenzen. In sozialer Beziehung wird die Schlechtigkeit schon durch die Furcht des einen vor dem andern, also schon durch das schlechte Selbstinteresse selbst in Schranken gehalten. Selbst unter Räubern stellt sich eine gewisse Rechtlichkeit her. Wo aber dem unerleuchteten Auge die bürgerliche Gesellschaft nicht sofort beteiligt erscheint, wo jeder, wie er sich sagt, nur sein Wohl, sein Heil, seine Gesundheit u. s. w. untergräbt, wofür er nur Gott verantwortlich wäre, wenn Gott ihm etwas gälte, in den מצות בין אדם למקום, kennt in solchen Kreisen die Zügellosigkeit und Ausschweifung keine Grenzen.

14. וַיהוָה אָמַר אֶל־אַבְרָם אַחֲרֵי הִפָּרֶד־לוֹט מֵעִמּוֹ שָׂא־נָא עֵינֶיךָ וּרְאֵה מִן־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־אַתָּה שָׁם צָפֹנָה וָנֶגְבָּה וָקֵדְמָה וָיָמָּה:

14. und Gott hatte, nachdem Lot von ihm geschieden war; zu Abram gesprochen: Hebe doch deine Augen auf und siehe von dem Orte, wo du bist, nordwärts und südwärts, gen Osten und Westen;

15. כִּי אֶת־כָּל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־אַתָּה רֹאֶה לְךָ אֶתְּנֶנָּה וּלְזַרְעֲךָ עַד־עוֹלָם:

15. denn das ganze Land, das du siehst, ich gebe es dir, und deinem Samen auf immer;

חטא verwandt mit עטה. עטה sich verhüllen und auch: ויעט העם אל השלל (Sam. 1, 14, 32) auf etwas gierig hinstürzen, ohne Überlegung, ob es auch recht oder unrecht ist. So auch עטף eigentümlich: verhüllen und zugleich: schwach sein. Es liegt nahe zu sagen: wie עטף verhüllen heißt und auch physisch schwach sein, so heißt auch vielleicht עטה: verhüllen und zugleich: sittlich schwach werden. Die Vermittelung dieser Begriffe dürfte in dem nicht seltenen Ausdrucke: והתעטף רוחי liegen: mein Geist hat sich verhüllt, d. h. er ist zurückgetreten, daß in der Hülle, dem Leibe, der Geist nicht mehr sichtbar durchlenchtet, der Leib nicht mehr, wie im lebendigen, gesunden Menschen vom Geiste beherrscht und getragen wird. In solchem Zustande folgt dann der Leib der Schwerkraft der Materie, er sinkt, wird ohnmächtig, schwach, und das ist עטף, wo der Leib blos eine Hülle wird, in welcher der Geist nicht sichtbar ist. Es scheint, daß ebenso durch עטה die moralische Schwäche als ein solcher Zustand bezeichnet wird, wo der Geist hinter die Hülle zurücktritt, die Hülle, d. i. der Leib, mit ihrer Sinnlichkeit den Geist also überwältigt, daß der Geist nur dem sinnlich Leiblichen und den Eindrücken und Regungen desselben folgt — (so folgt das Volk der Schwerkraft des sinnlichen Gegenstandes, der Anziehungskraft, die die Beute für seine Sinnlichkeit hatte, ויעט אל השלל, fiel „sittlich schwach" über die Beute her). Wenn das wahr ist, dann wäre auch חטא eine solche Handlung, in welcher die sittliche Willenskraft zurückgetreten war, die ohne Überlegung und ohne jene, alle Lebensäußerungen zu beherrschen bestimmte geistig sittliche Potenz, nur unter Herrschaft der Sinnlichkeit erzeugt ward. Bestätigt dürfte diese Auffassung darin werden, daß durch „Nacktheit" ערמה eine solche Thätigkeit bezeichnet wird, in welcher der Geist die vollen Zügel in Händen hält: Klugheit und Besonnenheit. Zu derselben Auffassung führt auch eine andere Verwandtschaft des חטא mit חתה, welches konkret: dem Brande, dem Feuer entziehen heißt, להחוה אש מיקוד (Jesaias 30, 14) und מחתה, das Gefäß dazu. Demgemäß bezeichnete חטא das Entzogensein dem geistig sittlichen Feuer, und חטאת, das Sündopfer, das חלב וכליות dem göttlichen Feuer (wieder) übergiebt, wäre dann im buchstäblichen Sinne der symbolische Ausdruck der Restitution des durch חטא Gefehlten.

V. 14 u. 15. הפרד מעמו, nicht blos מעליו: eine geistig persönliche, nicht blos räumliche Trennung.

Nachdem Abraham die bittere Erfahrung gemacht, seinen Bruderssohn, also das ihn überlebende zweite Geschlecht, auf den er, der Kinderlose, seine nächste Hoffnung auf Fortdauer seiner geistigen Sendung hätte setzen können, sich von ihm lossagen und um der äußeren materiellen Verlockungen willen lieber in Gemeinschaft mit Sodom und Amora treten zu sehen, sprach Gott zu ihm: nicht einem Manne wie Lot, sondern gerade dir, der du nicht in erster Linie auf materielle Blüte zustrebst, fällt dieses Land mit all seiner Fülle zu Teil, Ich gebe es dir und den von dir stammenden Nachkommen.

16. וְשַׂמְתִּי אֶת־זַרְעֲךָ כַּעֲפַר הָאָרֶץ אֲשֶׁר ו אִם־יוּכַל אִישׁ לִמְנוֹת אֶת־עֲפַר הָאָרֶץ גַּם־זַרְעֲךָ יִמָּנֶה׃

16. Ich mache deinen Samen wie Staub der Erde, daß, wenn jemand den Staub der Erde zählen kann, auch dein Same gezählt werden solle;

Nicht sollst du ausziehen und als Missionär andere Menschen für deine Sendung gewinnen. Was dir angehören soll, muß von dir gesäet, von deinem reinen Geiste gezeugt und erzogen sein. Juden wollen geboren, nicht nur erzogen sein. — לך אתננה ולזרעך עד עולם. Es ist damit nicht verkündet, daß sie es immer in Besitz haben werden. Gehören wird es ihnen immer, die Bestimmung werden sie und es immer für einander haben, so wie es ja hier auch dem Abraham gegeben wurde, ohne daß er es je persönlich in Besitz erhielt. —

עולם. עלם, חלם, חלם, עלם: Grundbedeutung binden. Der Gebundene: Stumme, die Garbe, das Zusammendrängen, d. i. Härten der Metalle. עלם, das Verborgene und die noch unentwickelte Jugend. Geheimnisvoll wie das Wesen erscheint auch die Bezeichnung des Begriffs „Traum" durch חלם. Es bedeutet: Traum, Eierdotter und gesunden. In dem Dotter liegen die Keime des künftigen lebendigen Wesens noch alle ununterschieden und unentwickelt, in einander und untereinander gebunden. Der Traum verhält sich zu dem wachen, intelligenten Bewußtsein wie der Dotter zum Vogel. In ihm webt der ganze Keimvorrat an Vorstellungen und Gedanken, die das wache Bewußtsein zum selbständigen Gedankenorganismus gliedert, ungesondert und ungeordnet, in einander und durcheinander. Genesen ist vielleicht: eine Wiederherstellung des gestörten Zusammenhangs der organischen Kräfte und Säfte; die Wiederherstellung der stofflichen und dynamischen Harmonie des Leibes. Bezeichnet חלם als genesen vielleicht zunächst den Heilungsprozeß von Wunden, und beginnt vielleicht dieser Prozeß zuerst mit Schaffen eines flüssigen Bildungsstoffes (Eiter, Blastem), der bei der Reproduktion ganz dieselbe Stelle einnimmt wie der Dotter bei der Produktion? Ist Eiter der Dotter der Reproduktion? Heißt doch auch אולם: stark, gedrungen, gesund. עולם ist die noch unentwickelte Zeit, sowohl jene, in welcher die Gegenwart noch unentwickelt war, als diejenige, die noch gegenwärtig unentwickelt ist. Vergangenheit und Zukunft. Daher: מן העולם עד העולם.

V. 16. כעפר הארץ. Man darf zweifeln, ob hier geradezu eine buchstäblich „zahllose", „unzählbare" Menge verheißen worden. Israel ist doch in der That wiederholt gezählt worden und ist ja auch durchaus nicht an Volksmenge hervorragend, לא מרובבם כי אתם המעט. Es müßte denn nicht an die Zahl zugleich Lebender, sondern an die in unbegrenzter Geschlechtsreihe fortlebenden Nachkommen des hierin in der That einzigen unsterblichen Volkes gedacht sein. Es wäre dann jedoch der Vergleich nicht passend. Der Staub ist ja etwas Gleichzeitiges. Möglich aber, daß Abrahams Volk darin ausgezeichnet ist, daß andere Völker wohl kaum einer einzigen Abstammung sind, während hier von einem Manne ein verhältnißmäßig so zahlreiches Volk stammt, die zusammen thatsächlich eine einzige Familie bilden. Die Juden sind vielleicht die größte „Familie" auf Erden.

Vergleichen wir jedoch die sonstigen Bedeutungen der rad. מנה: ומניתי אתכם לחרב (Jes. 65, 12), לילוה עמל מנו לי (Job 7, 3) und die Verwandtschaft mit מנע, das, mit מ konstruiert, entziehen, versagen bedeutet, so dürfte wohl מנה nicht ganz identisch mit ספר sein. ספר: zählen, d. i. die Summe der Dinge suchen, die, einem gemeinsamen Begriff angehörig, vorhanden sind. מנה: zuzählen, d. i.: die Summe der für einen gemeinsamen Begriff vorhanden sein sollenden Dinge bestimmen. Daher dürfte auch

17. קוּם הִתְהַלֵּךְ בָּאָרֶץ לְאָרְכָּהּ וּלְרָחְבָּהּ כִּי לְךָ אֶתְּנֶנָּה׃

17. stehe darum auf, gehe hinein in das Land, der Länge nach und der Breite, denn dir gebe ich es —:

18. וַיֶּאֱהַל אַבְרָם וַיָּבֹא וַיֵּשֶׁב בְּאֵלֹנֵי מַמְרֵא אֲשֶׁר בְּחֶבְרוֹן וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה׃ פ

18. da setzte Abram seine Zelte und ging ein und ließ sich in den Hainen Mamres, die in Chebron waren, nieder und baute dort Gott einen Altar.

יד רביעי. 1. וַיְהִי בִּימֵי אַמְרָפֶל מֶלֶךְ־שִׁנְעָר אַרְיוֹךְ מֶלֶךְ אֶלָּסָר כְּדָרְלָעֹמֶר מֶלֶךְ עֵילָם וְתִדְעָל מֶלֶךְ גּוֹיִם׃

Kap. 14. V. 1. Es war in den Tagen Amraphels, Königs von Schinear, Arjochs, König von Elaßar, Kedarlaomers, Königs von Elam und Thidals, Königs von Gojim.

Chron. 1, 21 bei der durch David angeordneten Zählung V. 2 dieser Auftrag כפרו את ישראל gelautet haben, während V. 1 und V. 17, wo dieses Zählen in seinem sündhaften und darum verderblichen Charakter aufgefaßt wird, dasselbe mit מנה, mit dem Nebenbegriff des Begrenzens, Beschränkens ausgedrückt ist. Demgemäß könnte auch hier vielleicht es also zu verstehen sein: So wenig ein Mensch den Staub der Erde zu zählen, d. h. bestimmen kann, wie viel von diesem Grundstoff aller irdischen Gebilde die Erde überhaupt oder ein Gebilde im besonderen haben soll, wie darüber die Verfügung nur Gott, dem Schöpfer und Meister zusteht, so wird auch keine Menschengewalt über die quantitative Existenz deiner Nachkommen beschränkend gebieten können. עפר ist das bildungsfähigste Wesen, Grundstoff aller irdischen Wesen, er geht in alle Bildungen ein und alle kehren in ihn zurück — הכל היה מן העפר והכל שב אל עפר — und in allen Umwandlungen geht kein Körnlein von seiner Kraft und kein Körnlein von seiner Masse verloren — also auch Abrahams Samen! Auch die Weisen sehen in diesem Vergleich nicht nur eine numerische Ähnlichkeit, sondern die Analogie des Bildungsprozesses und der Bedeutsamkeit Israels mit denen des irdischen Staubes.

V. 17. Dir gebe ich es, du wirst — wie kein דבר השוב und דבר המעמיד, wie nichts Charaktervolles und Gestaltendes בטל wird — nicht in sie aufgehen, vielmehr umgekehrt als der einstige Sieger und Herr unter ihnen wandeln. So lange Lot als ערב רב mit ihm wanderte, war das Eingehen in die Völkermitte gefährlich; allein jetzt das reine Abrahams Haus, wie einst sein Volk, kann und soll mitten unter Menschen leben und „Juden" bleiben. — Überall, wo Abraham seine Bestimmung klarer geworden, baute er einen Altar, und so auch hier.

Kap. 14. V. 1. Wir haben hier die älteste Königs- und Kriegsaffaire, welche die Geschichte aufzuweisen hat. Betrachten wir die Zustände, die das Gotteswort uns hier für das bessere Verständnis der Aufgabe Abrahams und seines Volkes dürfte klar machen wollen. —

Wir sehen hier das mit Nimrods königlicher Majestät die Weltgeschichte einleitende System schon sehr früh die üppigsten Früchte tragen. Denn das דור הפלגה fiel ja in Abrahams Jugendzeit. Damals hatte Nimrod sich zum Könige gemacht. Er wird zwar nicht selbst König genannt, wohl aber sein Treiben: Königtum, ראשית ממלכתו. Sein System bestand darin, die Gesamtkräfte der Nation für eigene Zwecke zu mißbrauchen, unter dem Vorwand des Nationalruhmes, auf Kosten des individuellen Glückes. Diese Richtung sehen wir hier rasch in üppiger Blüte. Sehen da schon keine Völkergeschichte,

sondern Königsgeschichten. Und auf so kleinem Raum wie die jordanische Thalebene fünf Könige! Haben hier den Anfang des Königswesens. Jede Stadt ihren König. Noch später sehen wir hier zu Josuas Zeiten in dem kleinen Ländchen einunddreißig Könige! Die anderen Herren waren schon stattlichere Könige von Ländern und Provinzen, so von Schinear-Babel, ebenso von Elam-Medien und auch von Gojim, was ja dem Namen nach auf mehrere Völker hinweist. Denken wir uns die Lage der bekannteren, Babylon und Medien, beide weit entfernt von Palästina und dennoch die palästinensischen Könige eine Zeitlang dem Kedarlaomer unterthänig. Also schon König über Könige.

Wir haben bereits die Wurzel מלך in ihrer Verwandtschaft mit מלק und dem chaldäischen נמלך, als das Kopf für andere sein, und den jüdischen Begriff des Königtums betrachtet (siehe Kap. 10, 10). Sehen wir hier, wie es sich in Wirklichkeit in diesem üppigen Kreis gestaltete. Jede dieser üppigen Städte mußte ihren eigenen König haben. Der Überfluß und die Üppigkeit selbst mochten dies erzeugt haben. Wenn Könige die Nation der Mühe überheben sollen, zu denken, so wird dies vorzüglich da geschehen, wo die einzelnen viel für sich zu denken haben. Je bequemer, sinnlicher, üppiger, je weniger einem Volk an den idealen Interessen des Allgemeinen liegt, um so williger wird es Opfer bringen an Recht und Geld, um nur „nichts zu denken zu haben". Ferner: über ein armes Volk wird so leicht keiner König sein wollen und können. Wer nichts zu verlieren und wenig zu gewinnen hat, den kann man weder leicht schrecken noch locken. So dürfte sichs erklären, wie hier in diesem üppigsten Lande selbst die kleinste Genossenschaft ihren König hat, um sich des Selbstdenkens an die allgemeinen Angelegenheiten zu entheben, und wie diese Könige selbst wieder sich einem auswärtigen mächtigen Könige untergeordnet — lauter עבדי עברים, wie schon der Ahn das chamitische Volk geschaut — man giebt gerne jährlich etwas Tribut, wenn man damit sich die Ruhe erkauft, in seinem Lande königlich zu schalten und zu genießen. —

Auch nach einer anderen Seite ist diese Begebenheit bedeutsam. Schon die Weisen machen aufmerksam, wie hier auf dem ersten Blatt der politischen Welthistorie ד' מלכיות, vier siegreiche Königsmächte erscheinen, analog dem Gesamtgange der Weltgeschichte, die in ד' מלכיות, in vier Weltmonarchien ausläuft, über welche zuletzt der siegenden Gottesmacht das Szepter anheim fällt. Wenigstens zwei nicht zu verkennende Namen derselben finden wir hier: Babylon (Schinear) und Medien (Elam). Es waren also schon in der allerfrühesten Zeit von diesen beiden Eroberungszüge nach Palästina und dessen Umgebung gemacht, und wir sehen schon hier Palästina unterliegen.

Dem Stammvater des künftigen jüdischen Volkes trat hier die allgemeine Erfahrung entgegen: Üppigkeit macht Völker nach innen und außen zu Sklaven, und für jedes Volk heißt es nicht חָרוּת, sondern חֵרוּת על הלוהות, giebts innere und äußere Freiheit nur unter Herrschaft des Sittengesetzes. Allein es lag ihm noch eine besondere, den Stammvater des jüdischen Volkes näher angehende Thatsache vor Augen. Der Boden, auf dem er sich befand, war ihm für seine Volkeszukunft verheißen, und die erste Erfahrung, die er auf ihm machte, war: Hungersnot, und die zweite war: Krieg! Weder für physische Blüte, noch für politische Selbständigkeit trug das Land die Bedingung in sich. Es war in beidem der vollendete Gegensatz zu Egypten. Wie es seine Fruchtbarkeit nur vom Himmel zu erwarten hatte, so war auch seine politische Lage eine solche, daß es keinem Eroberer Stand halten konnte. Sich selbst überlassen, war „Israels Land" der Hungersnot und der politischen Abhängigkeit blosgestellt. Im „Nabelpunkt" gelegen, wo sich Europa, Asien und Afrika begegnen, ist kaum ein welterschütterndes Kriegsereignis über die Erde hingezogen, das es nicht in herbe Mitleidenschaft genommen. Und eben deshalb ward es erwählt. Wenn gleichwohl auf diesem Boden ein Volksleben aufgeblüt wäre, an welches sich kein Eroberer

2. עָשׂוּ מִלְחָמָה אֶת־בֶּרַע מֶלֶךְ סְדֹם וְאֶת־בִּרְשַׁע מֶלֶךְ עֲמֹרָה שִׁנְאָב מֶלֶךְ אַדְמָה וְשֶׁמְאֵבֶר מֶלֶךְ צְבֹיִים וּמֶלֶךְ בֶּלַע הִיא־צֹעַר׃

2. Sie hatten schon früher Krieg geführt mit Bera, dem Könige von Sedom, Birscha, dem Könige von Amora, Schinab dem Könige von Adma, Schemeweber dem Könige von Zebojim und dem Könige von Bela, das ist Zoar.

---

herangewagt hätte, und wenn auch dreimal im Jahre die Landesgrenzen von aller wehrhaften Mannschaft blos und offen gelegen, — wenn alle die מלכיות über die Erde dahingerauscht und sich einander befehdet, in dieses blühendste und zugleich wehrloseste Land aber kein Schwert sich gewagt — וחרב לא יעבר בארצכם: — so wäre das ewige Faktum vor den Augen der Völker geworden: „dort wohnt Gott!" Gott ist da die Macht, seine Hülfe setzt Er statt Wall und Mauer, אלקים בארמנתיה נודע למשגב (Ps. 48, 4) ישועה ישית חומות וחל (Jes. 26, 1), und es hätte sich schon vor Jahrtausenden erfüllt, was uns jetzt erst in Zukunft entgegenwinkt, es hätte Zion weithin als Völkerleuchte geleuchtet, und es hätten die Völker gesprochen: „wir gehen mit euch, denn wir haben es erfahren: Gott ist mit euch!" —

Für das die Grabstätte der Sodom- und Amorastädte umwohnende Gottesvolk hätte dieses ganze Ereignis die ewige Warnung sein sollen: wie Üppigkeit und Überfluß naturgemäß — wenn nichts dagegen wirkt — Feinde der Freiheit sind, wie sie auf diesem Boden nur so lange der Freiheit und Selbständigkeit genießen werden, so lange sie das einzige Element mit aller Hingebung pflegen, wodurch die sonst Schwächlinge erzeugende, üppige „Milch- und Honig-reiche" Fülle des Landes heilsam umwandelt wird, das Element, das eben die תורה, das Gesetz ist, das, indem es Unterwerfung fordert, Freiheit und Selbständigkeit gewährleistet. Jeder Acker im jüdischen Lande sollte den Herrschaftsstempel des Gesetzes tragen (כלאים) und darum gerade der Weinbau, die Pflege des edelsten und die Üppigkeit am meisten darstellenden Gewächses, die Herrschaft des Gesetzes am schärfsten warnend an der Stirne tragen (איסור הנאה, כלאי כרם). Überall und immer die große Warnung: Israel blüht nur auf dem Boden des Gesetzes und geht physisch und sozial zu Grunde, so es sich der Herrschaft dieses Gesetzes entzieht. —

Für Abraham aber war dieses Ereignis ein großes, wohl sein größtes Erlebnis. Die üppigen Landesfürsten waren erlegen, waren Kedarlaomer dienstbar geworden, hatten sich endlich empört, — und sie mußten doch mächtig gewesen sein, da zu ihrer Bezwingung Kedarlaomer, der Länderkönig, sich Bundesgenossen verbunden, — sie wurden geschlagen — und nun gelingt es ihm, dem einzigen Manne und seinen Hausgenossen, mit Gott im Bunde, diesen irdischen König von Königen zu überwinden! Abraham steht hier buchstäblich als Wiedereroberer des Landes da. Er verfolgt Kedarlaomer, er macht den Zug fast durch das ganze Land von Hebron bis Damaskus, treibt sie hinaus und macht das Land frei! Er erlebt das buchstäbliche: לך אהננה.

So schauen auch die Propheten die מלכיות ד׳ alles erobern, alle ihnen verfallen, auch Erez Israel von ihnen gedrückt, — aber Israel überwindet sie alle, und wird unter Gottes Beistand Überwinder der Welt. —

V. 2. עשו, es scheint dies der frühere Krieg gewesen zu sein, in welchem Kedarlaomer sich die Könige der Jordanebene dienstbar gemacht hatte. מלחמה, rad. לחם, verwandt mit להם (דברי נרגן כמתלהמים) und לאם, der Staat. לחם: Streit, לֶחֶם: das im sozialen Wettkampf Errungene, d. i. das Mittel der Selbsterisstenz: Brot, und מלחמה לֶחֶם: der wirkliche Krieg. Beide Teile streiten um die Erhaltung oder Ver-

3. כָּל־אֵלֶּה חָבְרוּ אֶל־עֵמֶק הַשִּׂדִּים הוּא יָם הַמֶּלַח׃

3. Alle dieſe hatten ſich nach dem Ackerthale, dem jetzigen Salzmeer, hin vereinigt.

4. שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה שָׁנָה עָבְדוּ אֶת־כְּדָרְלָעֹמֶר וּשְׁלֹשׁ־עֶשְׂרֵה שָׁנָה מָרָדוּ׃

4. Zwölf Jahre hatten ſie nämlich dem Kedarlaomer gedient und ſich das dreizehnte Jahr hindurch empört.

---

mehrung der nationalen Selbſtexiſtenz. לאום, während גוי die Volkseinheit nach außen, עם die Volksgeſellſchaft nach innen bedeutet, iſt לאום: die, die ſozialen und nationalen Gegenſätze in ihrem Gegenſatz, d. h. in ihrer Berechtigung und Begrenzung ſchützende und haltende, das Volk und die Geſellſchaft vertretende Macht, אין לאום אלא מלכות: der Staat.

V. 3. חבר heißt nie wie etwa auch קרב ein feindliches Zuſammentreffen, ſondern immer ein friedliches Vereinigen. Alſo auch hier: die Vereinigung der beiderſeitigen Bundesheere miteinander.

אֶל עמק, nicht בְּעֵמֶק, es war dies kein zufälliger Vereinigungsort, ſondern das nach vorhergegangener Überlegung und Verabredung gewählte Schlachtfeld, von deſſen Terrainbeſchaffenheit ſich alſo beide Teile, oder wenn man das כל אלה nur auf die letzten V. 2 genannten jordaniſchen Bundesgenoſſen bezieht, wenigſtens dieſe, die ja auch mit dem Terrain Vertrauten, Vorteile verſprochen haben müſſen. Sie hatten das Terrain erwählt und die fremden Könige ſich ebenfalls dorthin vereinigt, weil jene ſie dort erwarteten, um ihnen die Spitze zu bieten.

עמק, ein tiefgelegenes Becken. Vergl. חמק: ſich unſichtbar machen, ſich entziehen, verkriechen. — שִׂדִּים, rad. שׂדר kommt nur als eine Thätigkeit bei Bearbeitung eines Ackerbodens vor, und zwar als die letzte Operation, die beim Ackern dem Säen vorangeht, (Jeſ. 29, 24). Es iſt alſo hier jedenfalls eine Tiefebene, in welcher ſich viele Äcker befanden, die alſo durch viele Äcker durchſchnitten war. Dazu kamen, wie uns V. 10 lehrt, die „Lehmbrunnen" (באֵרוֹת, nicht בורות, Gruben), aus welchen der Lehm und Schlamm aus bodenloſer Tiefe gleichſam hervorquoll, aus welchen man den Lehm nicht grub, ſondern ſchöpfte, — mit welchen die Gegend erfüllt war. Es war alſo ein vielfach koupirtes, von den Städtekönigen glücklich gewähltes Terrain, wo eine kleine des Terrains kundige Maſſe auch bei weitem an Zahl und Kriegsgeſchicklichkeit überlegenen Heeresmaſſen die Spitze bieten konnte, und jedenfalls durch die Bodenkunde im Vorteil war. Wären die Könige von Sodom und ihre Völker ſo geſchickt und tapfer als übermütig und üppig geweſen, ſo war das Terrain jedenfalls gut gewählt. Allein ſie hielten, wie uns bald erzählt wird, den Gegnern ſo wenig Stand, und liefen in ſolcher Haſt, daß ſie ſelbſt in die ihnen ſonſt wohlbekannten Lehmbrunnen ſtürzten.

V. 4. Ein Volk, das ſich von äußerem Joch frei machen will, muß damit beginnen, ſich ſelbſt erſt frei, d. i. ſittlich zu machen. Das hatten ſie in ihrem Übermut überſehen.

מרד: ſich empören, מרודים עניים: elend, מרט: haaraus raufen und polieren; alſo eigentlich Unebenheiten nicht ſcheuen, dem Rauhen das Rauhe oder die Gewalt entgegenſetzen. Was מרט mechaniſch iſt, das iſt מרד geiſtig und ſittlich: einer rauhen Seite ſich nicht mehr fügen, einer rauhen Seite Stacheln entgegenſetzen. מרודים: die Armen, die Gerupften, bei denen man keinen Widerſtand duldet, die ganze Welt zeigt ihnen rauhe, unfreundliche Seiten. Jeder will auch noch etwas an ihnen zu polieren haben. So klagt Zion: ימי עניי ומרודי.

ה. וּבְאַרְבַּע עֶשְׂרֵה שָׁנָה בָּא כְדָרְלָעֹמֶר וְהַמְּלָכִים אֲשֶׁר אִתּוֹ וַיַּכּוּ אֶת־רְפָאִים בְּעַשְׁתְּרֹת קַרְנַיִם וְאֶת־הַזּוּזִים בְּהָם וְאֶת־הָאֵמִים בְּשָׁוֵה קִרְיָתָיִם:

6. וְאֶת־הַחֹרִי בְּהַרְרָם שֵׂעִיר עַד אֵיל פָּארָן אֲשֶׁר עַל־הַמִּדְבָּר:

7. וַיָּשֻׁבוּ וַיָּבֹאוּ אֶל־עֵין מִשְׁפָּט הִוא קָדֵשׁ וַיַּכּוּ אֶת־כָּל־שְׂדֵה הָעֲמָלֵקִי וְגַם אֶת־הָאֱמֹרִי הַיֹּשֵׁב בְּחַצְצֹן תָּמָר:

8. וַיֵּצֵא מֶלֶךְ־סְדֹם וּמֶלֶךְ עֲמֹרָה וּמֶלֶךְ אַדְמָה וּמֶלֶךְ צְבֹיִים וּמֶלֶךְ בֶּלַע הִוא־צֹעַר וַיַּעַרְכוּ אִתָּם מִלְחָמָה בְּעֵמֶק הַשִּׂדִּים:

9. אֶת כְּדָרְלָעֹמֶר מֶלֶךְ עֵילָם וְתִדְעָל מֶלֶךְ גּוֹיִם וְאַמְרָפֶל מֶלֶךְ שִׁנְעָר וְאַרְיוֹךְ מֶלֶךְ אֶלָסָר אַרְבָּעָה מְלָכִים אֶת־הַחֲמִשָּׁה:

10. וְעֵמֶק הַשִּׂדִּים בְּאֵרֹת בְּאֵרֹת חֵמָר וַיָּנֻסוּ מֶלֶךְ־סְדֹם וַעֲמֹרָה וַיִּפְּלוּ־שָׁמָּה וְהַנִּשְׁאָרִים הָרָה נָסוּ:

5. Im vierzehnten Jahre war nun Kedarlaomer und die mit ihm verbündeten Könige gekommen, sie schlugen die Rephaer in Asteroth Karnajim, die Suser in Ham, die Emer in Schawe Kirjatajim,

6. den Chorer in ihrem Gebirgslande Seir bis zur Paranebene, welche an der Wüste ist,

7. wendeten sich dann zurück, kamen nach En-Mischpat, das ist Kadesch, und schlugen das ganze Feld des Amalekiters und auch den Emoriter, welcher in Chazazontamar wohnt.

8. Da zog der König von Sedom, der König von Amora, der König von Adma, der König von Zebojim und der König von Bela, d. i. Zoar hinaus und fingen mit ihnen Krieg an im Thale der Äcker,

9. mit Kedarlaomer dem König von Elam, Thidal König von Gojim, Amraphel König von Schinear, Arjoch König von Elaßar, vier Könige mit fünfen.

10. Das Thal der Äcker war voller Lehmbrunnen, da flohen der König von Sedom und von Amora und fielen hinein; die Entkommenden aber flohen dem Gebirge zu.

VV. 5—7 zeigen uns zuerst in raschem Fluge die Macht und Tapferkeit der Länderkönige: sie waren zuerst den ganzen Osten von Palästina südwärts bis nach Edom hinabgezogen und hatten hier en passant alles erobert; dann zogen sie wieder zurück nach Norden zu ihrem eigentlichen Zwecke, und standen in der Nähe ihrer eigentlichen Feinde.

VV. 8—10. Diese aber erwarteten sie nicht, zogen ihnen vielmehr entgegen, griffen sie an — und wurden rasch in die Flucht geschlagen. Die Könige waren die ersten, die flohen. — שאר: Übrigbleiben, Rest, Verwandtschaft, Speise, — verwandt mit שער: Thor, und שחר: Morgen. Grundbedeutung wahrscheinlich: Ergänzung suchen: was zur Ergänzung fehlt oder zur Ergänzung führt. Daher: das zu einem Ganzen fehlende: der Rest. Das den Leib Ergänzende: die Nahrung. Die uns ergänzenden Wesen: die Blutsverwandten und die Frau. שער: das zur Stadt führende, auch

11. וַיִּקְחוּ אֶת־כָּל־רְכֻשׁ סְדֹם וַעֲמֹרָה וְאֶת־כָּל־אָכְלָם וַיֵּלֵכוּ׃

11. Sie nahmen alles Bewegliche von Sedom und Amora und all deren Speisevorrat und gingen.

12. וַיִּקְחוּ אֶת־לוֹט וְאֶת־רְכֻשׁוֹ בֶּן־אֲחִי אַבְרָם וַיֵּלֵכוּ וְהוּא יֹשֵׁב בִּסְדֹם׃

12. Sie nahmen auch den Lot und seine bewegliche Habe, den Brudersohn Abrams und gingen — und er war Einwohner in Sedom!

---

wo jeder von jedem zu finden ist (nach der Bedeutung im jüdischen Lande): das Thor; überhaupt das zum Gesuchten führende: die Pforte. שחר: die Pforte des Tages: der Morgen. Und als Zeitwort: suchen, insbesondere das Heil und Rettung Bringende suchen. — Sie flohen dem Gebirge zu. Dies Gebirge war im Westen des Schlachtfeldes, somit der Gegend zu, wo Abraham wohnte.

V. 11. רכוש eigentlich die leblose bewegliche Habe. Da jedoch, wie wir weiter erfahren, auch Menschen mit fortgeschleppt waren so müssen hier diese als willenlos und mit Gewalt fortzuführende Gefangene, bezeichnend genug unter רכוש mitbegriffen sein. — אכלם, wohl nicht blos Kriegsproviant, sondern die in den Gebäuden der üppigen Städte aufgespeicherten Speisevorräte. — „Sie nahmen und sie gingen!" Auch dies ist charakteristisch und wiederholt sich später. Kriegshorden kommen, erobern, nicht um das Land zu bewohnen, sondern schleppen alles fort, was fortzubringen ist, auch die Bewohner; so Salmanassar, so Nebukadnezar; setzen manchmal andere Bewohner hinein, lassen es auch wohl öde und leer.

V. 12. Beides sind bereits bekannte Umstände, daß er Abrahams Brudersohn gewesen und daß er in Sodom wohnte. Sie werden also hier sicherlich nicht ohne Grund hervorgehoben. Lot war ja eigentlich nicht Sodomiter, war ja bekannt als Abrahams Brudersohn, und wenn er das geblieben wäre, es hätte ihn das Geschick nicht erreicht, selbst in der Nähe des Kriegsereignisses hätte er als Fremder hoffen dürfen, von Kedarlaomers Rache verschont zu bleiben — allein er war Einwohner von Sodom, er hatte das dortige Stadtbürgerrecht, und mußte mitbüßen. Es liegt hierin ein warnender Fingerzeig für die Glieder der Abrahamsfamilie, der sich in Jahrhunderten der jüdischen Geschichte bewährt hat. Bleibt man dem jüdischen Berufe und dem jüdischen Geschicke treu, entbehrt man allerdings vieles, allein man erspart sich auch vieles, man erscheint getragen von den כנפי השכינה. Die uns isolierenden Judengassen waren nicht blos gegen die Juden, sie waren auch für sie vorhanden. Von vielen Übeln, die im Mittelalter die Menschen außerhalb trafen, blieben die innerhalb verschont. Sie wurden freilich zu gering geachtet, Schulze und Büttel zu werden, zu gering, als Reisige im Gefolge der Ritter auszuziehen, durften in Turnieren nicht erscheinen, haben nicht Teil genommen an den großen Staats- und Weltaktionen, — haben dafür aber auch keine Menschen torquiert und geschlachtet, gewürgt und verbrannt, sind wohl die Opfer, aber nie die Opferer gewesen, ihre Hände sind rein von Menschenblut geblieben und — wenn Kaiser und ihre Heere den Geschicken erlagen, waren sie in ihren Judengassen geschützt. Sie dürfen sich freuen, erst dann wieder auf die Weltbühne gerufen worden zu sein, wo wenigstens die Zeiten sich anschicken, in allem milder und menschlicher und gerechter zu werden. — Sinnliche Menschen aber lernen nichts. Lot hätte doch hieraus lernen und Sodom fortan meiden sollen, wir finden ihn gleichwohl später bei der letzten Katastrophe wieder und immer noch in Sodom. —

13. וַיָּבֹא הַפָּלִיט וַיַּגֶּד לְאַבְרָם הָעִבְרִי וְהוּא שֹׁכֵן בְּאֵלֹנֵי מַמְרֵא הָאֱמֹרִי אֲחִי אֶשְׁכֹּל וַאֲחִי עָנֵר וְהֵם בַּעֲלֵי בְרִית־אַבְרָם׃

13. Da kam nun der Flüchtling und brachte die Kunde Abram, dem Ebräer,— und er wohnte in den Hainen Mamres des Emoriten, Bruders des Eschkol und des Aner, und sie waren die Bundesherren Abrams!

V. 13. הפליט, mit Hinblick auf V. 10, wo schon gesagt ward, daß die Entkommenen ins Gebirge, also westlich nach Abrahams Gegend flohen. Daher nicht notwendig an einen Flüchtling, sondern überhaupt die Entflohenen, zu denken. — Was hier von Abraham hervorgehoben wird, bildet den geraden Gegensatz zu dem von Lot im vorangehenden Vers Erzählten. Abraham war der Ibri geblieben, sei es nun: der von jenseits des Stromes her, oder nach R. Josuas Auffassung: der jenseits Stehende, der ganzen Welt Gegenüberstehende, der erste „Protestant", immerhin sagt es, daß er in seiner Eigentümlichkeit isoliert geblieben und als solcher erkannt und bekannt war. — והוא שכן. Von Lot heißt es והוא יושב בסדום. ישב (verwandt mit יצב) das Ruhen, das seine Unterlage im Boden findet, bezeichnet daher das völlige Aufgehen in den Ort, auf dem man sich befindet. Wie oben והכנעני והפריזי אז יושב בארץ, so hier Lot יושב בסדום. Abraham aber שוכן באלני וגו׳. שכן ist auch ein ruhiges Verharren, bezeichnet aber nicht das Verhältnis zum Boden, sondern das soziale Verhältnis zu dem Anwohnenden, das friedliche Nebeneinanderwohnen, ohne jedoch in den Nachbar aufzugehen, weshalb es ja auch, wie bereits oben bemerkt, (Kap. 9, 27) der gewöhnliche Ausdruck ist für die Gottesnähe auf Erden. Abraham scheute sich nicht, mitten in der emoritischen Bevölkerung, in seiner Eigentümlichkeit zu verharren, sei es auch nur als geduldeter Fremdling; er war der Abram von „Jenseits" und שוכן „anwohnend" mit dem Emori, beachtete ein friedliches Nebeneinandersein, einer hinderte den andern nicht; und wenn gleich Fremdling und nur geduldet, so waren doch Mamre, der Herr der Gegend und seine Verwandten בעלי בריתו אברם, nicht אנשי בריתו.

בעל drückt überall (בעל דברים, בעל אשה, בעל כנפים u. s. w.) die Persönlichkeit in Verhältnis zu Dingen aus, die in irgend einer Beziehung ihr untergeordnet sind. ברית ist zweifach denkbar: 1) zwei werden gleiche Genossen eines Bundes, 2) jemand nimmt einen anderen in den Freundschaftsbund auf, gesellt ihn zu sich, es ist dann der eine dem andern unter- resp. übergeordnet. Dies letztere war hier der Fall. Nicht: Abraham nahm sie in seinen Freundschaftskreis auf, sondern Aner und Eschkol und Mamre nahmen ihn auf in den ihrigen, sie waren die בעלים des בריה, er war der Fremde, sie die Einheimischen. Also nicht nur Mamre, in dessen Territorium Abraham wohnte, sondern seine Verwandten fanden in Abraham, obgleich einem Fremden, eine ihnen so imponierende Persönlichkeit, daß sie ihn in ihren Bund aufnahmen.

Dies ganze Verhalten Abrahams dürfte für זרע אברהם zu allen Zeiten mustergültig dastehen, so lange sie sich als זרע אברהם in einem fremden Lande befinden, בארץ לא להם. Der Jude bleibe Jude, der friedliche, die fremden Verhältnisse in keiner Weise störende, entwickele und gestalte seine eigenen jüdischen Verhältnisse also, daß die andern ihn in ihren Freundschaftskreis zu ziehen suchen, nicht umgekehrt. Jeder reine Mensch findet in dem wahren, ganzen Judentum das idealisierte, vollendete Menschtum, nicht so umgekehrt; denn der Begriff Jude ist ein weiterer Begriff als: Mensch. Er sei nur ein Jude, ein ganzer, voller Jude, so wird er, wenn auch nur ein שכן, gleichwohl, geachtet, des בריה der Völker teilhaftig werden. — Abraham erkaufte sich nicht dieses Bundesverhältnis durch Selbstentkleidung seines Berufes.

14. וַיִּשְׁמַע אַבְרָם כִּי נִשְׁבָּה אָחִיו וַיָּרֶק אֶת־חֲנִיכָיו יְלִידֵי בֵיתוֹ שְׁמֹנָה עָשָׂר וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת וַיִּרְדֹּף עַד־דָּן׃

14. Als Abram hörte, daß sein Verwandter gefangen fortgeführt worden, da führte er alle die von ihm erzogenen Geborenen seines Hauses, dreihundert und achtzehn, hinaus, und verfolgte bis Dan.

V. 14. Vor der Trennung hatte Abraham gesprochen: אנשים אחים sind wir, Männer, die Brüder sein sollen. Als er aber von Lots Unglück hörte, ist der unglückliche Lot sofort אחיו, sein Bruder. — וירק את חניכיו. Weil הריק allerdings auch bei Waffen vorkommt als das Hervorziehen, das Zücken der Waffe, אריק חרבי, so hat man daraus hier dem Worte die Bedeutung: rüsten, mit Waffen versehen, unterstellt, und dann auch demgemäß in חניכיו seine Kriegsgeübten, Exerzierten gefunden. Allein wenn הריק in Beziehung zu Waffen vorkommt, so ist die Waffe, nicht der zu Bewaffnende das Objekt, הריק חנית, הריק חרב, und nie kommt חנך in Verbindung mit etwas so Trübem oder Leerem wie die Soldatenübung vor. הריק heißt allerdings: entleeren, und zwar, ebenso wie מלא sich gleichmäßig auf das Gefäß wie auf den Inhalt bezieht, ebenso auch הריק חרב und הריק שק. Bezieht es sich auf den Inhalt, so heißt es: einen Inhalt ganz herausnehmen, so daß das Gefäß, welches ihn bis jetzt geborgen hatte, leer wird. Wenn demnach hier das Objekt von וירק חניכיו: חניכיו ist, so kann es nichts anderes heißen, als daß er חניכיו allesamt und ganz aus ihrem bisherigen sie umschließenden Kreis, also aus ihrer bisherigen Zurückgezogenheit hinausgeführt. So heißt es bildlich von Moab, (Jeremias 48, 11). Moab war von seiner Jugend an ungestört und ruhte auf seinen Hefen ולא הורק מכלי אל כלי und wurde nicht von Gefäß zu Gefäß geleert. חנך findet sich aber nur in der Bedeutung der Einweihung und der Eingewöhnung (eines Hauses oder eines jungen Menschen) in ihre reine, menschliche, heilige Bestimmung, und, wie hier von Menschen gebraucht, kann es nichts anderes heißen, als: die von Abraham in ihre reine menschliche Bestimmung Eingeführten, also: die von ihm Gebildeten und Erzogenen, seine Zöglinge.

Die Zusammenstellung mit וירק dürfte uns das Geheimnis offenbaren, weshalb Abraham bis jetzt eine jede innigere Berührung mit anderen so sehr gemieden. Abraham und Sara hatten wohl für sich nichts zu fürchten, allein er hatte 318 חניכים, dreihundert und achtzehn Menschenseelen, die er in Mitte der Entartung für die reine Menschenbestimmung herangebildet, und dafür zu erhalten hatte, sie mußten geschützt werden. Für sie zunächst suchte er Isolierung. Sie waren, wird uns erzählt, ילידי ביתו, „die seinem Hause Geborenen", und nur weil sie dieses waren, konnten sie חניכיו werden; was ihm bei Lot nicht gelungen war, weil er zu ihm bereits als fertiger Mensch gekommen. Erziehung muß mit der Geburt des Menschen beginnen, um so mehr, wenn sie, wie Abrahams Erziehung, den Menschen für den Beruf eines עברי gewinnen will, der die ganze übrige Welt zu sich im Gegensatz erblicken mußte. Bis jetzt hatte Abraham eben seiner חניכיו willen sein Haus von Berührung mit der Außenwelt zurückgehalten, diese waren bis jetzt von Abrahams Haus umfangen. Aber jetzt, wo es Menschenrettung galt, da dachte er nicht mehr an Gefahr, da וירק את חניכיו, „da schüttete er sie hinaus", alle hinaus — und diese, gewiß bis dahin von einem Lot und einer Sodom- und Amorabevölkerung wegen ihrer Zurückgezogenheit belächelte Abrahamsfamilie eilte jetzt hinaus und ward ihr Retter. —

חנך steht in auffallender Lautverwandtschaft mit חנק. Wir haben bereits eine ähnliche in מלך und מלק gefunden. Wie daher מלך, abgeschwächt, geistig und sittlich

15. Er teilte sich über sie Nachts, er und seine Knechte, schlug sie, und verfolgte sie bis Choba, welches Damaskus zur Linken liegt.

16. Er brachte alles Weggeführte zurück. Er hatte sowohl seinen Bruder

15. וַיֶּחָלֶק עֲלֵיהֶם ו לַיְלָה הוּא וַעֲבָדָיו וַיַּכֵּם וַיִּרְדְּפֵם עַד־חוֹבָה אֲשֶׁר מִשְּׂמֹאל לְדַמָּשֶׂק׃

16. וַיָּשֶׁב אֶת כָּל־הָרְכֻשׁ וְגַם אֶת־

---

das ausdrückt, was מלך physisch und mechanisch bedeutet, so dürfen wir auch eine ähnliche Beziehung zwischen חנך und חנק vermuten. חנק heißt allerdings geradezu erdrosseln d. h. die im Halse beginnenden Atmungs- und Ernährungsorgane, also die Organe der gesamten Lebensthätigkeit, in ihrem vereinigten Anfang so zusammendrängen, daß alles Leben aufhört. Verwandt damit: אנק, der unter solchem Druck sich Luft machende Angstschrei. Allein schon in ענק gewinnt der Begriff eine mildere, ja wohlthuende Bedeutung: 1) als Halsschmuck, im Halse — nach dessen angedeuteter Bedeutung — den ganzen Menschen schmückend, und 2) als העניק, Versorgung des „wieder beginnenden Atmens und Ernährens", d. i. die Ausstattung des zum wieder beginnenden selbständigen Leben hinaustretenden Knechtes. Ja ענג wird geradezu das Gefühl der Behaglichkeit des gesamten Daseins. — Alle diese Nüancen laufen in den zum Geistigen und Sittlichen gemilderten und potenzierten Begriff חנך zusammen. חנך ist jene Wirksamkeit, wodurch die beginnenden geistigen und sittlichen Lebenskräfte und Thätigkeiten in die ihnen zu ihrer Bestimmung nötige Umschränkung gewöhnt und in diesen Schranken sich zu entwickeln gelehrt werden. Durch חנוך bekommt der junge Mensch — nicht einen Schnürleib — sondern ein geistiges Gewand, in welchem er sich bewegen soll. Ist die Erziehung eine richtige, so wird sie ihm zum עונג. Sie ist allerdings eine Begrenzung, die aber dadurch allen Kräften den entsprechendsten und darum befriedigendsten Spielraum gewährt. — Vergl. oben Kap. 2, 18 עזר.

Auf ein Haus übertragen ist חנוכה ebenfalls eine verneinende, und eben dadurch eine um so intensivere Aktivität gewährende Begrenzung. Vor dem חינוך war das Gebäude für alle möglichen Bestimmungen, und darum für keine ausschließlich da. Mit dem חינוך erhält es seine ausschließliche und ausschließende Bestimmung, d. i. Weihe. Wie die Weihe unserer Jugend nicht im Predigen, Moralisieren und Konfirmieren, sondern im חינוך, in der praktischen Einführung und Eingewöhnung in die Erfüllung der Lebenspflichten besteht, so macht auch nicht das Einweihungsprogramm, sondern der einfachste erste darin gehaltene Gottesdienst unsere Gotteshäuser zu Gotteshäusern.

Diese חניכיו ילידי ביתו werden im nächsten Vers עבדיו genannt, und dürfte dies wohl geeignet sein, uns über die Bedeutung des „Sklaventums" im Volke Abrahams eine Aufklärung zu gewähren. Es war ein Weg, Menschenseelen aus der heidnischen Entartung für die abrahamitische Klarheit und Wahrheit zu gewinnen. Der jüdische Sklave ward Jude, seine Kinder wurden dem „Hause Abrahams" zugeboren, und zuerzogen. Der jüdische Sklave ward ein בן בריח, ein Sohn des Bundes, und bildet dieses Verhältnis einen schneidenden Kontrast zu dem Sklaventum der allermodernsten Zeit, die den Sklaven geistige und sittliche Bildung bei Todesstrafe verbot. —

V. 15. Es heißt nicht וַיֶּחָלֶק עליהם את עבדיו, auch nicht וַיֶּחָלֶק עליהם ohne weiteres, sondern ויחלק עליהם הוא ועבדיו, und wird durch diesen Beisatz der ganz gleiche Anteil bezeichnet, den seine Begleiter an dieser Begeisterung nahmen. Nicht: er teilte seine Leute, nicht: er teilte sich, sondern: er und seine Leute teilten sich.

V. 16. Alles Weggeführte, siehe oben V. 11. Der zweite Satz ist Erklärung des ersten. Alles, sowohl Lot und das Seinige, als auch die Frauen und das Volk.

לוט אָחִיו וּרְכֻשׁוֹ הֵשִׁיב וְגַם אֶת־ הַנָּשִׁים וְאֶת־הָעָם:

17. וַיֵּצֵא מֶלֶךְ־סְדֹם לִקְרָאתוֹ אַחֲרֵי שׁוּבוֹ מֵהַכּוֹת אֶת־כְּדָרְלָעֹמֶר וְאֶת־ הַמְּלָכִים אֲשֶׁר אִתּוֹ אֶל־עֵמֶק שָׁוֵה הוּא עֵמֶק הַמֶּלֶךְ:

18. וּמַלְכִּי־צֶדֶק מֶלֶךְ שָׁלֵם הוֹצִיא לֶחֶם וָיָיִן וְהוּא כֹהֵן לְאֵל עֶלְיוֹן:

Lot und dessen Habe, als auch die Frauen und das Volk zurückgebracht,

17. da ging der König von Sedom ihm, nachdem er von dem Siege über Kedarlaomer und die Könige, welche mit ihm waren, zurückgekehrt war, in das Thal Schawe, das ist das Königsthal, entgegen.

18. Malki Zedek hingegen, König von Schalem, hatte Brot und Wein hinausgebracht; er war aber auch Priester dem höchsten Gotte.

Die Reihenfolge bezeichnet den Grad der Sorgen, die Abraham trug. Zuerst Lot, dann die Frauen als die Schwächeren und der Mißhandlung am meisten Ausgesetzten, dann die Männer.

VV. 17 u. 18. Einen schneidenden Gegensatz zeichnen diese zwei Verse. Der König von Sodom, der sich Abraham gegenüber tief erniedrigt und noch tiefer verpflichtet fühlen mußte, hatte nicht nur ihn mit seinem Häuflein die Verfolgung allein unternehmen lassen, ohne sich ihm anzuschließen, er zieht ihm auch nach dem errungenen Siege lediglich als König entgegen, glaubte ihm schon genug Ehre zu erweisen, wenn er ihn als Gleichen „im Thale שוה", als König einen König begrüßte, und er kommt doch zu bitten. „Bitten", „fordern" versteht ein König von Sodom, allein den ermüdeten Siegern auch nur ein Stückchen Brot zur Erquickung, einen Trunk Wein zur Labung zu bieten, das steht nicht einmal in dem Anstands-Katechismus der Herren von Sodom! Dagegen der ganz fernstehende, ganz unbeteiligte Malkizedek, König von Salem, der hatte Brot und Wein herausbringen lassen, dafür war er aber auch Priester dem höchsten Gotte! Somit war selbst unter den polytheistischen Völkern unverloren die Ahnung von dem allerhöchsten Gotte, אלרא דאלהא, Gott der Götter, wie es die Weisen bezeichnen.

Es scheint jedoch, daß dieser allerhöchste Gott ihnen auch nur „ein allerhöchster Gott" gewesen, daß ihm auch sein begrenztes Gebiet angewiesen, er, wie die anderen untergeordneten Götter, „auch" seine Stätte der Verehrung hatte. Es treten jedoch auch schon hier sofort zwei Anschauungen hervor: 1) wo dieser Gott gebietet, da wird die Stätte שלם, eine Stätte des Friedens und des Heiles, 2) bedingt aber durch צדק, durch Gerechtigkeit, durch das gerechte, pflichtgetreue Verhalten der Menschen. Heißt doch auch noch in Josuas Zeiten der König von Salem אדני צדק, wie dieser מלכי צדק (Josua 10). Es waren somit die Begriffe צדק und שלם konstant gepaart. Diese beiden Begriffe umfassen aber die ganze Fülle dessen, was das Judentum der Menschheit zu bringen hatte. Allein es war dies alles hier partikulär. Der Gott, den das Judentum als den einzigen zu lehren hat, war dort nur der höchste; die Bedeutung, die das Judentum der ganzen Erde vindiziert, war dort zur Eigentümlichkeit einer Stätte umschränkt, und die Lebensaufgabe, die das Judentum als die allgemein menschliche verkündet, war hier nur Priesterregel eines lokalen Priesterstandes und seines Gebieters geworden. Wie es einen Gott der Wollust gab, dem durch Wollust, einen Gott des Krieges, dem durch Schlachten, einen Gott der Rache, dem durch Rache gedient ward, so gab es auch einen Gott der Gerechtigkeit, und zwar war dies der allerhöchste Gott, dem nur durch ein ge-

19. וַיְבָרְכֵהוּ וַיֹּאמַר בָּרוּךְ אַבְרָם לְאֵל עֶלְיוֹן קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ׃

19. Er segnete ihn und sprach: Gesegnet Abram dem höchsten Gotte, dem Eigner von Himmel und Erde,

---

rechtes Leben Verehrung zu zollen war, und dessen Gebiet Friede bedeutet. Fast möchte man sagen, in dem unnatürlich selbstsüchtigen Auftreten des Königs von Sodom zur Seite des zuvorkommenden anerkennungsvollen Benehmens Malkizedeks zeigt sich dieser Partikularismus in höchster Prägnanz. Was Malkizedek that, berührte den Herrn von Sodom wenig, das that er nur als Priester des Gottes der Menschlichkeit und des Wohlwollens. Sodom zollte dem Gotte des Entgegengesetzten Verehrung und mochte ohne Erröten seine Glorie in dem Gipfel einer allen menschlichen Empfindens entkleideten Selbstsucht finden. Humanität ist göttlich, Selbstsucht ists auch. Sind eben partikulare Mächte, deren Herrschaft Menschengemüter je nach Wahl oder sonstiger Bestimmung huldigen mögen.

So hatte das Bewußtsein, das einst Gemeingut der Gesamtmenschheit werden, und „zu welchem einst die ganze menschengesellschaftliche Ordnung zurückkehren wird" — כי ער צדק ישוב משפט — um „Frieden" zu finden, sich damals in שלם geflüchtet, wie auch noch für lange Zeit hinaus ירו־שלם die Zufluchtsstätte, die Nachtherberge des überall auf Erden geächteten צדק bleiben sollte — צדק ילין בה —; und in diesem Namen Schalems und seines Königs Malkizedek scheint sich eine Tradition von der einstigen Erlösung der Menschheit durch צדק zum שלום im Schoße der Völker erhalten zu haben. Zu David, dem Könige von Schalem, spricht Gott (Psalm 110, 4): Du kehrst der Menschheit wieder als der alte, wahre Malkizedek, „der von der Menschheit erwartete König nach Gerechtigkeit", allein nicht nach einer erträumten, von Menschenklugheit gebildeten Aftergerechtigkeit: על דברתי מלכי צדק, als nach der vom Gotteswort geoffenbarten Gerechtigkeit waltender König!" —

כהן rad. wie כון, נור von נהר, רוב von רהב, wie בהן von בון) der Daumen ist der איש הבינים und מבין der Hand; er ist der Vermittler, ohne ihn sind alle Finger lahm, können nichts greifen, nur durch seinen Hinzutritt wird jeder Finger ein Werkzeug, in ihm wohnt gleichsam der Verstand und das Gehirn der Hand, durch ihn treten die Finger in den Dienst des menschlichen Geistes, kurz, er ist der verständige, schnell wirkende Vermittler, der die Hand im Dienste des Geistes thätig sein läßt. Daher weiht der Tropfen Öl auf dem Daumen die ganze Hand, deren Repräsentant er ist). כון, davon כֵּן: so, Ausdruck der entsprechenden Beschaffenheit einer Sache. הָכִין für einen bestimmten Zweck bereitstellen und bereitmachen. נָכוֹן das entsprechend, d. h. für einen bestimmten Zweck Festgestellte. כֹּהֵן: derjenige, der (durch Lehre, Beispiel und symbolische Handlung) auf Menschen und deren Verhältnisse einwirkt, daß sie כֵּן, daß sie dem göttlichen Willen entsprechend, für das Göttliche bereit und fest seien. Der jüdische Priester, כהן, hat nicht Gott und das Göttliche dem menschlichen Bedürfnisse adäquat zu machen, das, wie die moderne Anschauung spricht, „religiöse Bedürfnis des Menschen zu befriedigen", sondern: die Menschen und das Menschliche Gott und dem Göttlichen adäquat zu gestalten, für die Befriedigung Gottes an dem Menschen und dem Menschlichen thätig zu sein.

V. 19. Nicht ברוך מ־, sondern ברוך ל־, nicht von dem höchsten, sondern für den höchsten Gott gesegnet. Diesem Ausdruck ברוך לד׳ תנ״ך begegnen wir immer in, wo jemandem die Anerkennung für eine geübte Wohl- oder Großthat gezollt wird. So spricht Saul zu den Einwohnern von Siph, die ihm die Auslieferung Davids zugesagt: ברוכים אתם לד׳ (Samuel 1, 23, 21). So David zu den Männern von Jabesch Gilead,

die Saul zu Grabe gebracht (Samuel 2, 2, 5). So Naami von Boas, der Ruth so gütig behandelt hatte (Ruth 2, 20), so wiederum Boas zu Ruth, daß sie ihn, den Bejahrten, zum Gatten gewünscht (daselbst 3, 10). Es liegt darin der Gedanke, daß der Segen, den Gott dem Guten spendet, Ihm, der Förderung seines heiligen Willens selbst wieder zu gute komme, indem der Gute alles von Gott Empfangene zum Segen Gottes, d. h. zur Verwirklichung Seines Willens auf Erden verwendet. Dieser Gedanke einem Menschen zugewandt, sagt ihm das Höchste. Du bist ein solcher Mensch, dessen Segnung Gott selbst zum Segen gereicht. Und so auch hier.

Malkizedek trug das Bewußtsein in sich, sein אֵ֣ל עליון sei nicht ein עליון, nicht ein über das Getriebe der Welt auf höchster Höhe in seliger Ruhe thronender Gott, der etwa als der einzig Unwandelbare, den Knotenpunkt der Naturkräfte und die Zügel der Geschichtsmächte in Händen trägt und dann doch alles gehen läßt wie es geht, nicht ein אלרא דאלהא, der „über dem Himmelskreis sich ergeht", der Welt — vielleicht — einmal das Dasein gegeben, aber seitdem sie den Tummelplatz seiner großen und kleinen Untergötter sein läßt, — so nicht; sein אֵ֣ל עליון ist קונה שמים וארץ. קנה begreift das Eigentum von seiner sittlichen Seite, קנה ist der Rechtsbegriff des Eigentums, nicht der Begriff der Macht, aus dem der Besitz resultiert, sondern der des Rechts, der den Boden des Eigentums bildet. קונה eines Gegenstandes ist der Eigentümer, selbst wenn sich der Gegenstand augenblicklich nicht in seinem Besitz befindet. Wo sich auch der Gegenstand befindet, ist er לו, steht er nur ihm zu, wartet seiner. Daher ja auch vorzüglich dasjenige Eigentum מקנה heißt, in welchem das Eigentumsverhältnis, die Hörigkeit, so lebendig ist, daß es dem Eigner von selbst folgt. Es giebt daher keinen reineren Begriff für das Verhältnis der שמים und ארץ zum אֵ֣ל עליון als: קונה. Der Eigentümer ist nicht sichtbar, aber da giebt es kein Staubkörnchen, das nicht zu dem einen einzigen Herrn hinstrebe. Er hat es nicht blos in seiner Gewalt, sondern alles folgt ihm, strebt zu ihm, jeglichem ist der Zug dieser Hörigkeit bewußt und unbewußt eingeprägt, so daß es sich mit allem Ihm bereitstellt, Ihm mit der ganzen Energie seines Daseins folgt.

Das Attribut קונה שמים וארץ spricht also vom אֵ֣ל עליון eine Wahrheit und ein Postulat aus. Die Wahrheit: daß alles Willenlose, Unfreie in Himmel und Erde Ihm folge, von Ihm gelenkt und regiert werde. Das Postulat: daß die Huldigung, die das ganze übrige Universum ihm willenlos bringt, das Freie im Menschen ihm frei zu bringen, d. h. frei nur Seinem Dienste zu leben habe. Somit lebte in Malkizedek das Bewußtsein, daß das Reich seines אֵ֣ל עליון nicht auf das Stadtgebiet Salems beschränkt sein, sondern die ganze Menschheit zwischen Himmel und Erde sein Reich werden und durch Verwirklichung des von Ihm geforderten צדק auf Erden שלם werden und שלום finden solle.

Bis Abraham erschien, ist Malkizedek gewiß wie Abraham mit einem solchen Ansinnen von der zeitgenössischen Welt verlacht worden, und sah sich mit seinem „Kultus des höchsten Gottes" in Salems Winkel gebannt. Da erscheint Abraham und wird durch sein praktisches Leben ein Verkünder des אֵ֣ל עליון קונה שמים וארץ, stellt nicht nur lehrend Himmel und Erde in den alleinigen Dienst dieses als קונה שמים וארץ, nicht blos höchsten, vielmehr einzigen Gottes, sondern giebt auch praktisch seinen „Himmel und Erde", seinen himmlisch irdischen Anteil, d. h. sich mit allen geistigen und leiblichen Kräften ausschließlich dem Dienste dieses Einzigen hin, zeigt praktisch das צדק, das in dem Tempel zu Salem als Forderung dieses אֵ֣ל עליון gelehrt wird, — צדק יקראהו לרגלו — hat von diesem Gott den Ruf vernommen, nicht gesegnet, sondern Segen zu werden — היה ברכה — und in dem jüngsten Erlebnis, in dem Mut, den dieser höchste, Abrahams einziger, Gott ihm und den diesem einzigen Gotte gewonnenen Angehörigen seines Hauses gewährt, und in dem Siege, den Er diesem von Ihm begeisterten Häuflein über die siegestrunkenen Könige verliehen, trat zum erstenmale ein so eklatanter, auch dem

20. וּבָרוּךְ אֵל עֶלְיוֹן אֲשֶׁר־מִגֵּן צָרֶיךָ בְיָדֶךָ וַיִּתֶּן־לוֹ מַעֲשֵׂר מִכֹּל׃

20. und gesegnet der höchste Gott, der deine Feinde in deine Hand gegeben! Er gab ihm den Zehnten von allem.

Blinden sichtbarer Fingerzeig hervor, daß dieser צדק von dem Menschen fordernde א' יהן לפניו גוים sei קונה שמים וארץ — עליון, nicht nur zu Salem throne, sondern ומלכים ירד — und dem in Seinem Dienste wirkenden Menschen Himmel und Erde zu Füßen lege: da trat er hinaus, brachte diesem Abraham Brot und Wein und sprach: ein für den Gott des Himmels und der Erde gesegneter Mensch bist du und seiest du, Abraham! Aus dem dir gewordenen und werdenden Segen erwächst das Reich des אל עליון קונה שמים וארץ, in ihm und durch dich wird Sein Reich den Menschen sichtbar und eben dadurch sein Reich in dir und durch dich gefördert und gesegnet: ברוך אברם לא' עליון ק' ש' ו'. Das folgende וברוך א' עליון וגו' ist begründende Ausführung des ברוך אברם לא'. Dadurch, daß der höchste Gott sich in dem dir verliehenen Siege dem ihm dienenden Menschen so allmächtig nahe gezeigt, wird sein Reich gesegnet, werden Menschen für seinen Dienst geweckt und gewonnen.

V. 20. מגן, ebenso אמגנך ישראל (Hosea 11, 8) völliges Preisgeben. Findet sich noch in dem chaldäischen מָגָן für das hebräische חנם, das, wofür man nichts fordert, was man als wertlos dahingiebt. Demgemäß kann auch das Prov. 4, 9 von der Wahrheit gesprochene: עטרת תפארת המגנך nicht wohl heißen: sie schenkt dir eine prächtige Krone. Vielmehr: תהן לראשך לויית חן u. s. w., „sie verleiht deinem Haupte selbst die stete Begleitung des Liebreizes und macht dir die prächtigste Krone wertlos, überflüssig". Das Haupt der Weisen strahlt von selbst in herzgewinnendem Zauber, es braucht zu seiner Herrlichkeit und Macht keiner äußeren Krone.

מעשר geben, dem wir hier zuerst begegnen, ist eine Handlung, wodurch derjenige als Spender des Verzehnten anerkannt wird, in dessen Namen der Empfänger des Zehnten dasteht. Mit der Zehntabgabe an Malkizedek erkennt Abraham den „höchsten Gott", in dessen Namen Malkizedek dastand, als denjenigen an, der ihm den Sieg verliehen hatte.

Die Form מַעֲשֵׂר kommt nur in dieser weihenden Beziehung vor. Sonst heißt עשירית: 1/10. עשר verwandt mit אסר, אצר, עצר, אור, עזר; alle diese Wurzeln bedeuten ein Zusammenbinden, Zusammenhalten. עשר: zehn, weil mit zehn eine Summe abgeschlossen, ein abgeschlossenes Ganzes wird. 10 ist die erste Gruppe, die ein Ganzes bildet. Die ganze Körperwelt zählen wir nach Zehnen. Haben wir zehn, so haben wir ein Ganzes. Auch unsere Nationalrepräsentation, die kleinste Vertretung unseres Ganzen, besteht aus zehn. Hieße es nun עשירית הכל, so hätte das 1/10 keine besondere Bedeutung. Es hätte ebensogut ein anderer Bruchteil sein können. Allein da die Form מעשר ausschließlich in dem Gott weihenden Sinne vorkommt, so dürfte die Eigentümlichkeit dieser Bedeutung in der Form zu suchen sein. Die Form מַעֲשֵׂר ist wie מַפְתֵּחַ, מַשְׁעֵן, u. s. w. eine aktive und bezeichnet somit nicht den Teil, sondern das Abschließende, das eine Summe zu einem Zehn, zu einem Ganzen macht. Daß es nicht blos ein Zehntel sei, sehen wir an מעשר בהמה, wo uns das sich von selbst als „das zehnte" darbietende Schaf, קדש מעשר wird, also das, womit man ein Ganzes hat. Dies ist allerdings nur bei lebendigen Wesen möglich. Aus dem Satze, daß המרבה במעשרות מעשרותיו מקולקלין scheint jedoch hervorzugehen, daß man auch bei leblosen Dingen nicht erst das ganze Quantum gemessen und dann 1/10 davon zu מעשר bestimmt habe, sondern auch da das je zehnte Maß zu heiligen pflegte, obgleich dies nicht unumgänglich war. מעשר heißt also nicht sowohl ein Zehntel als: das je Zehnte. Um Gott als den eigentlichen

חמישי. 21. וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ־סְדֹם אֶל־
אַבְרָם תֶּן־לִי הַנֶּפֶשׁ וְהָרְכ�ush קַח־לָךְ׃

22. וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֶל־מֶלֶךְ סְדֹם
הֲרִמֹתִי יָדִי אֶל־יְהוָה אֵל עֶלְיוֹן קֹנֵה
שָׁמַיִם וָאָרֶץ׃

23. אִם־מִחוּט וְעַד שְׂרוֹךְ־נַעַל
וְאִם־אֶקַּח מִכָּל־אֲשֶׁר־לָךְ וְלֹא תֹאמַר
אֲנִי הֶעֱשַׁרְתִּי אֶת־אַבְרָם׃

24. בִּלְעֲדֵי רַק אֲשֶׁר אָכְלוּ הַנְּעָרִים
וְחֵלֶק הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָלְכוּ אִתִּי עָנֵר
אֶשְׁכֹּל וּמַמְרֵא הֵם יִקְחוּ חֶלְקָם׃ ס

21. Da sprach der König von Sedom zu Abram: Gieb mir die Seelen, die Habe nimm dir.

22. Abram aber sprach zum König von Sedom: Ich habe meine Hand hinangehoben zu Gott dem höchsten Gott, dem Eigner des Himmels und der Erde,

23. nicht von Faden bis Schuhriemen, nicht von allem Deinigen werde ich etwas nehmen; du sollst nicht sagen: Ich habe den Abram reich gemacht.

24. Fern von mir! Nur was die Leute verzehrt haben, und der Anteil der Männer, die mich begleitet haben — Aner, Eschkol und Mamre, sie mögen ihren Anteil nehmen.

Spender und Herrn unserer Güter, auch nachdem sie uns geworden, uns gegenwärtig zu halten, haben wir demnach nach zwei Seiten hin eine Weihe: das erste: ראשית, wie בכור, ביכורים, תרומה, und das letzte, Abschließende: מעשר. Der erste Gulden, der uns wird, findet uns noch mit weichem Gemüt, noch mit der frischen Erinnerung an die vorangegangene Leere, noch mit dem lebendigen Bewußtsein: den hat Gott gespendet. Das erste kommt von Gott; allein das 10te, 100ste, 1000ste u. s. w. erscheint schon als ganz natürliches Produkt der vorangegangenen 9, 99 u. s. w. Daß das Zehnte, Hundertste, Tausendste noch ebenso unmittelbare Spende der השגחה פרטית sei wie das erste, das ist die Wahrheit, die wir uns mit מעשר vergegenwärtigen.

VV. 22—24. Abraham fügt zu dem א' עליון, dem Malkizedek diente, den charakteristischen Namen ה' hinzu, der eben den א' ע' קונה שמים וארץ in besondere Beziehung zum Menschen stellt. Malkizedek war in dem Erfolge Abrahams nur klar geworden, daß der „höchste Gott" auch mitunter in eine Beziehung zum Menschenstreben und Menschenwirken trete. Abraham spricht aber sein Gottesbewußtsein in einer noch weit höheren Stufe aus. Der א' ע' Malkizedeks war nur quantitativ von den anderen Göttern verschieden, eine höchste Macht im Kreise der Mächte. Außerhalb der jüdischen Gotteslehre war und ist, bis auf das, was bereits aus dem Judentum Gemeingut geworden, das von Gott gedachte Höchste nur die Vorstellung einer höchsten Macht, einer Gottheit, die zu dem Kosmos, zu dem physischen Weltall in einer Beziehung, jedoch in keiner näheren, anderen Beziehung zum Menschen als zu den anderen Wesen steht. Der höchste Gott des Heidentums war ein Gott der Natur, die Geschichte war vorzugsweise ein Produkt der Menschen. Abrahams Gott war nicht nur der Gott der Natur, sondern auch und vorzugsweise der Gott der Geschichte. Nachdem die Schöpfung der Natur vollendet, begann die Schöpfung in der Geschichte, seitdem ist Gott מעלה ומוריד, lenkt und leitet, — sein größtes Werk liegt in der Zukunft, nicht in der Vergangenheit, er ist ה', der Zukunft Schöpfer! Diesen Namen stellt Abraham voran: „der Gott, den eben dein Priester genannt, ist ein Gott, in dessen Dienst, bewußt oder unbewußt, du und ich, wir alle stehen, und der ist der Gott, der mich sendet —".

טו 1. אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הָיָה דְבַר־יְהוָה אֶל־אַבְרָם בַּמַּחֲזֶה לֵאמֹר אַל־תִּירָא אַבְרָם אָנֹכִי מָגֵן לָךְ שְׂכָרְךָ הַרְבֵּה מְאֹד׃

Kap. 15. V. 1. Nach dem bisher Erzählten ward das Wort Gottes an Abram in der Fernsicht: Fürchte dich nicht, Abram, Ich bleibe dir Schild, dein Lohn ist ungemessen.

הרימתי. Es ist sehr zweifelhaft, was dies eigentlich heiße. נשא יד kommt allerdings als schwören vor, aber nur im Munde Gottes. הרים יד aber nie als schwören, als vielleicht hier. נשא und הרים sind verschieden. In נשא tritt blos die Beziehung zur Höhe hervor, zu der ein Gegenstand erhoben werden soll, ohne Beziehung zu einem unteren Raum, von dem der Gehobene entfernt werden soll. Diese Beziehung tritt aber gerade in הרים hervor. Es ist nicht blos ein Erheben, sondern ein Hinausheben. Daher תרומה. Es könnte daher sehr wohl heißen: „Als ich ausgezogen bin, habe ich meine Hand Gott geweiht, hat mich so wenig ein selbstsüchtiges Interesse geleitet, daß ich vielmehr meine Hand allen anderen Zwecken, die niederer sind als Gott, entzogen, und nur Gott geweiht, ich darf also von allem Erstrittenen nichts für andere Zwecke, also auch nichts für mich nehmen". Dieser Auffassung steht jedoch das אֶל ד׳ entgegen, im תרומה-Sinne würde es לד׳ heißen. Es könnte vielleicht dieses „hinan zu Gott", welches אל ד׳ ausdrückt, durch den Gegensatz hervorgerufen sein, indem es sich nicht nur um eine Weihe an Gott, sondern eben dadurch zunächst um Verneinung jeder anderen selbstsüchtigen Verwendung handelt, somit die Hingebung der Hand an Gott mit großer Entschiedenheit auszudrücken war.

Wahrscheinlicher jedoch ist es auch hier Ausdruck des Schwörens, das ja auch durch das folgende אם vorausgesetzt ist. נשא יד kommt immer nur bei einem promissorischen Eide vor. Indem man im gelobenden Eide die Hand zu Gott erhob, setzte man seine ganze Macht ein zur Erfüllung des Versprochenen. Von Gott gebraucht, macht es die Verheißung unabhängig von allem andern, macht Himmel und Erde der Erfüllung des Versprochenen dienstbar. Wie hätte nun Abraham dem Heiden gegenüber sich anders als durch einen Ausdruck aussprechen sollen, der den Gott, zu dem er schwört, über alles andere erhebt, wie anders als durch הרימותי? Er hebt mit diesem Worte seine Hand an allen Göttern vorüber hinan zu dem Höchsten, der ihm der einzige war. Hätte er bei einem ihrer Götter geschworen, es hätte נשאתי genügt.

מחוט עד שרוך נעל. Wenn die jüdische Anschauungsweise ein numerisch Allumfassendes bezeichnen will, nennt sie nicht ein Kleines und ein Großes, ein Nahes und ein Fernes und spricht: von diesem Kleinsten bis zu jenem Größten, von diesem Nahen bis zu jenem Fernen, sondern sie schaut die Dinge im Kreise an, nennt zwei einander nächststehende Gegenstände, nächstliegende Punkte und spricht: von diesem (den ganzen Kreis herum bis wieder) zum nächsten. So die Volksgesamtheit, die keine Pyramide, sondern einen Kreis bildet, (der Bettler geht ebenso dem König voran wie er ihm folgt): vom Holzhauer bis zum Wasserschöpfer. So auch hier: vom Faden bis zum Schuhriemen. So auch nach Auffassung der Weisen מהודו ועד כוש, שמלך בכיפה, den ganzen Erdkreis ausdrückend, von הודו ausgehend und in כוש wieder anlangend.

Kap. 15. V. 1. דבר ד׳ אל אברם במחזה. Gott hatte schon früher mit Abraham gesprochen, doch der Ausdruck דבר ד׳ אל אברם findet sich nicht. Schon die Weisen finden hier eine eigene Art der נבואה. Sie rechnen zehn Weisen der Offenbarung des göttlichen Wortes an den Menschen, lehren, daß diese nicht jedem Propheten in gleicher Weise geworden, und nicht jedem zu jeder Zeit in gleicher Weise. Gott selbst bezeichnet

z. B. das Verhältnis Moſches zu den übrigen als ein ganz beſonderes. Sie heben hervor, wie dem Abraham das Göttliche in מראה und מחזה, in אמירה und דבור geworden, wie ferner חזות und דבור eine נבואה קשה, einen verhängnisvollen Inhalt (חזות קשה הוגד לי) bezeichne und hier beides vereint erſcheine. Denn das, was hier Abraham offenbar werden ſoll, iſt ja in ſeinem letzten Ausläufer allerdings ein דבר ד' und חזות, es iſt dies ja die Einleitung zur Offenbarung des גלות, der ſchweren Leidensgeſchichte, in welche Abraham hineingeführt werden ſoll. Es bildet dies darum einen Abſchnitt und beginnt daher mit אחר הדברים האלה.

Das אחר הדברים האלה kommt bei Abraham nur noch als Einleitung der עקדה vor, und heißt: alles Vorangegangene, alles, was wir bisher von Abraham gehört haben, iſt nur eine Einleitung zu dem Folgenden. Abrahams Leben zerfällt in drei Perioden: 1) von לך לך bis ברית בין הבתרי; 2) von da bis zur עקדה; 3) bis zu ſeinem Tode. אחר bezeichnet: nach, und: das andere. Das andere ſetzt ja ſchon ein Vorhergehendes voraus, das andere iſt die Kehrſeite, das erſte iſt das פנים. Die alſo eingeleiteten Perioden ſind gleichſam die Kehrſeite des Vorigen. Bisher war Abrahams Lebensweg ein immer ſteigender geweſen. Von einem vereinzelten Manne bis hinan zu einem Sieger, und zwar einem geiſtigen Beſieger ſeiner ganzen Zeit. Das, was ihm aber jetzt noch werden ſollte, konnte ihm nur durch die Kehrſeite des Geſchickes werden, durch die ſchwere Schule des Leidens. —

Fern von der Vermeſſenheit, in die Modalität einer prophetiſchen Offenbarung eindringen zu wollen, glauben wir gleichwohl das uns darüber im Gotteswort ſelbſt Geſagte zu eingehender Betrachtung hervorheben zu dürfen. Es iſt wohl ein Unterſchied, ob es heißt: Reuben ſprach zu Schimeon, oder: Reubens Wort ward an Schimeon. Im erſten Falle iſt Reuben Schimeon gegenüber, ihm gegenwärtig. Im zweiten Falle trifft den Hörenden nur das Wort, der Sprechende braucht nicht immer ſelbſt gegenwärtig zu ſein, erſcheint in einem viel mehr fernen, viel weniger vertrauten Verhältnis zu dem Hörenden.

Ebenſo מהזה. חזה iſt das Sehen in die Ferne, oder das Sehen des dem gewöhnlichen ſinnlichen Auge nicht Sichtbaren. Daher חָזֶה, die Bruſt, der Sitz des Herzens, mit dem der Menſch nach dem hebräiſchen Sprachgedanken das Unſichtbare ſchaut. חסה: mit Zuverſicht in etwas Unbekanntes, Fernes blicken. Selbſt חצה, das gar nichts Geiſtiges mehr, ſondern ein mechaniſches Teilen bedeutet, dürfte hiermit in Verwandtſchaft ſtehen. חוה heißt möglicherweiſe urſprünglich: in etwas Inneres eindringen, חצה mit Gewalt in etwas dringen, das uns Widerſtand leiſtet, und zwar in die Mitte, in denjenigen Punkt, wo der Stoff am meiſten Widerſtand leiſtet, ſofern er deſſen überhaupt fähig iſt. חוה wäre demnach: mit geiſtigem Blick in das anderen Menſchen Verborgene dringen. Es iſt jedoch immer ein wirkliches, nicht blos ein geiſtiges Schauen. Es iſt dies allerdings für unſere gewöhnliche Erfahrung unbegreiflich. Das menſchliche Wort iſt nur für das Gehör, das göttliche wird zugleich gehört und geſchaut, ſo auch רואים ושומעים את הקולות, ſahen, was ſie hörten, und hörten, was ſie ſahen. Es iſt dies das vom Menſchengeiſte zu erreichende Höchſte, daß er das Begriffene ſofort verwirklicht ſieht, und was er in der ſinnlichen Wahrnehmung ſchaut, ſofort auch mit des Geiſtes Ohr vernimmt. —

Wir erinnern nur noch an die verſchiedene Bedeutung von דבר und אמר; jenes der abſolute Ausſpruch, ohne Rückſicht auf die Aufnahme in Geiſt und Gemüt eines Hörenden; dies mit der Abſicht, daß es verſtanden, beherzigt und weitertradiert werde. — דבר ד' iſt der Gottesausſpruch, die abſolute Beſtimmung, die ſich Erfüllung ſchafft, man mag ſich fügen oder nicht; aber es kommt an uns: לאמר, um in uns Wurzel und Blüte und Frucht zu werden, von uns beherzigt und auf unſere Kinder vererbt zu werden —

und ein solches von Abraham für sich und seine Kinder zu beherzigendes Wort ward dem Abraham, und dieses Wort beginnt: Fürchte dich nicht! Es muß also bereits Abraham in einer fürchtenden Stimmung treffen, ehe es sich mit dieser Ermutigung an ihn ausspricht.

Viel ist über den Grund dieser Stimmung gedacht worden, und vielerlei läßt sich über das — nicht Ausgedrückte — denken, worüber Gott Abraham beruhigen mußte. Es kann sein und es wird gesagt, Abraham mag doch hinterher das Herz geklopft haben: „Krieg führen, Menschen schlachten — war kein Unschuldiger darunter?“ — Andere meinen: Abraham war mit der Verheißung in die Fremde gezogen, er trage die Heilszukunft der ganzen Menschheit im Busen — und nun — nach so großem Glück, ward ihm Angst vor dem eigenen Glück! So Großes ihm geworden, so lag dies doch noch fern ab von dem eigentlichen Ziele, in welchem seine große Aufgabe reifen sollte, er befürchtete, daß Gott ihn vielleicht nicht mehr für die alte Bestimmung, die Menschheit durch seine Nachkommen aus der Verirrung zu erlösen, würdig gehalten habe, und er in diesem großen Glück bereits sein זכות aufgezehrt haben möge — und so noch manches. Es ist dies alles möglich. Möglich — und wahrscheinlich jedoch, daß wir gar nicht über das hinauszugehen brauchen, was ausdrücklich im Satze gesagt ist, und in dem Gesagten selbst der gesuchte Aufschluß liegt.

Wir finden eine Analogie in dem 1. B. M. 46, 3 an Jakob gerichteten אל תירא! In der glücklichsten Stimmung zieht Jakob nach Mizrajim, wo er den Lohn für sein ganzes Leben, den totgeglaubten geliebtesten Sohn als den Fürsten des Landes wiederfinden sollte — und doch erschien ihm Gott und sprach: Fürchte dich nicht, nach Mizrajim hinabzuziehen! Die Furcht, über welche ihn Gottes Zuspruch beruhigen sollte, war erst selbst durch Gott in ihm hervorgerufen! ויסע ישראל, als „Jisrael“, als der des Gottessieges frohe Glückliche zog er hinab und opferte erst freudige Opfer. Da sprach Gott in Nachterscheinungen zu Jsrael: Jakob, Jakob! Er sprach: „ich bin bereit!“ Da sprach Gott: „Ich bin der Gott deines Vaters, fürchte dich nicht, nach Mizrajim hinabzuziehen; denn zum großen Volke mache ich dich dort u. s. w. u. s. w.“ Die Art der Erscheinung selber und der an den glücklichen Jisrael gerichtete Galuthname „Jakob“ hatten ihn mitten in seiner glücklichsten Stimmung erinnert, daß die Zukunft, in die er hinabziehe, der Anfang des längst verheißenen Galuth sei. Nicht als Jisrael, als Jakob zog er hinab. Und als Jakob diesem Zurufe mit הנני, ich bin auch dazu bereit, begegnet hatte, beruhigte ihn Gott über das endliche Ziel.

Jenes an Jakob gerichtete אל תירא leitet die Verwirklichung dessen ein, was hier an Abraham als verkündete Gottesbestimmung herantritt und ebenfalls mit einem אל תירא einleitet, nachdem gleichfalls die ernste, fürchtende Stimmung durch die Art der offenbarenden Erscheinung selbst angeregt war. Nicht wie sonst „war Gott dem Abraham sichtbar“, „sprach Gott zu Abraham“; sondern „das Wort ward an Abraham“ und es ward „in der Fernsicht“ an ihn. — Diese ganze Weise erschütterte ihn und bereitete ihn auf eine ernste Mitteilung vor, rief in ihm die Ahnung wach, er befinde sich, um mit den Worten unserer Einleitung zu reden, אחר הדברים האלה am Eintritt in die „Kehrseite“ der bisherigen heiter heranblühenden Vergangenheit, darum:

אל תירא, fürchte dich nicht, was ich zu verkünden habe, steht nicht in Widerspruch mit der Vergangenheit, ich bleibe dein Schild und das aus deiner Hingebung erblühende Heil hat keine Grenzen. — שכר verwandt mit סכר, סגר, zustopfen, schließen, Lücke ausfüllen, ersetzen. Ebenso שׂכר, Lücke ausfüllen, d. i. lohnen. (Vergl. Kap. 8, 2. 2, 21). Ist שׂכר: Lohn, der eine Lücke ausfüllen soll, (die durch Aufwendung von Kraft, Zeit, entstanden), so ist שכר von Gott nur da zu erwarten, wo eine Aufopferung vorangegangen, לפום צערא אגרא. Wer sich und das Seine zu lieb hat, um es Gott hin-

2. וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֲדֹנָי יֱהוִה מַה־ תִּתֶּן־לִי וְאָנֹכִי הוֹלֵךְ עֲרִירִי וּבֶן־מֶשֶׁק בֵּיתִי הוּא דַּמֶּשֶׂק אֱלִיעֶזֶר׃

2. Da sprach Abram: Gott mein Herr, was willst du mir geben, ich gehe doch kinderlos hin, und der nach meinem Hause sehnsüchtige Erbe ist Eliesers Damaskus!

---

zugeben, der hat kein שכר zu erwarten. Hier wäre somit gesagt: Das, was von dir hier gefordert werden wird, wird allerdings in einem Opfer bestehen — (und daher die Stimmung, die ich in dir geweckt) — aber שכרך, der Ersatz dafür wird unendlich groß sein.

In תנ"ך ist von שבר, Lohn, gar nicht viel die Rede, es kommt in dieser Weise vielleicht nicht wieder vor. Das Gute, das Gott von uns geübt wissen will, ist selbst der wahrhaftigste Lohn. שכר, Ersatz, fordert der nur, der etwas geopfert zu haben glaubt. Dem wahren Juden ist aber die Erfüllung einer Mizwa nicht Opfer, sondern Gewinnst. שכר מצוה מצוה. Der verheißene Segen ist überall nur Folge, עקב תשמעון, hinten nachkommendes, nicht von vornherein als Zweck angestrebtes Ziel der Erfüllung. Es hatte auch hier Gott, nicht Abraham, von Lohn gesprochen; Gott hatte Abrahams beispiellose Hingebung als Opfer betrachtet, dem gegenüber Er auf das daraus reifende unendliche Heil, als unendlichen Ersatz hinweist. So spricht auch Boas zu Ruth vom Lohn: תהי משכרתך שלמה, indem er sich die von ihr geübte große Aufopferung vergegenwärtigt, sich einer verarmten, unglücklichen Familie angeschlossen zu haben, um החה כנפי שכינה einzutreten und zu verharren.

V. 2. אדנ' יֱהוִה, eine Bezeichnung Gottes, die überhaupt nicht viel vorkommt, und hier zum erstenmale steht. In der תורה findet sie sich nur noch dreimal, einmal noch in Abrahams Mund: במה אדע כי אירשנה (Kap. 15, 18), und zweimal bei Moses: אהה החלות להראו' (5. B. M. 3, 24), und אל תשחת עמך ונחלתך (5. B. M. 9, 26).

Der שם אדנות — Abraham war der erste, der Gott אדון nannte — kommt stets im Munde eines עבר ד', eines נביא vor. Der Mensch, der sich als Werkzeug Gottes begreift und sich in seinem Dienste weiß, nennt Gott seinen אדון, und zwar nicht אדני, sondern י—, nicht blos „auch" mein Herr" unter vielem andern, was mich beherrscht, sondern „meine Herren": er hat und kennt keine anderen Einflüsse, Rücksichten, Beziehungen, über ihn gebietende Mächte, als Gott, den er deshalb: „seine Herren" nennt.

יֱהוִה ist die tiefste Zusammenstellung selbst nach dem einfachen Verständnis der Gottesnamen, welches das allgemeine Erbteil unseres Volksbewußtseins ist. Es ist geschrieben als מדת הרחמים und lautet als מדת הדין, lehrt somit, daß, wenn Gott äußerlich in seinem Ernste und seiner Gerechtigkeit erscheint, dieser Ernst und diese Strenge selbst nur als verhüllte Liebe zu begreifen, ברגז רחם הזכור, sein Ernst nur Werkzeug der Liebe sei, und im ernstesten Walten Bausteine für die segenreiche Zeit gelegt werden. Es ist derselbe שם הויה, nur als שם אלקים gelesen. Wenn also Abraham der Erscheinung Gottes gegenüber, die die Ahnung einer ernsten trüben Zukunft in ihm wach gerufen, und ihm gleichzeitig seine bleibende schützende Gnade zugesichert, mit diesen Worten אדני יֱהוִה entgegentritt, so spricht er damit aus: „Du, mein Herr, in dessen Dienst ich stehe, der du strenge bist und doch die Liebe, ich brauche nichts zu verstehen, bedarf keines Aufschlusses, du bist ד', auch wenn du als 'אלקי erscheinst", und hat damit sein ganzes Inneres, seine ganze bedingungslose Hingebung ausgesprochen. Dies schickt Abraham voraus und fügt dann hinzu: מה תתן לי, was willst du mir denn noch Segen geben, für mich habe ich keinen Wunsch mehr; ja, wenn ich ein Kind noch hätte, dem mein Segen zu gute kommen könnte, allein ich gehe ja kinderlos hin. — Abraham hatte die

3. Abram dachte: siehe mir hast du ja keinen Samen gegeben, und siehe: meines Hauses Sohn ist mein Erbe.

4. Siehe, da ward das Wort Gottes an ihn: Der wird dich nicht beerben, sondern der aus deinen Eingeweiden stammen wird, der wird dich beerben.

3. וַיֹּאמֶר אַבְרָם הֵן לִי לֹא נָתַתָּה
זָרַע וְהִנֵּה בֶן־בֵּיתִי יוֹרֵשׁ אֹתִי׃

4. וְהִנֵּה דְבַר־יְהוָה אֵלָיו לֵאמֹר
לֹא יִירָשְׁךָ זֶה כִּי־אִם אֲשֶׁר יֵצֵא
מִמֵּעֶיךָ הוּא יִירָשֶׁךָ׃

Zusicherung der fortdauernden Liebe zunächst persönlich verstanden, wie ja auch am Schlusse diese Zusicherung eine zunächst persönliche Bedeutung enthält אתה תבא אל אבתיך בשלום u. s. w.

מֶשֶׁק rad. שקק, wie מֶכֶס von כסס. שקק verstärktes שוק: Sehnsucht haben, hungrig, lüstern sein, nach etwas schmachten, Grundbedeutung: starke, sehnsüchtige Bewegung nach etwas hin, שוק: Markt, wo alles zusammenströmt, שוק, die starken Bewegungsmuskeln, daher משק: die Sehnsucht. בן תשוקת ביתי wie בן משק ביתי, der berechnende Erbe, derjenige, der auf mein Haus lauert, das ist nicht Elieser, der wartet nicht auf Abrahams Tod, der ist selbst schon ein bejahrter Mann; die auf meine Erbschaft lauernden Erben, das sind die Verwandten Eliesers, Eliesers Damaskus! Diese Verwandtschaft hatte ja Abraham kürzlich kennen gelernt, hatte die Könige bis Damaskus verfolgt — „gieb mir darum nichts, was du mir giebst, giebst du mir für die damaskenischen Verwandten Eliesers".

V. 3. לִי steht bezeichnend voran und נתתה hebt die angeredete Person hervor. Willst du mir schon etwas geben, siehe, Reichtum verlange ich nicht, allein, wenn ich auch ein Bettler wäre, der einfachste Mensch, dem Gott Einsicht, Kraft oder materielle Mittel gegeben, wünscht sich und sein Streben in Kindern fortleben zu sehen. Ich aber habe wohl ילידי בית, aber sie sind nicht ילידי, nicht זרעי, wohl erzogen von mir, aber nicht erzeugt, von mir erkauft, aber nicht von dir mir gegeben. Abraham bittet nicht um Änderung dieses Zustandes, er weist nur darauf hin: הן, הנה, siehe an, ob es recht ist. Ist es in deinen Augen recht, so ist es überall auch das Rechte, übst Liebe, auch wo ich es nicht begreife. — Möglich, ja wahrscheinlich sogar bezeichnet ויאמר hier nicht, was Abraham gesagt, sondern nur was er gedacht, darum folgt nicht eine Antwort ויאמר אליו, sondern והנה וגו׳ eine plötzliche Unterbrechung seiner Gedanken.

V. 4. ממעיך, nicht חלציך oder ירכך. Während beide letztere rein materielle Teile des Körpers bezeichnen, ist gerade מעים Bezeichnung eines solchen Bereiches des menschlichen Leibes, welcher Sitz der Empfindungen, speziell des Mitleids ist, also gerade derjenigen Eigentümlichkeit angehört, die das charakteristische, zart besaitete jüdische Wesen ausmacht, das das Erbteil des זרע אברהם bildet. Geist läßt sich mitteilen, Belehrung übertragen, was schwer ist, das ist eine veredelnde Umwandlung des Charakters, das stammt vor allen ממעי אבות; nicht Verstand, Gemüt charakterisiert den Menschen, und für nichts haben Kinder ihren Eltern mehr dankbar zu sein, als für das, was sie ממעיהם ererbt haben. Auch זרע כנען kann Geist, Verstand erhalten, kann zur Pflichterfüllung erzogen werden. Aber das jüdisch-menschliche Gefühl kann nicht anerzogen, will nur ממעי אברהם ererbt werden, und eben hierauf, auf die angeborene Empfänglichkeit für alles opferfreudige Sittliche und Edle hat Gott den Grund seines zukünftigen Volkes gebaut.

מעים rad. מעה, verwandt mit מהה und מהה, מהה, wovon מה das stofflich Unbestimmte, Formlose, nicht zu Fassende. Sowie מִי nach dem persönlich Unbestimmten fragt, so ist מַה die Frage nach dem stofflich nicht Definierten, sich nicht in bestimmter

5. וַיּוֹצֵא אֹתוֹ הַחוּצָה וַיֹּאמֶר הַבֶּט־
נָא הַשָּׁמַיְמָה וּסְפֹר הַכּוֹכָבִים אִם־
תּוּכַל לִסְפֹּר אֹתָם וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה
יִהְיֶה זַרְעֶךָ׃

5. Er führte ihn hinaus und sprach: Schau' doch gen Himmel, und zähle die Sterne, wenn du sie zählen kannst! Er sagte ihm: So wird dein Same!

Form Darstellenden. Verstärkt: מחה, das gänzliche Auflösen. In der Mitte dürfte מעה stehen und zur Bezeichnung der ganzen inneren Maschinerie im Menschen dienen, die alles von der Außenwelt von dem Menschen Aufzunehmende auflöst und durch diese Auflösung zur Aufnahme fähig macht. Alles, was ein lebendiger Organismus in sich aufnimmt, sind an und für sich differenzierte, d. h. einem besonderen Dasein angehörige Stoffe. Als solche können sie nicht in einen anderen Organismus übergehen. Die מֵעִים schaffen alles Eingehende zuerst zu einem מַה, d. i. zu einem indifferenten Stoffe um. Dieses indifferenzierende System ist ein dualistisches, מֵעִים, ein vegetabilisches und ein animalisches: Verdauungs- und Atmungssystem. Wie dieses Gesamtsystem das Eingehen der stofflichen Außenwelt in das Individuum vermittelt, so auch die Eindrücke der moralischen Außenwelt. Es ist Sitz der Empfindung. Wie aber im normalen, gesunden Zustand das Individuum kein Bewußtsein von seinen „Eingeweiden" hat, es vielmehr nur dann fühlt, daß es ein Herz, einen Magen, einen Darm u. s. w. hat, wenn die Maschine oder ein Teil derselben stockt, wenn den מעים etwas gegeben ist, was sie nicht zu verarbeiten, nicht zu „indifferenzieren" vermögen, ebenso finden wir empfindende Gefühlsthätigkeit durch מעים nur in schmerzlicher Beziehung ausgedrückt; מעים המו, dieses Innere kommt in Störung, חמרמרו, in heftige Gährung durch Eindrücke der Mitleidenschaft mit dem Leiden anderer.

V. 5. „Erhebe doch von der Erde weg deinen Blick zum Himmel, zu den Sternen hinauf: so wird dein Same!" כה ist nicht sowohl eine numerische Partikel, zur Bezeichnung der quantitativen Größe, als vielmehr eine Partikel der Art und Weise. Ohnehin, sollte nur Abraham gesagt werden: „so zahlreich wie die Sterne", es wäre kaum denkbar, daß zur Erfassung dieses Gedankens Abraham hinausgeführt worden wäre. Wußte Abraham nicht, daß die Sterne zahlreich, ja unzählig für den Menschen seien? Überall, wo in תנ"ך jemandem neben dem Worte auch eine äußere Wahrnehmung vor Augen geführt wird, wo Zeichen, Erlebnisse, Symbole zu dem Worte Gottes hinzutreten, da soll diesen Aussprüchen damit eine tiefere, umfassendere, nachhaltigere Auffassung gegeben werden. Es muß also der Anblick der Sterne hier Abraham einen Gedanken haben veranschaulichen sollen, der ihm tief in die Seele geprägt bleiben sollte und in welchem der Kern dieser ganzen Gottesrede liegen muß. Als ihm früher gesagt wurde: Ich mache deinen Samen wie Staub der Erde, ward ihm nicht zuvor der Staub gezeigt.

Betrachten wir den Satz näher: הבט נא. נא will überall, wie bereits bemerkt, einer vorhandenen Stimmung, Meinung, Neigung des Gedankens oder Willens entgegentreten. Es muß also hier in diesem Augenblicke bei Abraham eine Gedankenrichtung vorhanden gewesen sein, welcher mit diesem Gotteswort begegnet werden soll. Diese Gedankenrichtung ist aus dem Zusammenhange klar. Abraham hatte die Hoffnung aufgegeben, ein Kind zu erhalten, und hatte auch nach allen natürlichen Voraussetzungen keine Vaterfreuden mehr zu erwarten. In diesem Gefühle hatte er gesprochen: siehe alles, was du mir noch geben möchtest, hat ja keinen Wert für mich, da ich kinderlos von dannen gehen werde. Da führte Gott ihn hinaus: Siehe doch nun einmal zum Himmel, dort am Himmel siehst du eine ganz andere Gestaltung des Daseins als

auf der Erde. Auf Erden sehen wir kein unmittelbares Gottesgeschöpf mehr. Alles, was wir auf Erden erblicken, ist von anderen Geschöpfen erzeugt, stammt nicht so unmittelbar aus Gottes Händen, hat vielmehr andere geschöpfliche Wesen und Verhältnisse zu seinen natürlichen Voraussetzungen. Innerhalb dieser irdischen Verhältnisse, wo alles aus gegebenen Ursachen entstehen muß, hatte Abraham ganz Recht, fehlten alle Voraussetzungen, um noch Hoffnung auf Kindersegen zu hegen. Da führte ihn Gott in den Anblick des Himmels. Dort, am Himmel ists umgekehrt, was wir dort wahrnehmen, sind Wesen, Geschöpfe, die unmittelbar von Gott ins Dasein gerufen, ganz so, wie sie Gott von den Tagen der Schöpfung dahingestellt — (könnten wir die Erde als Ganzes, als Himmelskörper erblicken, sie böte uns denselben Anblick) —; soll daher jemandem der Anblick eines unmittelbar, unvermittelt aus Gottes Allmacht hervorgegangenen Daseins gewährt werden, so können ihm nur Sterne gezeigt, so muß sein Blick zum Himmel gehoben werden, zu dem doppelten שָׁם, von wo uns eine unmittelbar von Gott hervorgerufene Welt entgegenleuchtet — und „kannst du die wohl zählen?" Ihrer, dieser unmittelbar aus dem Schöpferwerde stammenden Wesen, sind mehr als der auf Erden begrenzten mittelbar erzeugten Wesen — darum צא מאצטגנינות שלך — verlasse die natürlichen, irdischen Berechnungen, in den Begriff des Sternendaseins senke deinen Geist, „so soll dein Volk werden"! So unmittelbar von Gott, so ohne alle natürliche Voraussetzung, ja, so gegen alle natürlichen Kombinationen, eine zweite Schöpfung, ein zweites יש מאין. Noch dreißig Jahre müssen ja Abraham und Sara kinderlos herumwandern und auch die letzte irdische Aussicht auf Elternfreude muß ihnen geschwunden sein, es muß diese Hoffnung erst auf Erden, innerhalb der irdischen Berechnung zu einem völligen „Gelächter" geworden sein, Abraham, Sara unwillkürlich lachen, כל השומע יצחק לי, die ganze Welt lachen, ehe das erste Kind für das von Gott verheißene Volk ins Dasein treten sollte.

Diesen Hinblick auf die Sterne zur Veranschaulichung des unmittelbar an Gottes Mund hangenden Bestandes Israels singt auch noch der Ps. 147: „Der jetzt Jerusalem baut, Gott, sammelt auch Israels Zerstreute wieder. Der verwundete Herzen heilt, hat auch Heilung für ihre Schmerzen. Der den Sternen die Zahl zählt, ruft auch sie alle mit Namen. Groß ist unser Herr, und reich an Kraft, seiner Einsicht gilt keine Zahl u. s. w." Wie elend und unscheinbar auch die נדחי ישראל geworden sind, so unmittelbar wie die Sterne hängt doch ein jeder Jude an Gottes Mund, ist er immer, wenn auch im tiefsten Elend, ein Jude, so steht er unter השגחה פרטית, „die ihn bei seinem Namen nennt"; denn חֲרוּת על הלוחות, denn der Wandel in den Gott geweihten Bahnen hebt über alle Macht naturgebundener Gewalt, macht frei, stellt unmittelbar unter Gott.

Es heißt nicht, וירא ישראל וגו' ויאמינו בה' wie bei Israel, daß Abraham erst durch das Vorangehende אמונה gewonnen habe; sondern והאמין בה', Abrahams ganzes bisheriges Leben war אמונה; schon in dem Namen עִבְרִי, mit dem er Gott entgegentrat, hatte er die ganze Fülle von אמונה ihm entgegengebracht, und diese אמונה hatte in dieser letzten Anschauung seiner und seines Volkes Zukunft nur neue Nahrung und Gelegenheit zur Bethätigung gewonnen.

אמונה ist nicht Glauben, mit welchem Worte man diesem Kernbegriff des jüdischen Bewußtseins seinen eigentlichen Inhalt raubt. Glauben ist ein Verstandesakt, ist oft nur ein bloßes Dafürhalten, ist immer nur ein Fürwahrhalten auf Grund der Einsicht und Versicherung eines andern. Indem man Religion zum Glauben gemacht, dann das Wesen von Religion in das Fürwahrhalten für den Verstand ganz unkonstruierbarer Sätze gelegt hat, hat man die Religion aus dem Leben gebannt, hat sie zu einem Katechismus von Glaubensparolen gemacht, die einst beim Einlaß ins Jenseits abgefordert würden. Den Worten eines andern Glauben schenken, einem andern glauben heißt aber nie

6. וְהֶאֱמִן בַּיהוָה וַיַּחְשְׁבֶהָ לּוֹ צְדָקָה׃

6. Er aber hatte seine ganze Zuversicht auf Gott gesetzt und dies achtete Er ihm als Pflichtgerechtigkeit.

האמין ב־ — והן לא יאמינו לי (2. B. M. 4, 1) האמין ל־, heißt höchstens nur ist aber nicht ein bloßes Unterordnen unseres theoretischen Verstandes unter die Einsicht eines andern, האמין בר' ist das Setzen unseres ganzen theoretischen und praktischen Haltes. unserer Leitung, unserer Kraft und Festigkeit in Gott. Schon der Verbalbegriff von אמן im Kal ist ein vorwiegend praktischer. מעשה ידי אָמָן (Cantic. 7), wovon das rabbinische אומן, ist: Bildner, אוּמָן der Menschenbildner, Erzieher, אֻמָּנָה Erziehung. אמן heißt somit nicht blos Festsein, sondern Festmachen, dem unentschiedenen stofflichen Sein eines andern die feste Form und die entschiedene Gestaltung und Richtung erteilen. האמין בר' heißt also: Gestaltung, Bildung, Erziehung, Leitung seines ganzen Seins und Strebens in Gott setzen, sich ganz Gott überlassen, sich Gott als bildungsgefügigen Stoff hingeben, kurz: sich und alles Seine Gott anheimstellen. Mit אמן einem ausgesprochenen Satze begegnen, heißt nicht nur ihn für wahr erklären, sondern sich der Wahrheit des Satzes hingeben, den Ausspruch einer Wahrheit zu dem seinen machen und geloben, sich von ihr leiten zu lassen. Denn אָמֵן bezieht sich nicht auf den Inhalt, sondern auf die Person, die einen Ausspruch hört und ihn adoptiert. המתברך יתברך באדני אמן (Jes. 65, 16), man wird sich mit dem Gotte des אָמֵן, des Menschen und des Volkes segnen, die sich ganz der Leitung Gottes überlassen, deren Leben und Geschick daher sowohl den Menschenberuf als die immer zum Heil führende Leitung Gottes offenbaren. Selbst אמת ist nicht nur die theoretische Wahrheit, sondern auch die praktische Wahrheit, die Wahrheit in Leistungen: die Treue. (Das Verhältnis des Judentums zu Glauben, Religion, Theologie, Kultus ꝛc. haben wir Jeschurun I. S. 465—502 ausführlich behandelt).

Hier heißt es nun von Abraham: והאמין בר', er hatte sich ganz und unbedingt der unmittelbaren Leitung Gottes hingegeben. Gott hatte ihn über den Kreis der nur durch die kausalen Gesetze der physischen Welt gebundenen, irdischen Verhältnisse zur Anschauung eines konkreten unmittelbar aus Gottes Willen hervorgegangenen Daseins gehoben, und hatte zu ihm gesprochen: so soll dein Same werden, so unmittelbar von mir und durch mich, ohne alle natürliche Voraussetzung, ja gegen alle natürliche Berechnung; והאמין בר' und so wie sein Same nur von Gott allein sich tragen lassen soll, so ging ihnen Abraham in dieser אמונה leuchtend voran — ויחשבה לו צדקה. Es dürfte zweifelhaft sein, ob Abraham oder Gott Subjekt im Satze ist. Es ist dies bedingt von der Bedeutung, in welcher צדקה aufgefaßt wird.

צדקה erscheint nämlich in zwei scheinbar grundverschiedenen Bedeutungen. In Sätzen wie: וענתה בי צדקתי (1. B. M. 30, 33) oder: וצדקת צדיקים יסירו ממנו (Jes. 5, 26) bezeichnet es unleugbar einfach: Gerechtigkeit. Wenn Jakob dem Laban treu gedient, so ist dies eben nichts weiter als Schuldigkeit des Rechts. Wenn der bestochene Richter der schuldigen Partei Recht giebt und ihr die צדקה des Gegners nicht im Wege stehen läßt, so ist es eben die Gerechtigkeit des Gegners, die durch die Bestechung vor dem Schuldigen aus dem Wege geräumt wird. Von anderer Seite ist צדקה doch nicht משפט, wird צדקה immer neben משפט, als etwas davon Verschiedenes genannt, משפט וצדקה zusammen erschöpfen erst den Inhalt des pflichtgemäßen Thatenlebens, und von Gott gebraucht, wird es geradezu: Wohlthat. משפט von שפט, verwandt mit שית, שבת, שפר, שבט. (Siehe Seite 46). Grundbegriff aller dieser Wurzeln ist: an die gehörige Stelle setzen, daher שפט, wesentlich: ordnen, eine Thätigkeit bezeichnet, die ein Wesen in die ihm gebührende Stellung setzt oder darin läßt. משפט bereichert und

ששי. 7. וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי יְהוָה אֲשֶׁר 7. Darauf sprach Er zu ihm: Ich bin Gott, der ich dich aus Ur-Kasdim

erweitert nicht. משפט sichert und restituiert nur das bereits Errungene. Wenn ich dem andern zurückerstatte, was er durch mich oder für mich an Kraft oder Vermögen eingebüßt, so habe ich משפט bethätigt.

Ein anderes ist צדקה, rad. צדק. צדק hat, wie bereits (S. 113, 120) bemerkt, Lautanalogie im chaldäischen שרך beruhigen, befriedigen, versorgen, also dasjenige leisten, was dem andern fehlt, was zu des andern Wohlfahrt gereicht. צֶדֶק ist diejenige beglückende Gestaltung der Verhältnisse, deren die Welt im ganzen und jeder einzelne in ihr nach Gottes Heilesplan teilhaftig sein sollte, und die sie sicherlich einst erreichen werden. Es ist das Ziel der göttlichen Waltung. Es ist, von menschlichem Standpunkt gesprochen, das Ideal. Jede Gottes- oder Menschenthat, die den einzelnen, oder das Ganze diesem Ziele näher führt, ist: צדקה. צדקה ist das durch צדק Bedingte, zu ihm Führende. Von Gott ist es immer Wohlthat. Von Menschen geübt, ist es dem Empfänger gegenüber: Wohlthat, Gott gegenüber: Pflicht. Denn in den Dienst des צֶדֶק stellt Gott einen jeden mit jedem Splitter geistiger und materieller Kraft, die er ihm verleiht. Alles wird ihm nur, um mit allem das צדק-Heil der ihn umgebenden Welt zu fördern. Jeder solcher Beitrag ist צדקה und צדקה ist somit: die Summe eines ganzen pflichtgetreuen Lebens, wovon משפט nur die negative, das Unterlassen des Unrechts bildet, während צדקה die positive Verwirklichung des Guten ist.

ויחשבה לו צדקה kann nun hier heißen: Abraham hatte seine ganze Zuversicht in Gott gesetzt und achtete es Ihm, Gott, als Wohlthat; d. h. er war überzeugt, daß auch der von ihm beklagte kinderlose Zustand — auch wenn er nicht begriff — nichts als eine das durch ihn zu begründende Heil fördernde Gotteswohlthat sei; für diese Auffassung spräche die Gleichheit des Subjekts in den beiden Sätzen: והאמין und ויחשבה. Wahrscheinlich jedoch ist Gott das Subjekt, und der Terminativ לו bezieht sich auf Abraham: Gott achtete ihm die von ihm bewährte אמונה als צדקה, als die volle pflichtgetreue Lösung seiner Lebensaufgabe. So heißt es ganz ähnlich von Pinchas: „da stand Pinchas und entschied und es ward Halt geboten der Seuche, und ihm wards zur ‚Zedaka' gerechnet für Geschlecht und Geschlecht auf ewig". (Psalm 106, 30, 31). In dieser einen That gipfelte Pinchas Lösung seiner Lebensaufgabe, diese That war der höchste Beitrag, den er der Förderung des Gotteswerkes brachte, als solche wurde sie ihm gedacht, und damit errang er sich das ewige Priestertum. So auch von Abraham. אמונה, diese schrankenlose Hingebung an Gott für eine Zukunft, für welche er noch nicht den allerersten Anfang erblickte, ja gegen deren Realisierung alle menschliche Berechnung sprach, in ihr gipfelte die von Abraham zu lösende Lebensaufgabe, sie war sein höchster positiver Beitrag für den Bau dieser Zukunft selbst. Während seine Nachkommen sich zu sagen haben werden: וצדקה תהיה לנו, unsere Zedaka, unsere Pflichtgerechtigkeit wird es sein, wenn wir sorgfältig dieses ganze Gesetz vor Gott, unserem Gotte erfüllen, wie er es uns geboten, כי נשמר לעשות את כל המצוה הזאת לפני ד' אלדינו כאשר צונו, war Abraham noch nicht gegeben, תרי"ג מצות zu erfüllen. Seine Aufgabe war zuerst das Pflanzen des ganzen Daseins in Gott, אמונה, die völlige Hingebung an seine Leitung und Erziehung, und diese Aufgabe — für Abraham in seiner Isoliertheit und ohne vorgängige Erfahrung der wundervollen Gottesführungen eine so unendlich größere, — hat Abraham mit seinem ganzen Leben voll gelöst und damit den Grund für die Zukunft gelegt, die ihm nun enthüllt werden soll.

V. 7. Sehen wir, wie Gott hier die bedeutsame Enthüllung der Zukunft seines Volkes mit dem Hinweis auf Abrahams Ausgang aus Ur-Kasdim einleitet, so kann dieser

הוֹצֵאתִיךָ מֵאוּר כַּשְׂדִּים לָתֵת לְךָ אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת לְרִשְׁתָּהּ׃

8. וַיֹּאמַר אֲדֹנָי יֱהוִה בַּמָּה אֵדַע כִּי אִירָשֶׁנָּה׃

geführt habe, dir dieses Land zu geben, es in Besitz zu nehmen.

8. Da sprach er: Gott, mein Herr, wodurch werde ich wissen, daß ich es in Besitz nehmen soll?

Ausgang kein gewöhnlicher Fortgang gewesen, so muß er ein den wunderthätigen Beistand Gottes bekundendes Ereignis, muß eine Rettung gewesen sein, wie das spätere יציאת מצרים für seine Nachkommen. Nur der Hinweis auf eine solche außerordentliche Errettung aus einer außerordentlichen Gefahr — wie sie uns die Überlieferung über Nimrods Attentat auf Abrahams Leben in Ur-Kasdim bekundet — konnte diesen „Auszug aus Ur-Kasdim" zu einer Erfahrung machen, aus welcher der Stammvater und sein Volk Kraft und Hoffnung zum mutigen Ausharren in einem vierhundertjährigen Galuthleiden bis zum „Auszuge aus Mizrajim" schöpfen konnten. Bestand nun diese Rettung in der Rettung aus dem Feuertode, und weist hierauf vielleicht אור, die Feuersglut hin, heißts überhaupt vielleicht: der ich dich aus der Feuersglut zu Chaldäa herausgeführt, so läge hier vielleicht auch ein Anlaß, im folgenden die Gefahr in Mizrajim als תנור עשן ולפיד אש, als rauchenden und flammenden Glutofen erscheinen zu lassen, und was der Ahn leiblich im wirklichen Glutofen erfahren, das hatten seine Nachkommen geschichtlich im politischen Glutofen Egyptens zu bestehen. יציאת אור כשדים ist vorbildlicher Vorgang für יציאת מצרים.

V. 8. במה אדע כי אירשנה kann unmöglich heißen: „wodurch soll ich wissen, daß ich es in Besitz nehmen werde?" Der Mann, von dem eben als seines Lebens höchster Inhalt אמונה בד׳, die rückhaltloseste Hingebung an Gottes Führung gerühmt worden, kann unmöglich nach einer Versicherung, die ihm dazu bereits wiederholt von Gott geworden, noch erst ein Zeichen verlangt haben, um dieser Versicherung vertrauensvoll Glauben zu schenken. Die Worte vertragen auch nicht die Erklärung: באיזה זכות אירשנה, es hätte dann heißen müssen: אדע במה אירשנה. Vielmehr: Es hatte Gott dieser Verheißung ein Wort beigefügt, das in dem früheren Ausspruche nicht erschienen. לזרעך אתן את הארץ הזאת hatte sie zuerst Kapitel 12, 7 gelautet. Ebenso 13, 15: לך אתננה ולזרעך עד עולם. „Dir und deinen Nachkommen werde ich dieses Land geben", eine Fassung dieser Verheißung, die auf keine dabei mitwirkende Thätigkeit Abrahams oder seiner Nachkommen hinweist. Hier aber hieß es: לתת לך את הארץ הזאת לרשתה. „Dir das Land zu geben, um es in Besitz zu nehmen", לרשתה, ein Wort, das so sehr den Begriff der Selbstthätigkeit in sich faßt, daß es ja auch geradezu auch: erobern heißt, und ja auch in diesem Sinne von der wirklichen Besitznahme des Landes gebraucht wird: ראה נתן ד׳א׳ לפניך את הארץ עלה רש וגו׳ (5. B. M. 1, 21). Ebenso daselbst 1, 8. 9, 23. 2, 24. 2, 31. Es war hier also Abraham gesagt, Gott habe ihn aus Ur-Kasdim geführt, ihm dieses Land zu geben, damit er es erobernd in Besitz nehme. Soeben hatte auch Abraham einen glorreichen Sieg über vier länderbezwingende Könige erfochten. Er hatte diesen Kampf auch nicht in Folge eines besonderen, ausdrücklichen Geheißes, sondern in Folge seines allgemeinen Pflichtbewußtseins unternommen. Er konnte sehr wohl hieraus schließen, daß er (oder wenn man will, seine Nachkommen) von Gottes Beistand getragen, in ähnlicher Weise das von Gott verheißene Land erobern sollte, und er fragt daher: woran werde ich erkennen, daß der rechte Zeitpunkt gekommen sei, daß ich das Land erobern soll? Weit entfernt, einen Mangel an Gottvertrauen zu entfalten, spricht vielmehr diese Frage das

9. וַיֹּאמֶר אֵלָיו קְחָה לִי עֶגְלָה מְשֻׁלֶּשֶׁת וְעֵז מְשֻׁלֶּשֶׁת וְאַיִל מְשֻׁלָּשׁ וְתֹר וְגוֹזָל׃

9. Da sprach Er zu ihm: Nehme mir dreimal ein weibliches Kalb, und dreimal eine Ziege und dreimal einen Widder; und eine Turteltaube und eine junge Taube.

10. וַיִּקַּח־לוֹ אֶת־כָּל־אֵלֶּה וַיְבַתֵּר אֹתָם בַּתָּוֶךְ וַיִּתֵּן אִישׁ־בִּתְרוֹ לִקְרַאת רֵעֵהוּ וְאֶת־הַצִּפֹּר לֹא בָתָר׃

10. Er nahm Ihm alle diese, da zerstückte Er sie in der Mitte und gab die zerstückte Hälfte eines jeden seiner entsprechenden Hälfte gegenüber; aber den Vogel zerstückte Er nicht.

11. וַיֵּרֶד הָעַיִט עַל־הַפְּגָרִים וַיַּשֵּׁב אֹתָם אַבְרָם׃

11. Da fuhr der Raubvogel über die Leichen nieder; Abram verscheuchte sie.

12. וַיְהִי הַשֶּׁמֶשׁ לָבוֹא וְתַרְדֵּמָה נָפְלָה עַל־אַבְרָם וְהִנֵּה אֵימָה חֲשֵׁכָה גְדֹלָה נֹפֶלֶת עָלָיו׃

12. Es nahte die Sonne dem Untergang und eine Betäubung war auf Abram gefallen; und siehe, da fällt Angst, fällt eine große Finsternis über ihn.

13. וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יָדֹעַ תֵּדַע כִּי־גֵר ו יִהְיֶה זַרְעֲךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעִנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה׃

13. Da sprach Er zu Abram: Wissen, wissen sollst du, daß Fremdling dein Same sein wird in ihnen nicht gehörendem Lande, sie werden ihnen dienen und sie werden sie peinigen, vierhundert Jahre.

14. וְגַם אֶת־הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דָּן אָנֹכִי וְאַחֲרֵי־כֵן יֵצְאוּ בִּרְכֻשׁ גָּדוֹל׃

14. Aber auch das Volk, dem sie dienten, richte Ich, und nachher werden sie hinausziehen mit großer Habe.

---

höchste Gottvertrauen aus. Wie er über die vier Könige gesiegt, so ist er auch bereit, den Kampf für die Eroberung des Landes zu bestehen. Es genügt, daß Gott den Besitz ihm zugesagt, um ihn des Sieges gewiß zu machen. Gott ist אדני, ist sein Herr, in dessen Dienst er lebt und strebt, er ist יְרוֹד, der auch „versagend gewährt", dem er sich daher für alle Gefahren und Kämpfe, für alle Angst und Arbeit bereit stellt.

VV. 9—21. במה אדע war Abrahams Frage, ידע תדע (V. 13) lautet die Antwort. Zu wissen, woran er den Zeitpunkt erkennen sollte, in welchem er nach Gottes Rathschluß das Land in Besitz nehmen solle, war sein Wunsch; wissen sollst du, lautete die diesen Wunsch gewährende Antwort, du wirst nicht persönlich das Land in Besitz nehmen, und auch deine Nachkommen nicht sofort und nicht auf dem Wege des fortschreitend heranblühenden Glücks. Als Fremdlinge, Sklaven und gepeinigt, heimatlos, freiheitlos, widerstandslos sollen erst drei Geschlechter dahingehen, und erst das vierte Geschlecht zur Einnahme des Landes hierher zurückkehren. Die sittliche Entartung, die den Stab über den jetzigen Besitzer bricht, ist bis dahin noch nicht voll. Der jetzige Besitzer wird erst in Üppigkeit der ihn verurteilenden Entartung entgegenreifen, der künftige Besitzer erst in Armut, Sklaverei und Elend für den einstigen Besitz gereift werden. Mit dir wird nur der Bund geschlossen, du gehst in Frieden zu den Vätern, an dem vierten Geschlecht wird sichs erfüllen.

15. Du aber wirst zu deinen Vätern in Frieden kommen, wirst in gutem hohen Alter begraben werden.

16. Das vierte Geschlecht wird hierher zurückkehren; denn die Sünde des Emoriten ist noch nicht voll bis jetzt.

17. Als nun die Sonne untergegangen und Finsternis geworden war: siehe, da war es ein rauchender Ofen und eine Feuerfackel, was zwischen diese Stücke durchgefahren war.

18. An jenem Tage hat Gott mit Abram einen Bund errichtet, des Inhalts: deinem Samen habe ich dieses Land gegeben, von dem Strome Mizrajims bis zum großen Strome, dem Strome Perath,

19. den Keniten, den Kenisер und den Kadmoniten,

20. den Chiter, den Periser und die Rephaim,

21. den Emoriten, den Kenaaniten, den Girgascher und den Jebußer.

15. וְאַתָּה תָּבוֹא אֶל־אֲבֹתֶיךָ בְּשָׁלוֹם
תִּקָּבֵר בְּשֵׂיבָה טוֹבָה׃
16. וְדוֹר רְבִיעִי יָשׁוּבוּ הֵנָּה כִּי לֹא־
שָׁלֵם עֲוֹן הָאֱמֹרִי עַד־הֵנָּה׃
17. וַיְהִי הַשֶּׁמֶשׁ בָּאָה וַעֲלָטָה הָיָה
וְהִנֵּה תַנּוּר עָשָׁן וְלַפִּיד אֵשׁ אֲשֶׁר
עָבַר בֵּין הַגְּזָרִים הָאֵלֶּה׃
18. בַּיּוֹם הַהוּא כָּרַת יְהוָה אֶת־
אַבְרָם בְּרִית לֵאמֹר לְזַרְעֲךָ נָתַתִּי
אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת מִנְּהַר מִצְרַיִם עַד־
הַנָּהָר הַגָּדֹל נְהַר־פְּרָת׃
19. אֶת־הַקֵּינִי וְאֶת־הַקְּנִזִּי וְאֶת
הַקַּדְמֹנִי׃
20. וְאֶת־הַחִתִּי וְאֶת־הַפְּרִזִּי וְאֶת־
הָרְפָאִים׃
21. וְאֶת־הָאֱמֹרִי וְאֶת־הַכְּנַעֲנִי וְאֶת־
הַגִּרְגָּשִׁי וְאֶת־הַיְבוּסִי׃ ס

Diese Verkündigung, die dem Stammvater als Antwort auf seine Frage ward, und die, eben weil voraus verkündet, den Nachkommen dieses Stammvaters die Quelle der Ausdauer und des Mutes, und Boden der Zuversicht und der ausharrenden Hoffnung während der Prüfungs- und Erziehungsjahrhunderte eines namenlosen Elendes sein sollte, sie ward dem Stammvater nicht nur in Worten, sondern tief ward sie ihm durch symbolisches Zeichen und Handeln und Erleben eingeprägt; die endlose Nacht und die Angst und das Aufjauchzen erlösenden Aufwachens aus derselben, alles mußte der Ahn gleichsam bereits vorbildlich erlebt haben, damit es um so sicherer und tiefer, mit der Wahrheit eines bereits Erlebten erfaßt und überliefert werde. Das ידע הדע u. s. w. ist nichts als die Deutung des bereits symbolisch Gesagten, ist nichts als die Übersetzung der Zeichen, der Handlung und der Geschehnisse in Wort, und es kann für uns nur die Aufgabe sein, die Beziehung des Symbols, d. h. die Beziehung der Zeichen, der Handlung und des Vorganges zu dem nachfolgend gegebenen Inhalt zu finden.

Da שָׁלַשׁ (1. Kön. 18, 34) etwas dreimal thun, חוט הַמְשֻׁלָּשׁ (Pred. 4, 12) der dreifach genommene Faden heißt, so kann das משלשת und מְשֻׁלָּשׁ hier auch nichts anderes als dreimal bezeichnen: also drei Kälber, drei Ziegen, drei Widder. Es heißt aber nicht: עגלות שלש, עזים שלש ואילים שלשה, drei Kälber, drei Ziegen und drei Widder, sondern dreimal ein Kalb, dreimal eine Ziege, dreimal einen Widder, um sowohl je drei dieser Tiere als eine zusammengehörige Gruppe, als auch das jedesmalige Nehmen dieser Tiere als etwas dreimal zu Wiederholendes zu bezeichnen. Hält man ferner das

vorhergehende Symbolische mit dem nachfolgenden gesprochenen Teil dieser Offenbarung zusammen, so springt es sofort in die Augen, wie das Zerstücken dieser lebendigen Wesen, auf deren Leichname sodann der gierige Raubvogel niederstürzen will, den Zustand und die Gefahr veranschaulicht, die über die kommenden Geschlechter verhängt werden. Diese Tiere sind somit diese kommenden Geschlechter, und wenn es gesagt wird, daß erst das vierte Geschlecht wieder zur Erlösung ersteht, somit drei Geschlechter von dem verkündeten Elend betroffen werden, so ist es ebenso unmittelbar klar, wie das dreimalige Hingeben dieser Tiere an Gott nichts anderes heißt als: dreimal hat sich dein Geschlecht, d. h. drei deiner kommenden Geschlechter haben sich mir mit dem was sie als עגלה, עז und איל sind und als תור und גוזל hinzugeben, ויבתר וגו' drei deiner kommenden Geschlechter lasse ich als עגלה, עז und איל gewaltsam ersterben und nur als תור und גוזל lebendig bleiben. Als עגלה=, עז= und איל=Leichen werden sie zu Boden liegen, der Raubvogel in ihnen eine willkommene Beute erblicken und nur du, mit deinem זכות, weil sie die Deinen sind, wirst sie ihm nicht zum Fraße werden lassen. Es ist nämlich klar, daß in ויבתר nicht Abraham, sondern Gott das Subjekt ist, da erst in וישב אותם אברם Abraham als Subjekt hervorgehoben wird.

Es bleibt zu ermitteln, was bedeutet עגלה, עז, איל, תור וגוזל im Gebiete von Menschen= oder Völker=Persönlichkeiten?

Daß sie überhaupt bestimmte Beziehungen von Menschen=Persönlichkeiten bedeuten, bewahrheitet ein auch nur oberflächlicher Blick auf die Opfergesetze, die eben nur diese Tiere zum Opfer zulassen, und für bestimmte Persönlichkeiten, und darum bestimmte Zustände und Beziehungen, immer nur bestimmte Arten und Geschlechter derselben vorschreiben.

Die Rindergattung בקר, שור, ist das arbeitende, im Dienste des Herrn thätig schaffende Tier, (während חמור das Lasttier repräsentiert). So: לא תחסום שור בדישו (5. B. M. 25, 7). רב תבואות בכח השור (Prov. 14, 4) לא תעבוד בבכור שורך (5. B. M. 15, 19). Daher erscheint das junge Rind immer als das für die Arbeit zu erziehende Tier: כעגל לא לומד (Jerem. 31, 18). אפרים עגלה מלומדה (Hosea 10, 11). כעגלה רשה (Jerem. 50, 11), daher auch פרה סוררה (Hosea 4, 7). Die Rindergattung repräsentiert daher die Thatkraft und die thätige Wirksamkeit. Der Vollkräftige der Gattung ist: פר, und charakterisiert daher פר im Opfer immer die öffentliche, im Dienste Gottes und der Gesamtheit zu wirken und mit ihrem Wirken voranzugehen berufene Persönlichkeit. So: פר העלם דבר של צבור, פר כה"ג ביה"כ, פר כהן משיח u. s. w. עגלה bezeichnet daher die angehende, in Entwickelung begriffene Thatkraft.

צאן, die Gattung des Schafes und der Ziege, ist das eigentliche Tier der Weide, daher das so häufige Bild für die allgemeinste Beziehung des Menschen und des Volkes zu Gott. Mensch und Volk sind das Schaf, die Herde, Gott ist der Hirte. ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם, ד' רועי לא אחסר (Jechesk. 34, 31), u. s. w. Daher auch im Opfer der allgemeinste Ausdruck für Israels Volkspersönlichkeit שה ist, so im קרבן פסח, den תמידים u. s. w., und so auch die nicht öffentliche, einzelne Persönlichkeit im חטאת יחיד ihren Ausdruck im צאן, כבשה oder שעירה, findet. Unter der צאן=Gattung sind aber zwei Tiere besonders charakterisiert, עז, die Ziegenart, und איל, der Widder.

עז, wie schon der Name von עז, hart, fest, stark, bezeichnet, ist nur seinem Herrn gegenüber das gefügige Tier der Milde, jedem Fremden aber weist es störrig die Hörner. Es ist somit die reinste Charakterisierung des Widerstandes, insbesondere jener männlichen Selbständigkeit, die, taub und fest gegen jede äußere und innere Verlockung, nur dem Pflichtgebote ihres Herrn unwandelbar treu folgt. Daher ist es vorzugsweise das charakteristische Tier des dem Leichtsinn entgegentretenden חטאת: שעיר

עֵז bezeichnet u. s. w. — שעירי רגלים ור"ח, נשיא, שעיר העם בי"כ, שעיר ושעירת ע"ז daher die Kraft des Widerstandes. (Vergl. Jeschurun V. S. 9 f.)

אַיִל, wie schon sein Name sagt, ist das erwachsene, in seiner Kraftfülle und vermöge derselben, der Herde vorangehende Schaf. Daher die allgemeine Bezeichnung der Begüterten, Großen eines Volkes, אילי מואב, אילי הארץ u. s. w. אַיִל charakterisiert den Besitzenden. Es ist daher das charakteristische Tier im Opfer, wo eine Sühne in Beziehung zu Besitz oder bevorzugter Stellung wie im אשם שפחה חרופה, אשם מעילה, אשם גזלה, oder die Weihe einer durch größere Berechtigung bevorzugten Stellung, wie in מלואים u. s. w. zum Ausdruck kommen soll. אַיִל bezeichnet somit die durch Besitz und Berechtigung ausgezeichnete Persönlichkeit.

צפור, der reine Vogel (— der „Gefiederte", siehe oben Kapitel 7, V. 14, bei welchem das Gefieder überwiegend ist, im Gegensatz zum Raubvogel, dem auch die Klaue zum Werkzeug und zur tötenden Waffe gegeben ist —) ist das macht- und widerstandlose lebendige Wesen, das sich gleichwohl durch seine Schwungkraft am meisten dem Gewaltbereiche des Menschen entzieht. Daher ein Bild des scheuen, flüchtigen, freien Daseins, dem durch List nachgestellt wird, das ihr aber auch durch seine Schwingen entgeht. כצפור נודדת, כצפור לנוד (Prov. 27, 8. 26, 2) כצפור מיד יקוש (daselbst 6, 5) מי יתן לי אבר כיונה (Ps. 55, 7). Daher ein Bild für das macht- und wehrlose und doch freie und glückliche, geborgene Dasein Israels: כנפי יונה נחפה בכסף (Ps. 68, 14) יונתי בחגוי הסלע (Cant. 2, 14). Im Opfer tritt der reine Vogel als die allen Besitzes, aller Macht und Stellung entkleidete, nur des nackten Daseins sich erfreuende Persönlichkeit im קרבן עולה ויורד u. s. w., andererseits als Ausdruck des den Banden der Krankheit und Schwäche entronnenen, wiedergewonnenen, freigewordenen frischen Lebens in קיני זב וזבה ויולדת וציפורי מצורע auf. Unter den Vögeln ist nun תור, die Turteltaube, der durch seine Wiederkehr den Frühling verkündende Zugvogel (Cant. 2, 12), somit das, durch seine Schwingen getragene, freie Dasein noch prägnanter bezeichnend, daher im Opfer, im Gegensatz zu בני יונה, von ihm nur die älteren, völlig reifen Vögel vorkommen. — גוזל ist der ganz junge, noch der Elternhut und Pflege bedürftige Vogel: על גוזליו ירחף (5. B. M. 32, 11). — צפור bezeichnet somit das macht- und wehrlose, durch seinen Aufschwung sich rettende und erhaltende Dasein, und zwar תור וגוזל das ältere Geschlecht mit seinem Aufschwung zugleich das jüngere rettend und bergend. (Vergl. Grundzüge einer jüdischen Symbolik. Jeschurun IV, 24 f.)

Aus dem Symbol- in Wortausdruck übersetzt, würde also קחה לי עגלה משלשת ועז משלשת ואיל משלש ותור וגוזל also heißen: stelle dich mir, oder als Stammvater dein Geschlecht in dir, dreimal mit deiner Thatkraft, dreimal mit deiner Widerstandskraft, dreimal mit deinem Besitz und deiner Berechtigung und mit deiner das alte und junge Geschlecht zum Leben emporrettenden Schwungkraft zur Verfügung. ויקח לו את כל אלה, er stellte ihm diese alle zur Verfügung, ויבתר אותם בתוך, da zerstückte Er sie in der Mitte, brach also in drei abrahamitischen Geschlechtern alle Thatkraft, allen Widerstand und alle Berechtigung, ואת הצפור לא בתר: und nur die nackte, innere, über das Elend sich emporhebende Schwungkraft ließ er ungebrochen. Dies aber ist sofort nichts anderes, als: Wissen sollst du, daß deine Nachkommen Fremdlinge, also unberechtigt, sein sollen in einem ihnen nicht gehörenden Lande, es ist dies der zerstückte אַיִל; sie werden ihnen Sklaven werden, also wird ihnen die freie Thatkraft gebrochen, es ist dies die zerstückte עגלה; man wird sie peinigen, sie werden also alles widerstandslos erdulden müssen: die zerstückte עֵז; und gleichwohl werden sie für die Erlösung nicht verloren gehen: ואת הצפור לא בתר. ענוי und גרות, עבדות wird über die Abrahamiten verhängt; das zerstückte Kalb ist: Sklaverei; die zerstückte Ziege ist: Peinigung,

טז 1. וְשָׂרַי אֵשֶׁת אַבְרָם לֹא יָלְדָה לּוֹ וְלָהּ שִׁפְחָה מִצְרִית וּשְׁמָהּ הָגָר׃

2. וַתֹּאמֶר שָׂרַי אֶל־אַבְרָם הִנֵּה־נָא עֲצָרַנִי יְהוָה מִלֶּדֶת בֹּא־נָא אֶל־שִׁפְחָתִי אוּלַי אִבָּנֶה מִמֶּנָּה וַיִּשְׁמַע אַבְרָם לְקוֹל שָׂרָי׃

Kap. 16. V. 1. Und Sarai, Abrams Frau, hatte ihm nicht geboren; sie hatte aber eine mizrische Magd, die Hagar hieß.

2. Da sprach Sarai zu Abram: Siehe, es hat doch Gott mich dem Gebären verschlossen, komme doch zu meiner Magd, vielleicht werde ich durch sie gebaut; und Abram gab Sarais Stimme Gehör.

Mißhandlung; der zerstückte Widder ist: der recht- und bodenlose Fremdlingsstand.

Es könnte nur noch die Frage sein, warum diese drei Verhängnisse in dem Wortausdruck in anderer Ordnung als in der Symboloffenbarung erscheinen. In der erläuternden Rede folgen sie in genetischer Ordnung: גרות, עבדות, ענוי. Sie werden Fremdlinge, dadurch Sklaven und in Folge davon mißhandelt. Die im Symbol gegebene Antwort schließt sich aber unmittelbar der Frage an, die eine siegreiche Selbstthätigkeit zur Eroberung des verheißenen Landes voraussetzt. Dem entgegnet die Antwort damit, indem sie ענוי, עבדות und גרות über die Nachkommen verhängt zeigt. Sie werden nicht nur keine erobernde Thatkraft entwickeln können, sondern selbst für das gewöhnliche Einzelleben die freie Disposition über die eigene Thatkraft als Mann einbüßen; werden nicht nur andere nicht besiegen, sondern selbst aller Mishandlung widerstandlos anheimfallen und werden daher noch Jahrhunderte lang ohne Heimat, unberechtigte Fremdlinge bleiben.

ויתן איש בתרו לקראת רעהו, die zerstückten Teile werden so einander korrespondierend gegenübergelegt, daß sie einer Wiedervereinigung entgegenharrend erscheinen, darum schließt sich auch daran: ואת הצפר לא בתר. Eben die ungeknickt bleibende Schwungkraft ist die Bedingung der wieder zu erhoffenden Vereinigung.

„Und als nun die Sonne untergegangen und es völlig Nacht geworden war, siehe da war es ein dampfender Ofen und eine Feuerfackel", da war es eine Läuterung und Erleuchtung, „die vorübergehend diese Stücke getrennt hatte" (עבר nicht עיבר) — die Läuterung war vollzogen, die Erleuchtung hatte gewirkt, die Zerstückten waren wieder ganz.

דן אנכי, nicht אדון werde ich richten, sondern: richte es jetzt; das Volk, das ich zum läuternden Glutofen für deine Nachkommen bestimme, erhält in dieser, mit seiner Züchtigung endenden Bestimmung das es ereilende gerechte Verhängnis.

עלטה, עלט vielleicht identisch mit לעט, hastig hinunterschlucken. So wie בלע verschlingen und zugleich, כבלע את הקדש, dem Auge entziehen heißt, so dürfte עלטה den Moment bezeichnen, in welchem die Gegenstände völlig „verschluckt", d. h. völlig unsichtbar geworden sind. Lautverwandt mit חלט, das auch ein unwiederbringliches Entziehen bezeichnet. ויחלטו Kön. I. 20, 33, sie ergriffen rasch das Wort, damit es nicht zurückgenommen werden konnte. So לחלוטין, תרגום von לצמיתות: was für immer in den Besitz eines andern übergegangen ist.

Kap. 16. V. 1 u. 2. Mit der klagenden Bitte: מה תתן לי, ich habe ja kein Kind und das Kind der Sehnsucht meines Hauses ist Eliesers Damaskus! haben wir Abraham vor Gott gesehen, und offenbart sich uns darin, wie tief Abrahams Gemüt um seiner Kinderlosigkeit willen betrübt gewesen sein muß. Wir können aber begreifen, wie diese Kinderlosigkeit am tiefsten Sara schmerzen mußte. Sie war ja, wie es im Texte

besonders hervorgehoben wird, אשת אברם, war in allen Beziehungen Abrahams Weib, war ihm auf allen seinen Gängen gefolgt, hatte sich seiner Lebensrichtung und Lebensaufgabe angeschlossen. War es von Abraham eine Größe, sich von Heimat und Verwandtschaft loszusagen, war es von Sara nicht minder; Abraham that es um Gottes, Sara um Abrahams willen und zusammen lebten sie dem hohen Berufe, את הנפש אשר עשו בחרן. — Eines aber, was er durch sein Weib hätte erwarten können, was jeder erwartet, was aber Abraham eben um der Erreichung seiner Aufgabe willen doppelt bedeutsam war, Kinder hatte sie ihm nicht geboren. Nun hatte sie eine Sklavin, es war dies zunächst ihre Sklavin, deren Herrin sie war, — sie war nicht שפחת אברם, sondern שפחת שרי — und sprach zu Abraham: הנה נא עצרני וגו'; wir kennen bereits die feine Bedeutung dieses נא in Abrahams und Saras Gesprächen. Siehe, es ist doch an dem! wenn wir bisher kein Kind haben, so kann nur die Schuld an mir liegen, obgleich du wohlwollend mir dies immer streitig machst. עצרני, עצר, אצר, אסר, אזר, Zusammenhalten von Kräften. Nicht מנע, Wunsch versagen, sondern: Gott hat mich in der Erreichung der Bestimmung gehemmt, zu welcher Gott jedem Weibe Kräfte gegeben. — בא נא וגו', konnte sie ihm auch selbst kein Kind auf den Schoß setzen, so wollte sie ihm doch ein Kind geben, an dem Abraham allen, sie den möglichsten Anteil habe. Abraham widerstrebt dies. Das liegt in נא. Sara thut es nur um seinetwillen, weiß aber, daß er es um seinetwillen nicht thun würde, spricht daher אולי אבנה, vielleicht werde ich dadurch gebaut. Wolle er es nicht um seinetwillen thun, so möge er es um ihretwillen thun, weil sie es so dringend wünsche.

בנה, אִבָּנה, räumlich, Stein zu Stein fügen, einen Raum herzustellen, in welchem ein Mensch sein Leben entwickele und vollende. — בית lautverwandt mit בגד. בית: das erweiterte Gewand. Wie nun בית, das Haus räumlich der Bereich ist, in welchem der Mensch seine Thätigkeit vollendet, sein Leben auslebt, so giebt es im jüdischen Sprachgedanken auch ein zeitliches „Haus", die Zeitumspannung, innerhalb deren ein Mensch oder ein Volk, oder jedes zeitliche Menschengeschlecht seine Wirksamkeit alle Geschlechter hindurch auslebt. Jede Generation baut an diesem Zeiten-בית weiter, und fügt Stein zum Steine. Jedes Kind ist בֵּן, ist ein Baustein, durch welchen die Eltern den Menschheits- und Volksbau fortführen, und innerhalb desselben sich selber mit ihrem individuell besonders gearteten Sein und Wirken als einen eigenen Baubeitrag einfügen und fortbauen. בית אברהם, Abrahams Haus umfaßt alle die Folgegeschlechter, in welchem sich die charakteristische Eigentümlichkeit des Ahns in immer reicherer und vollerer Mannigfaltigkeit ausprägt und hinauslebt. בית ישראל umfaßt alle die Geschlechter, in deren Gesamtkomplex das vom Ahn überkommene Israelideal zur Verwirklichung kommt. Die ganze Geschichte der Menschheit ist die fortgesetzte Arbeit an einem großen Bau, dessen Baumeister Gott, dessen einzelne und zusammenwirkende Arbeiter und zugleich Bausteine Menschen und Geschlechter von Generation zu Generation sind. „In Seinem Ebenbilde hat Gott den Menschen geschaffen und Sich von ihm einen in die Ewigkeit reichenden Bau bereitet — והתקין לו ממנו בנין עדי עד —", lautet der tiefe Weihspruch bei unseren Eheschließungen. Kinderlose Eltern fallen aus dem Bau, mit ihnen bricht eine Baureihe ab, sie werden, auf ihnen wird nicht weiter gebaut. „Vielleicht werde ich von ihr gebaut werden —", spricht Sara, vielleicht wird Gott mir durch sie ein Kind gewähren. Indem ich dir meine Magd gebe, werde ich ein Recht haben, das Kind zu erziehen, werde, wenn auch nicht die physische Ursache, doch die möglichste moralische Veranlassung für das Dasein und die geistige Entwickelung des Kindes sein, werde damit mich einfügen in den Bau der Zeiten, und in dem Kinde und dessen Kindern werde ich fortleben.

וישמע אברם לקול שרי, nicht לקול אשתו, nicht insofern sie sein Weib war, nicht in der Absicht, die in der That Sara dabei im Auge hatte; denn nicht von einer Hagar

3. Da nahm Sarai, Abrams Frau, die mizrische Hagar, ihre Magd, nachdem zehn Jahre zu Ende gegangen waren, seitdem Abram im Lande Kenaan wohnte, und sie gab sie Abraham, ihrem Manne, ihm zum Weibe.

3. וַתִּקַּח שָׂרַי אֵשֶׁת־אַבְרָם אֶת־הָגָר הַמִּצְרִית שִׁפְחָתָהּ מִקֵּץ עֶשֶׂר שָׁנִים לְשֶׁבֶת אַבְרָם בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַתִּתֵּן אֹתָהּ לְאַבְרָם אִישָׁהּ לוֹ לְאִשָּׁה׃

4. Er kam zu Hagar und sie empfing. Als sie einsah, daß sie empfangen hatte, da wurde ihre Gebieterin in ihren Augen gering geschätzt.

4. וַיָּבֹא אֶל־הָגָר וַתַּהַר וַתֵּרֶא כִּי הָרָתָה וַתֵּקַל גְּבִרְתָּהּ בְּעֵינֶיהָ׃

5. Da sprach Sarai zu Abram: Das Unrecht, das ich leide, ruht auf dir! Ich habe ja meine Magd dir in den Schoß gegeben, und nun, da sie sah, daß sie empfangen hatte, ward ich in ihren Augen gering geachtet. Richte Gott zwischen mir und dir!

5. וַתֹּאמֶר שָׂרַי אֶל־אַבְרָם חֲמָסִי עָלֶיךָ אָנֹכִי נָתַתִּי שִׁפְחָתִי בְּחֵיקֶךָ וַתֵּרֶא כִּי הָרָתָה וָאֵקַל בְּעֵינֶיהָ יִשְׁפֹּט יְהוָה בֵּינִי וּבֵינֶיךָ׃

---

erwartete er das Kind seiner Zukunft. Er fügte sich ihrem Verlangen, soweit er darin eine Befriedigung ihres persönlichen Wunsches erblickte. Er that es ihretwillen, wie sie es seinetwillen that, Beziehungen, denen wir wiederholt zwischen Abraham und Sara begegnen, und die sich überall finden, wo Mann und Weib Mann und Weib einander sind.

V. 3. Nach zehnjährigem Harren, also nicht leichtsinnig und ohne genügenden Grund. לאברם אישה, die Beziehungen zwischen Abraham und Sara wurden dadurch nicht im geringsten getrübt. Sara durfte fühlen, daß sie durch dieses Opfer Abraham noch mehr Weib wurde. לאשה zum Weib gab sie sie ihm, also zu einem reinen Verhältnisse, לו לאשה ihm zum Weibe. Ihr freilich mußte Hagar Sklavin bleiben, damit sie, Sara, allein über die Erziehung des Kindes disponieren könne. Dieses letztere war die Grundbedingung, an welche die Verwirklichung des von Sara mit dem Ganzen beabsichtigten Zweckes geknüpft war.

V. 4. וַתֵּקַל, sehr wahrscheinlich Kal von קלה, wovon der Hiphil, מַקֶּלָה, geringschätzen, der Kal somit: Werth verlieren bedeutet.

V. 5. חמסי, חמס, (verwandt mit חמץ) immer fortgesetztes kleines Unrecht (פחות משוה פרוטה, das sich dem Gerichte entzieht) kleine Neckereien, Spöttereien, Nadelstiche, die das Leben verkümmern, in „Gährung“ bringen, fortgesetzte Zersetzung der reinen Stimmung, bis sie „sauer“ wird, Nadelstiche, die nicht töten, aber krank machen. עליך, ruht auf dir, es muß an dir liegen, wenn Hagar sich jetzt über mich erhebt, da sie Hoffnung hat Mutter zu werden; denn אנכי, denn eben dazu habe ich sie ja selbst dir in den Schoß gegeben, sie weiß ja, daß ich das Ganze veranlaßt, und eben nur in der Absicht veranlaßt, daß sie Mutter werde. Es muß also in deinem Benehmen und Verhalten liegen, daß ich in ihren Augen an Wert eingebüßt.

הרה verwandt mit ארה, אריתי מרי ודבשי, Frucht abpflücken, Frucht in sich aufnehmen. הרה: einen Fruchtkeim in sich aufnehmen. In Hiphil הוֹרָה (wie הוֹלִיךְ von הלך) einen geistigen Keim in jemand legen: lehren, davon תורה, die Lehre.

6. וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֶל־שָׂרַי הִנֵּה שִׁפְחָתֵךְ בְּיָדֵךְ עֲשִׂי־לָהּ הַטּוֹב בְּעֵינָיִךְ וַתְּעַנֶּהָ שָׂרַי וַתִּבְרַח מִפָּנֶיהָ׃

6. Da ſprach Abram zu Sarai: Siehe, deine Magd iſt in deiner Hand, thue ihr, was in deinen Augen gut iſt. Da demütigte ſie Sarai, da entfloh ſie vor ihr.

7. וַיִּמְצָאָהּ מַלְאַךְ יְהוָה עַל־עֵין הַמַּיִם בַּמִּדְבָּר עַל־הָעַיִן בְּדֶרֶךְ שׁוּר׃

7. Da fand ſie ein Engel Gottes am Waſſerquell in der Wüſte, an dem Quell auf dem Wege nach Schur,

8. וַיֹּאמַר הָגָר שִׁפְחַת שָׂרַי אֵי מִזֶּה בָאת וְאָנָה תֵלֵכִי וַתֹּאמֶר מִפְּנֵי שָׂרַי גְּבִרְתִּי אָנֹכִי בֹרַחַת׃

8. und ſprach: Hagar, Magd Sarais! Woher kommſt du und wohin geheſt du? — Sie ſprach: Vor meiner Gebieterin Sarai bin ich auf der Flucht.

9. וַיֹּאמֶר לָהּ מַלְאַךְ יְהוָה שׁוּבִי אֶל־גְּבִרְתֵּךְ וְהִתְעַנִּי תַּחַת יָדֶיהָ׃

9. Da ſprach Gottes Engel zu ihr: Kehre zu deiner Gebieterin zurück — und demütige dich unter ihre Hände!

V. 6. ותענה, ענה: Sein oder äußern was der andere veranlaßt, antworten oder abhängig ſein; עִנָּה: jemanden ſeine Abhängigkeit fühlen laſſen. Saras ganze Abſicht war dadurch bedingt, daß Hagar, ſelbſt als Abrahams Weib und Mutter ſeines Kindes, noch ihre Sklavin bleibe, das von ihr zu gebärende Kind dadurch völlig Saras Kind, und Hagars Einfluß auf daſſelbe völlig ausgeſchloſſen werde. ותענה, ſie brachte ihr daher dieſes Abhängigkeitsverhältnis fortwährend zum Bewußtſein. Sie hatte aber vergeſſen, daß ſie ein Unmögliches gewollt, daß ein Weib Abrahams und Mutter ſeines Kindes nicht Sklavin bleibt. Abrahams Nähe und Abrahams Geiſt bricht den Sklavenſinn, weckt das Gefühl ebenbürtiger Menſchenwürde, weckt den Freiheitsdrang und bricht die Feſſeln. Hagar ertrug es nicht mehr, als Sklavin betrachtet zu werden.

V. 7. וימצאה, vielleicht im Gegenſatz zu ihrer Flucht. Sie war in die Wüſte geflohen, hoffte dort von keinem, vor allem von keinen, die ſie kennen, wieder gefunden zu werden. Es fand ſie ein Engel. על עין, ſie war dahin geflohen, weil es eine Quelle in der Wüſte war. Es war aber dieſer Quell, der durch die Erinnerung an dies Ereignis zu einem berühmten Quell geworden, der bekannte Quell, der umſomehr geeignet war, das Ereignis ſelbſt in ſtetem Gedächtnis der Nachkommen zu erhalten, weil er auf dem Wege zur Wüſte Schur, der ſchauerlichſten, ödeſten, waſſerärmſten, liegt, und darum für alle in die Wüſte und aus derſelben ziehenden Karavanen den willkommenſten Ruheplatz zu bilden geeignet war.

V. 8. — אי מזה: wo iſt der Ort, von dem —; אָנָה, אן, לְאָן, ſo viel wie rad. אנה, die Richtung nach einem Orte hin, davon אניה das Schiff und אָנָה etwas irgend wohin gelangen laſſen. מפני גברתי, ich kann oder ich will nicht mehr Sklavin ſein.

VV. 9, 10 u. 11. Drei getrennte Ausſprüche; der erſte iſt die Bedingung, der zweite die Verheißung, der dritte die Aufgabe und der Erfolg.

V. 9. Kehre freiwillig zurück und ordne dich freiwillig Sara unter. Dieſes Opfer iſt die Bedingung. Unter dem Eindruck der freiwilligen Anerkennung der Überordnung Saras ſoll der Sohn reifen und geboren werden, unter Saras leitendem Einfluß heranwachſen. Hagar rührt ſich nicht.

10. Da sprach Gottes Engel zu ihr: Viel, viel werde ich deinen Samen werden lassen, daß er vor Menge nicht gezählt werden könne.

10. וַיֹּאמֶר לָהּ מַלְאַךְ יְהוָה הַרְבָּה אַרְבֶּה אֶת־זַרְעֵךְ וְלֹא יִסָּפֵר מֵרֹב׃

11. Da sprach Gottes Engel zu ihr: Siehe, du hast empfangen und gebierst einen Sohn; du sollst ihn Jischmael nennen, denn Gott hat auf dein Leid hingehört.

11. וַיֹּאמֶר לָהּ מַלְאַךְ יְהוָה הִנָּךְ הָרָה וְיֹלַדְתְּ בֵּן וְקָרָאת שְׁמוֹ יִשְׁמָעֵאל כִּי־שָׁמַע יְהוָה אֶל־עָנְיֵךְ׃

12. Er wird ein Freier unter den Menschen sein, seine Hand wider alle und aller Hand wider ihn, und im Angesicht aller seiner Brüder wird er seinen Platz einnehmen.

12. וְהוּא יִהְיֶה פֶּרֶא אָדָם יָדוֹ בַכֹּל וְיַד כֹּל בּוֹ וְעַל־פְּנֵי כָל־אֶחָיו יִשְׁכֹּן׃

13. Da nannte sie Gott, der zu ihr sprach: Du bist ein Gott des Schauens!

13. וַתִּקְרָא שֵׁם־יְהוָה הַדֹּבֵר אֵלֶיהָ

V. 10. Um diesen Preis sollst du Stammmutter einer zahlreichen Nachkommenschaft werden. Hagar rührt sich nicht.

V. 11 u. 12. Deine Nachkommen werden die freiesten unter den Menschen werden. Das war genug. Um diesen Preis ist sie bereit, sich unterzuordnen.

Der Grundgedanke aber, den sie in dem Sohne großziehen, und der ihn frei machen soll, heißt: ישמעאל, das Bewußtsein von der den Menschen, den leidenden wie den handelnden, überwachenden Vorsehung, die nicht nur sieht, sondern hört, nicht nur Thaten und Zustände, sondern auch Worte und Empfindungen wägt und richtet. כי שמע ד׳ אל עניך nie sonst kommt עני mit שמיעה, Hören, immer mit ראיה, Sehen in Verbindung vor. Der Leidenszustand wird gesehen. Hagar ward nicht mißhandelt. Saras Worte erinnerten sie an ihre Abhängigkeit, ließen sie diese Abhängigkeit fühlen. Hagars Leiden war ein geistiges, das nur gehört und vernommen werden konnte. —

Er wird, nicht פרא אדם, er wird אדם פרא, der פרא unter den Menschen sein. פרח, פרע, פרא, פרה und so ברה ברא, ברח, alles nur verschieden nüancierte Ausdrücke des Grundbegriffes: Frei-, Ungebunden-sein und werden. Insbesondere bezeichnet פרא das von dem Joch der Menschen und dem Zwang der Städte ungebundene Freie; daher: das Waldtier, פרא למוד מדבר, das den Zwang der Städte nicht erträgt. Ein solcher nicht unter das Joch der Menschen und Städte sich beugender Menschenstamm wird dein Same unter den Menschen sein. Das einzige Wort פרא bezeichnet den sozialen Grundcharakter der Ismaeliten. — על פני כל אחיו, das על פני hat oft die Bedeutung des Widerwärtigen, im Wege stehenden, die Aussicht und Richtung des andern beschränkenden oder hindernden. Was man nicht gerne sieht, ist פני על. So המבעיסים אותי על פני (Jes. 66, 2), אלהים אחרים על פני (2 B. M. 20, 3), שלח מעל פני (Jerem. 15, 1) u. s. w. So auch hier: er wird trotz aller seiner Brüder seine Stelle einnehmen und ruhig behaupten. Es wird ihm keiner Freund sein und doch niemand wagen, ihm entgegenzutreten.

V. 13. רָאִי, Substantivform wie חָלִי, also: das Sehen, das Schauen; „du bist ein Gott des Schauens, dein ist das Schauen, du siehst". — אחרי, כי אמרה וגו׳

אַתָּה אֵל רֳאִי כִּי אָמְרָה הֲגַם הֲלֹם רָאִיתִי אַחֲרֵי רֹאִי׃

Denn sie sagte: Habe ich denn auch bis hierher mich nach einem umgesehen, der mich sehen würde?!

14. עַל־כֵּן קָרָא לַבְּאֵר בְּאֵר לַחַי רֹאִי הִנֵּה בֵין־קָדֵשׁ וּבֵין בָּרֶד׃

14. Darum nannte er den Brunnen: Brunnen dem Lebendigen mich Schauenden; er ist der zwischen Kadesch und Bared.

רואי, רואי kann nichts anderes heißen, als: einer, der mich sieht, es ist Präsenz mit Suff. wie רועי, einer, der mich weidet. הֲלֹם heißt nie: hier, sondern: hierher, אֶל הקרב הלום (2. B. M. 3, 5), מי הביאך הלום (Richter 18, 3) u. s. w., wörtlich also: „Habe ich denn auch bis hierher gesehen nach einem, der noch mich sieht?" Hagar war geflohen, auf der ganzen Flucht hatte sie sich umgeschaut, ob ihr niemand nachfolge. Sie war darauf in die Wüste geflohen, da hielt sie sich sicher, da brauchte sie nicht mehr zu erwarten, daß sie jemand sehen werde, und da — ward ihr zum Bewußtsein gebracht, daß man Menschen, aber nicht Gott entfliehen könne. „Bis hierher habe ich mich nicht mehr umgesehen nach einem, der mich sehen würde, du aber bist ein Gott des Sehens, dein Auge ist überall, dir kann man nicht entgehen". Der Engel hatte ihr אל שומע, ja, ישמע אל, den „Hörenden", den „in aller Zukunft, stets hörenden Gott" als Vermächtnis für ihr Kind gegeben, jenes Gottbewußtsein, welches nicht nur die äußeren Ereignisse, sondern selbst die nur dem Geiste offenbaren Regungen und Empfindungen des Menschengemütes Gott offen legt; dieses, den Menschen selbst in seinem Innern Gottes steter Obhut unterstellende Bewußtsein sollte ihren Sohn und ihre Nachkommen frei machen. Hagar war aber erst ein frei werdender Mensch. Ihr Gemüt hielt den Eindruck am stärksten fest, daß man von Menschen, aber von Gott nicht frei werden könne, daß Gott ein überall und alles Schauender sei. Sie nannte ihn nicht שמע, sondern nach dem Sehen, und zwar nicht א' רואי, der mich sieht, sondern א' ראי, der überhaupt sieht, dem das Sehen absolut zukommt. — הלום rad. הלם: Klopfen, Schlagen, ähnlich פעם: Schritt und פעמון: der Klöpfel in der Glocke, והפעם רוחו, נפעמתי, wiederholt „geklopft", beunruhigt, und הפעם: ein Schritt in der Zeit, ein Mal. הלום nur örtlich: ein einmaliger Hinschritt, bis hierher.

V. 14. Abraham nahm die Erkenntnis, die dem ihm vermählten Sklavenweibe an dieser Stelle geworden, auf, vervollständigte aber den Begriff durch Beifügung des Wortes חַי, rad. חיה. חיה, die andere Wurzel vom Leben, das potenzierte הגה und היה, der Dasein und Leben gewordene Gedanke, bezeichnet nur das geschöpfliche Leben, dessen Ursprung und Halt im schaffenden Gottesgedanken liegt. חיה kommt nie von Gott vor. Wohl aber חיי, das potenzierte חגג, ein Leben, das seinen Mittelpunkt in sich hat, ein Begriff des Lebens, der dem Geschöpflichen nur relativ, zur charakterisierenden Unterscheidung von Mineral und Pflanze zukommt, absolut und in Wahrheit nur von Gott prädiziert werden kann. Er ist חי, א' חי, אלקים חיים. — חי ist somit das Wesen, das die Ursache seines Seins und Lebens in sich selber trägt, somit das Unbedingte in der Zeit und im Walten.

Diesen Quell, an dem Eingang der schreckendsten, ödesten Wüste, so ganz geeignet, der hervorragendste Sammelplatz eines Beduinenvolkes zu sein, sehen wir mit diesem Ereignis der Stammmutter für das arabische Volk zu einem Denkmal werden, an welches sich alles knüpfen dürfte, was dieser Stamm für die Menschheit geworden. Die Stammmutter hatte hier das Unbedingtsein Gottes von dem Raume kennen gelernt, der Stamm-

15. וַתֵּלֶד הָגָר לְאַבְרָם בֵּן וַיִּקְרָא אַבְרָם שֵׁם־בְּנוֹ אֲשֶׁר־יָלְדָה הָגָר יִשְׁמָעֵאל׃

15. So gebar Hagar dem Abram einen Sohn. Abram nannte seinen Sohn, den Hagar geboren hatte, Jischmael.

16. וְאַבְרָם בֶּן־שְׁמֹנִים שָׁנָה וְשֵׁשׁ שָׁנִים בְּלֶדֶת־הָגָר אֶת־יִשְׁמָעֵאל לְאַבְרָם׃ ס

16. Abram war sechsundachtzig Jahre alt, als Hagar den Jischmael Abram gebar.

---

vater fügte noch hinzu die Unbedingtheit Gottes von der Zeit, und umwandelte zugleich den allgemeinen Ausdruck der allgemeinen השגחה, רָאִי in רואי: „den mich Sehenden", also in den Ausdruck der speziellsten Vorsehung, der השגחה פרטית. Nur wer Gott als den begreift, der den Epigonen der letzten Enkel noch ganz derselbe Gott ist, in derselben Kraft und Energie, morgen wie heute, der nimmer altert und nimmer seinen Sinn ändert, dem spätesten Epigonen noch mit derselben Treue nahe wie der alten Stammmutter vor Jahrtausenden, — nur wer sich noch unter demselben Auge fühlt, das auch die Stammmutter an diesem Brunnen in der Wüste geschaut, hat Gott als חי רואי begriffen. Es sind aber eben diese beiden Gedanken: חי רואי, die Absolutheit Gottes von Raum und Zeit, und seine alles überwachende und leitende Vorsehung, dieses Geschenk der Stammmutter und des Stammvaters, eben diejenigen Gedanken, in deren Entwickelung alle arabischen Denker und Philosophen für die Menschheit gearbeitet und die den höchsten Gedankenschatz des arabischen Volkes ausmachen. Überhaupt enthält diese Pflanzungsgeschichte der ismaelitischen Nation alle Keime, die so ausgeprägt in ihrer späteren Eigentümlichkeit hervortreten. Chamitische Sinnlichkeit, Hagars Freiheitsdrang und Abrahams Geist, das sind die Grundfäden, aus welchen der arabische Nationalcharakter sich webte. Das von Abraham und Hagar erzeugte arabische Volk ist einseitig jüdisch. Uns, dem jüdischen Volke, hat Gott eine Aufgabe gesetzt, die eine doppelte Seite hat: 1) אמונה, die geistigen Wahrheiten, die wir in uns aufzunehmen haben, und an denen sich unser Geist zu entwickeln hat, und 2) das Gesetz, die mit diesen Wahrheiten harmonische Gestaltung des ganzen Lebens nach dem Diktate des göttlichen Willens. Nach der einen Seite, der geistigen hin, ist die arabische Nation höchst bedeutsam im Reiche der Menschheit. Sie hat den abrahamitischen Gottesgedanken mit so großer Schärfe entwickelt, daß die Einheitsgedanken in den Schriften jüdischer Religionsphilosophen, soweit sie philosophisch entwickelt werden, vorzugsweise in der Gedankenarbeit arabischer Schriftsteller ruhen. Sie haben die אמונה, aber nicht die מצוה. Es genügt nicht, geistige Gedanken von Gottes Einheit zu haben, zu שמע gehört ואהבת, die praktische Unterordnung aller Kräfte und alles Strebens בכל לב נפש ומאוד. Dazu genügt es nicht, von einem Abraham erzeugt und erzogen zu sein, dazu muß man von einer Sara *geboren* werden. Das spezifische Abrahamsvolk ist nicht bestimmt, blos der theologisch-philosophische Gott-Einheits-Herold zu sein, sondern: לשמור דרך ד' לעשות צדקה ומשפט, — dazu gehört die Unterordnung aller, und zuerst aller sinnlichen Kräfte, Triebe und Regungen, dazu die Weihe des Leibes. *Erst mit der Hingebung des ganzen sinnlichen Leibes beginnt der Jude.* Ismael hat die Weihe des Geistes von Abraham; aber ihm fehlt die Weihe des sinnlichen Daseins von Sara. Wo ein jüdisches Weib die Kinder gebiert, nährt und erzieht, da wird schon in der Wurzel das Sinnliche geweiht. Nicht umsonst steht die Geschichte von Sara und Hagar zwischen מילה und ברית בין הבתרים

יז 1. וַיְהִי אַבְרָם בֶּן־תִּשְׁעִים שָׁנָה
וְתֵשַׁע שָׁנִים וַיֵּרָא יְהוָה אֶל־אַבְרָם
וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי־אֵל שַׁדַּי הִתְהַלֵּךְ
לְפָנַי וֶהְיֵה תָמִים׃

Kap. 17. V. 1. Abram ward neunundneunzig Jahre alt, da ward Gott Abram sichtbar und sagte zu ihm: Ich bin אל שדי, führe dich vor meinem Angesichte und werde vollendet!

Kap. 17. V. 1. Abraham war bereits neunundneunzig Jahre alt, ein ganzes vollendetes Leben lag bereits zurück, er hätte dies schon für die höchste Vollendung halten können und erfuhr nun, daß er eben erst am Anfange stehe.

Nach doppelter Seite hin ist diese Thatsache wichtig. Da sprechen die einen: „wenn man nur der moralischen und humanen Seite des Lebens genügt, so hat man auch Gott genügt, auch das Judentum will ja nichts anderes". Und andere meinen: „Jude sein sei ein anderes Sein als Menschsein, sei ein Surrogat dafür". Stünde hier nicht, Abraham sei bereits 99 Jahre alt gewesen, als der Begründungsbund des Judentums, als der Bund der Mila mit ihm geschlossen wurde, so hätten wir glauben können, alle die großen Tugenden, die wir von Abraham bis jetzt kennen gelernt, wären das Produkt dieses, etwa bereits in frühester Jugend mit ihm geschlossenen Bundes gewesen, ja sie umfaßten die ganze Blüte dieses Bundes. So aber war dies alles bereits der Mila vorangegangen. Die jetzt an ihn ergehende Anforderung: היה תמים setzt die vollständige Verwirklichung der reinen Humanität voraus. Der Abrahamsbund ist eine höhere Vollendung des Menschlichen; „mußt erst Mensch sein, ehe du Jude sein willst". Jude sein setzt voraus, daß nichts Reinmenschliches dir fremd sei. Du bist noch lange kein Jude, wenn du blos alles das bist, was bisher Abraham entfaltet. So mild, so menschlich, so versöhnlich, so uneigennützig u. s. w. wie Abraham bisher sich gezeigt, gewährt erst das Ideal eines reinen Noachiden. Gott hatte Abraham erst 99 Jahre durch alle die erziehenden Ereignisse hindurch geführt, hatte ihn erst alles lösen lassen, was Gott von jedem reinen Menschen fordert, und erst dann ward Gott dem Abraham zum zweitenmale sichtbar und sprach zu ihm: אני א' ש' u. s. w.

Aus 2. B. M. 6, 13 wissen wir, daß der spezifische Charakter der den Vätern gewordenen Gottesoffenbarung in diesem Namen enthalten sei. Über dessen Etymologie gehen die Ansichten auseinander. Man hat an שרד oder an די mit vorgesetztem Relativpronomen ש gedacht. Bei den Weisen waltet die letztere Ansicht vor, und dafür spricht auch unleugbar die Form. Denn wenn von שׁרד, wäre das י nicht zu erklären, hingegen für die relative Pronominalform שׁ mit folgendem Dagesch שַׁקָּמְתִּי, בְּשֵׁנָם Beispiele bieten. Also: אשר די (די rad. דיה, gesteigerte Form von דגה sich vermehren: das voll Genügende, genug), Ich bin das „Genug!" und ich bin „genug". In diesen beiden Auffassungen enthüllen uns die Weisen ז"ל die tiefsten Gottanschauungen. אני הוא שאמרתי לעולמי די שאלמלא שאמרתי לשמים וארץ די עד עכשיו היו מוחחין והולכין — אני הוא שאין העולם ומלואו כדי לאלקותי — דייך שאני פטרונך ולא לך לכדך אלא דיו לעולם — שאני אלודו שאני פטרונו (ב"ר מו') „Ich bin's, der ich meiner Welt das: Genug! zugerufen, hätte Ich Himmel und Erde nicht „genug!" zugerufen, sie würden sich noch gegenwärtig fort und fort weiter entwickeln. — Ich bin's, dessen Gottheit die Welt und ihre Fülle nicht genügen. Es ist dir genug, daß Ich dein Schutzherr bin und nicht dir allein, es genügt der Welt, daß Ich ihr Gott, daß Ich ihr Schutzherr bin".

Siehe dich um in meiner Welt! Überall siehst du dem Ganzen und dem Einzelnen ein „Genug!" aufgeprägt und dieses „Genug" offenbart „Mich!" Wären Himmel und Erde das ewige Produkt ewig blind waltender Naturkräfte — wie die altersgraue Weis-

heit der Menschenthorheit spricht — warum schaffen diese schaffenden Kräfte nicht fort, was hat ihrem Schaffen in dem nun bereits Jahrtausende bestehenden Bestande das Ziel gesetzt, welches „Genug!" hält ihre Schöpferallmacht zurück, daß sie sich nicht fort und fort in neuen Schöpfungen offenbaren! Eben dieses „Genug!", dieser Sabbatstempel der Schöpfung, ist das Gottessiegel an Himmel und Erde, macht die Menschenweisheit zum Gelächter, verkündet Himmel und Erde nicht als das Produkt blinder, physisch gebundener Kräfte, sondern als das freie Werk eines seine Schöpfergedanken mit freier Allmacht und freiem Willen frei verwirklichenden Meisters, eines א' ש ד', eines seinen eigenen Schöpfungen Ziel setzenden Einen. —

Und nicht nur dem großen Ganzen, jedem kleinsten Wesen, dem kleinsten mit Kraft begabten, in Form gekleideten Stoffteilchen hat Er Sein „דַּי!" aufgeprägt, ja dieses „דַּי!" ist der einzige Born seines Seins und der Art seines Seins. Jeder Kraft ist ein Spielraum des Wirkens geöffnet, innerhalb dessen sie die lebendigste Energie, über den hinaus sie Null ist. Jede Form ist selber Umgrenzung (צור), ist die Umgrenzung des Stoffes zum räumlichen Spielraum der in ihm wirkenden Kräfte, ja ist vielleicht nichts als das Produkt des der Kraft zugerufenen !דַּי, die an ihren Lineamenten ihre Grenze gefunden. Des Schöpfers !דַּי ists, das alles zugewogen und zugemessen, das sich in jedem Maß, jeder Größe, jedem Gesetz und jedem Ziel offenbart. — (Vergl. oben zu ויכלו.)

Und dieser Gott ist nicht aufgegangen in seine Welt, er ist דַּי für die Welt, aber die ganze Welt und ihre Fülle erschöpft sein Gottsein nicht. Er ist nicht noch nur als die dem Schöpfungswerke inhärirende Schöpferkraft, als Weltseele, Weltgeist vorhanden, wie dies das philosophierende und spekulierende heidnische Weltbewußtsein konstruiert — er hat sich nicht erschöpft in seinem Werke und ist rein aufgegangen in sein Werk, wie die zahnlose Weisheit sich das Welträtsel deutet; אין העולם ומלואו כדי לאלדותו, außer und über seinem Werke und über sein Werk hinaus steht in freier unerschöpflicher Energie der Gott, der nicht aus Erschöpfung ein Ziel seines Schaffens gefunden, sondern, um seinem eigenen freien Gedanken zu genügen, seinem eigenen Schaffen das דַּי gesetzt.

Und darum ist nur dieser Eine, דַּי Seiende und דַּי Setzende: Gott, und er ist auch dir und der Welt דַּי, Ihr habt genug, wenn ihr Ihn habt, und habt ihr Ihn nicht, so habet ihr nichts!

Wenn eine spätere Auffassung diesen Gottesnamen von שדד ableitet, und ihn als משדד מערכות erklärt, so ist diese Auffassung, wie bereits bemerkt, grammatisch nicht ganz gerechtfertigt; im Begriff entfernt dieselbe sich nicht viel von der obigen. מערכה ist die natürliche, von Gott gesetzte Ordnung der Dinge, משדד ist der über diese Ordnung frei Waltende. In dieser Auffassung tritt das Merkmal der Freiheit in dem Gottesbegriff mehr hervor, das unseren Gottesgedanken vor jener Verirrung schützt, die den Weltschöpfer mit jenem bekannten Zauberlehrling identifiziert, dem die Zauberformel verloren gegangen, die von ihm selbst hervorgerufenen Geister zu bannen. Es ist wieder dieselbe Wahrheit, die ihn nicht in die Welt aufgehen, sondern als den in freier, persönlicher Allmacht über seine Welt Waltenden und Gebietenden begreifen läßt.

Also: „Ich bin der freie, allmächtige Gott, der überall Jeglichem Ziel und Maß, jedem Wesen die Freiheit im Gesetz, den Spielraum innerhalb gewisser Schranken gesetzt hat; führe dich vor meinem Angesichte". Es ist ein Unterschied zwischen הלך und התהלך. הלך ist nicht nur die Bewegung des Menschen, vielmehr eine jede Bewegung zu einem Ziele. Sie kann auch eine unwillkürliche, willenlose sein. So vom Strome: והלך על כל גדותיו (Jes. 8, 7). התהלך jedoch bezeichnet entgegengesetzt: seinen Wandel nicht von äußeren Umständen bedingen lassen, sondern von innen heraus sich führen, also: eine aus freiem Entschluß und inniger Energie hervorgehende Bewegung. Daher nur von Menschen

und von Gott selbst. Nur einmal אף חצציך יההלכו (Psalm 77, 18) von den als Gottespfeile gesandten Blitzen, deren Bewegung aber eben durch diesen Ausdruck der blos physischen, blinden Bewegung enthoben und die damit zu Gottesboten erhoben werden, die sich nach dem in sich aufgenommenen Gottesauftrag bewegen. התהלך לפני, nicht התהלך אתי, welches nur: sich in seinem Geschicke von Gott führen lassen, bedeuten würde; sondern לפני, stets die Gegenwart Gottes vor Augen haben; also hier: bei jedem Schritte auf Den hinblicken, der überall Ziel und Maß gesetzt, die Freiheit nur im Gesetze verliehen.

Der Charakter, den ein solcher Wandel fordert und gestaltet, kann nichts anderes als derselbe sein, den א' ש' allen Wesen aufgeprägt hat, den alle anderen Wesen willenlos, unwandelbar tragen, den aber Abraham frei sich aneignen soll. Dieser Charakter des Schöpferwerks ist aber nichts als: תמים. הצור תמים פעלו, nach Auffassung der Weisen: der Formgebende, Gestaltende, הצייר, und der mit dieser Form Jeglichem Maß und Ziel und Grenze Setzende hat eben damit seinem Werke im ganzen und einzelnen den Charakter תמים aufgedrückt.

תמים, rad. תמם, größtenteils: aufhören zu sein, dann auch: aufhören zu thun, bis zu einem Ende geführt sein, nichts weiter zu thun haben, fertig sein. Dann auch von Zuständen: dem nichts fehlt, der bis an die Grenze der Vollendung geführt ist, an dem nichts zu viel nnd nichts zu wenig ist; so das תמים beim Opfer. Wir haben schon oben (zu ויכלו) bemerkt, wie in dem jüdischen Sprachgedanken Vollendetsein und Aufhören sogar bis zum Verschwinden mit denselben Ausdrücken bezeichnet werde; wie alles Vollkommene nur einseitig sein könne, aufgehört haben müsse, irgend anderes zu sein. Würde man das תמים nur relativ als Eigenschaft des Menschen in Beziehung zu Gott, wie תמים תהי' עם ד' u. s. w. begreifen, so würde es einen Charakter bezeichnen, der gar nichts anderes will, auf gar nichts anderes Rücksicht nimmt, als: Gott zu dienen. Leute können einen solchen Menschen leicht berücken, eben weil er für gar nichts anderes Sinn hat und in dieses eine Streben ganz aufgeht; allein gleichwohl הולך בתום ילך בטח. Jedoch in diesem Sinne wäre תמים nur relativ gut, es könnte auch einen תמים לעוואל geben, während תמים doch, wie hier evident, als absolut gut zu begreifen ist. Im Grundbegriff תמם ist allerdings die negative Bedeutung vorherrschend: bis hierher und nicht weiter. Verwandt damit דמם: schweigen, sich bescheiden zurückziehen und harren; auch טמם: unzulänglich, verschlossen sein. Es erscheint somit תמים als derjenige, der in allen seinen Beziehungen bis an die Grenze des Gestatteten und Gebotenen geht und dort stille steht, somit positiv und negativ Selbstbeherrschung übt. Das תמים füllt die Grenzen, den Kreis, das Gebiet, das ihm Gott angewiesen, völlig aus und hört in ihm auf. Es entspricht dem: „nicht mehr und nicht minder", dem: לא תוסיף und לא תגרע.

תמים ist somit für den Menschencharakter das reine Korrelat des Gottcharakters: שדי. Alle Wesen außer dem Menschen können nicht weiter gehen, das von Gott ihnen gesetzte די ist für sie unüberschreitbar. Dem Juden ist gesagt: werde aus freiem Entschlusse der sich selbst די-Setzende, sage dir די, wo Gott dir די sagt. Das ist das ganze Judentum. Die ganze תורה ist nichts anderes als das Gottes-די für alles Menschliche. Daher die jüdische Bezeichnung der Sünde als עברה, als das Hinüberschreiten über diese Grenze. Innerhalb des von Gott gesteckten Spielraums ist alles, auch das Sinnlichste, heilig und gut. Absolut, an sich, ist durchaus nichts gut und nichts schlecht am Menschen. Kein Verbot fordert Vernichtung einer Anlage, weist jeder vielmehr einen bestimmten Spielraum an. Nur beim Überschreiten, meistens auch beim Nichterreichen der Grenze wird es Sünde. Dies ist der jüdische Grundcharakter der Gesetzlichkeit. „Innerhalb der von Gott gesetzten Grenzen sollst du frei dich führen!" Dies ist auch der Unterschied

2. וְאֶתְּנָה בְרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶךָ וְאַרְבֶּה אוֹתְךָ בִּמְאֹד מְאֹד׃

2. Ich möchte meinen Bund zwischen mich und dich geben und dich im äußersten Maße vermehren.

---

zwischen dem Juden und dem bisherigen Abraham. Dem abrahamitischen Wesen ohne diesen „Bund" genügt zur Tugend der bloße gute Wille. In der nichtjüdischen Welt wird jede That durch die gute Gesinnung gedeckt. Dem Judentum genügt die gute Gesinnung, die gute כונה, nicht; es muß die gute Gesinnung auf die gute That gerichtet sein, und den Maßstab für die Güte der That giebt das Gottes-די, der Gottes-wille, das göttliche Gesetz, eine Wahrheit, die R. Jehuda Halevi seinem Kusari zu Grunde gelegt hat. Bis hierher wurde Abraham wegen seines guten Herzens und Wesens geschätzt und geliebt. Das Höhere, das hier von ihm gefordert wird, ist: die Gesetzlichkeit, „die freie Unterordnung" unter Gottes Gesetz, um so das frei zu werden, was alle anderen Wesen durch ihre natürliche Anlage gezwungen sind. So auch die Weisen: בהחלה המליכו על רמ"ג איברים ולבסוף המליכו על רמ"ח איברים אלו הן שתי עינים ושתי אזנים וראש הגויה (נדרים ל"ב ב'). Bis dahin habe Abraham über alle seine Glieder bis auf diejenigen Sinne geherrscht, über welche gewöhnliche Menschen selten volle Meisterschaft erlangen. Von nun an trat für ihn ein anderes ein: Sinne und Triebe, denen andere Menschen mehr blind folgen, sollen im neuen Bunde der freien Beherrschung der menschlichen Willenskraft unterstehen; selbst der mächtigste Trieb soll gemeistert, ihnen allen im Namen Gottes: די! gesagt werden. Nicht blos, wo es gilt „human" zu sein, immer und in allen Beziehungen soll der jüdische Mensch göttlich, und eben darin erst wahrhaft vollendet, „menschlich" sein. Auf diesen Entschluß der sich Gott frei unterordnenden That hat Gott das ganze Gebäude errichtet, dessen Resultat das jüdische Volk, das Haus Abrahams ist.

V. 2. ואתנה בריתי וגו׳. Entschließe dich zu dieser Unterordnung unter mein Gesetz, denn ich möchte etwas hinstellen zwischen dich und mich, das ברית, das meinerseits und deinerseits „absolut" sein soll. Die jüdische Bestimmung wächst nicht aus den natürlichen Ereignissen hervor, eine pragmatische Geschichte der Juden im gewöhnlichen Sinne ist unmöglich. Auf natürlichem Wege wäre nie der erste Jude entstanden, und gäbe es längst keinen Juden mehr. יצחק, der gewöhnlichen Berechnung eine lächerliche Unmöglichkeit, das ist der Typus der jüdischen Erscheinung. Beides, beiderseits, ביני ובינך, die von mir dir zu gewährende geschichtliche Existenz, sowie die von dir mir zu leistende Hingebung, soll ברית sein, von allen äußeren Verhältnissen und Bedingungen völlig abgelöst, völlig unabhängig.

ואתנה בריתי, die Verbindung von בריה mit נתן kommt fast nicht wieder vor, (nur noch einmal bei Pinchas: הנני נותן לו את בריתי שלום). Einen Bund errichten heißt sonst: כרת בריה, הקים בריה, nie aber נתן בריה. Es ist daher möglich, daß ואתנה בריתי, nicht die Errichtung eines eigenen Bündnisses, sondern die Übertragung eines bereits bestehenden auf Abraham bedeute. Schon längst, als Gott der Menschheit die Erde zum zweitenmale schenkte, hatte er einen Bund mit der Gesamtmenschheit geschlossen, und als בריה dahingestellt, daß, trotz aller künftigen Verirrungen, die Menschheit nicht wieder zu Grunde gehen, sondern einen solchen Weg der Erziehung geführt werden solle, daß des חמס und der השחתה דרך immer weniger, und die Menschheit immer würdiger werde, das Paradies auf Erden zu finden. Für diesen בריה, für dieses absolute Ziel, hatte Gott bisher ein Werkzeug gesucht, wünschte es nun in Abraham gefunden zu haben, und spricht daher: ich möchte gerne durch dich jenen mit der Menschheit geschlossenen בריה zur Verwirklichung bringen, וארבה אותך במאוד מאוד, mit dir beginnen, und dich zum

3. Da warf sich Abram auf sein Angesicht, und es sprach mit ihm Gott zur Mitteilung:

3. וַיִּפֹּל אַבְרָם עַל־פָּנָיו וַיְדַבֵּר אִתּוֹ אֱלֹהִים לֵאמֹר׃

4. Ich, was mich betrifft, siehe mein Bund ist nun mit dir und du wirst zum Vater der wogenden Menge der Völker,

4. אֲנִי הִנֵּה בְרִיתִי אִתָּךְ וְהָיִיתָ לְאַב הֲמוֹן גּוֹיִם׃

5. und nicht mehr soll man dich Abram nennen, sondern Abraham soll dein Name sein; denn zum Vater der wogenden Menge der Völker habe ich dich bestimmt.

5. וְלֹא־יִקָּרֵא עוֹד אֶת־שִׁמְךָ אַבְרָם וְהָיָה שִׁמְךָ אַבְרָהָם כִּי אַב־הֲמוֹן גּוֹיִם נְתַתִּיךָ׃

Grundkeim der wieder mir zu gewinnenden Gesamtmenschheit setzen. Du wärest dann der erste mir für jene Heilszukunft wiedergewonnene Mensch, und ich werde dich und die Menschheit also führen, daß zuletzt in deinem Geiste alle Menschen erstehen und du dich in jedem Menschen wiederholest. (Siehe zu Kap. 1, 28). (Auch bei Pinchas dürfte הנני נותן לו את בריתי in ähnlichem Sinne sich erklären. Auch Pinchas hatte eine Hingebung bewährt, die eigentlich von der Gesamtgemeinde erwartet werden sollte. Den ברית, den Gott mit der Gesamtheit geschlossen hatte, überträgt Er daher in besonderer Weise auf Pinchas, vielleicht: übergibt ihm diesen Bund zur Wahrung.)

V. 3. „Sich hinwerfen" drückt das Aufgeben seiner Selbständigkeit aus. Indem man zugleich sich „auf sein Angesicht" wirft, hört man zugleich auf sehend zu sein, wird blos hörend, giebt also die materielle und geistige Selbständigkeit dem andern gegenüber auf. Ähnlich wie die Engel um Gottes Thron Angesicht und Füße verhüllen und nur bereit sind, in Erfüllung des Gottesgeheißes die Schwingen der Kraft zu entfalten. Mit diesem aufs Angesicht Hinwerfen war Abraham seinerseits auf die Bundesanforderung eingegangen.

Während es bisher וירא אליו ה' und ואתנה בריתי hieß, heißt es jetzt: וידבר אתו אלקים. Vor eingegangener Verbindlichkeit war das Eingehen dem freiwilligen Entschlusse Abrahams hingegeben, es war nur Gottes Wunsch; hätte Abraham sich nicht dazu entschlossen, er wäre immer noch בן נח geblieben. Nach übernommener Verbindlichkeit war das Verhältnis zur Verpflichtung erwachsen und als אלקי, als Gott des Rechts und der Ordnung, der mit sich und seinen Anordnungen nicht spielen läßt, spricht Gott das Folgende, und daher auch: לאמר, damit es Abraham weiter tradiere.

VV. 4—8 sprechen die eine Seite des Bundes aus: das von Gott zu Erwartende; V. 9—14 das dagegen von Abraham und seinen Nachkommen zu Leistende. אני הנה וגו' Ich, was mich betrifft, von diesem Augenblick beginnt meine absolute Verheißung mit dir zu sein, und die bewirkt, daß du zu einem „Vater des Gewoges der Völker" werdest. Es ist hier schwerlich an die leibliche Abstammung von Abraham zu denken, von dieser ist erst V. 6 die Rede. Der Name Abrahams, in welchem diese Verheißung festgehalten werden soll, beweist auch, daß אב hier nicht im leiblichen Sinne zu verstehen sei, es würde sonst אבהם lauten müssen und das ר wäre bedeutungslos und störend. אב המון גוים ist vielmehr gleichbedeutend mit אבר המון גוים. אבר ist aber der Fittich, bildlich: die Schwungkraft, davon אֲבִיר; so heißt Gott, der ישאהו על אבריו, אביר יעקב. So ist Abraham אביר הגוים, er ist der Hebel, der sie zur geistigen und sittlichen Höhe bringt. Ohne Abrahams Geist ist die Masse der Völker: המון, ein aufeinander und

6. וְהִפְרֵתִי אֹתְךָ בִּמְאֹד מְאֹד וּנְתַתִּיךָ לְגוֹיִם וּמְלָכִים מִמְּךָ יֵצֵאוּ׃

6. Ich werde dich aber auch selbst im äußersten Maße fruchtbar machen, werde dich selbst zu Völkern werden lassen und Könige sollen von dir stammen;

שביעי. 7. וַהֲקִמֹתִי אֶת־בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶךָ וּבֵין זַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ לְדֹרֹתָם לִבְרִית עוֹלָם לִהְיוֹת לְךָ לֵאלֹהִים וּלְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ׃

7. und ich werde meinen Bund zwischen mir und dir und zwischen deinen Nachkommen nach dir für ihre Geschlechter zum ewigen Bunde aufrecht halten, dir und deinen Nachkommen nach dir Gott zu sein,

8. וְנָתַתִּי לְךָ וּלְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ אֵת אֶרֶץ מְגֻרֶיךָ אֵת כָּל־אֶרֶץ כְּנַעַן לַאֲחֻזַּת עוֹלָם וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים׃

8. und werde dir und deinen Nachkommen nach dir das Land deines Aufenthaltes, das ganze Land Kenaan zum ewigen Eigentum geben und werde ihnen Gott sein.

---

durcheinander brausendes Gewoge, sie kommen, man weiß nicht woher, sie gehen, man weiß nicht wohin, ihrer Bewegung fehlt jedes Richtmaß und Ziel. Sie sind kein צבא, keine sich um einen einheitlichen Willen zu einem einheitlichen Ziele gruppirende Menge, sondern המון: eine ungeordnete Masse. Abraham bringt ihnen den einheitlichen Geist, wird dadurch ihr geistiger Vater. Möglich, daß auch darum nicht das gewöhnliche אֲבִי הֲמוֹן גּוֹיִם, sondern אַב הֲמוֹן גּוֹיִם gebraucht ist.

V. 6. Aber für diesen Zweck der Erhebung der Gesamtmenschheit zu ihrer geistig sittlichen Höhe, und außer dieser allgemeinen Bedeutung, sichert dir mein בריה noch ein Besonderes: du selbst wirst Stammvater eines großen Volkes. Dieses Volk, das als Mustervolk der Gesamtvölkermenge voranwandeln soll, wird sich selbst als גוים, als eine Völkermehrheit darstellen. Es wird aus Stämmen bestehen, deren jeder eine besondere Charakternüance der Völkererscheinung zur Anschauung bringen und so thatsächlich bewahrheiten soll, daß der Gottesbund, der göttliche Menschenberuf an keine Berufseigentümlichkeit geknüpft und durch keine gehindert ist. Nicht Löwenmut, nicht Handelsgeist, nicht Studientrieb ꝛc. ꝛc. bedingt oder hindert Abrahams Sendung an die Menschheit. Ein Kriegervolk wie Juda, ein Handelsvolk wie Sebulun, ein Volk der Gelehrsamkeit wie Isachar, des Ackerbaues wie Ascher ꝛc. ꝛc., alle sind berufen, die allgemeine Aufgabe des gemeinschaftlichen Berufes, die das Judentum lehrt, in ihrer besonderen Lebensthätigkeit zu verwirklichen. Keine Kirche, ein Volk, wollte Gott durch Abraham stiften, ein Volk für die ganze Fülle von Völkern, darum sollte dieses Volk selbst aus volkstümlich gesonderten Stämmen, aus גוים bestehen. So wird das verheißene jüdische Volk Jakob gegenüber, bei welchem ja an gar kein anderes Volk zu denken ist, ausdrücklich (1. B. M. 35, 11) גוי וקהל גוים genannt, גוי וקהל גוים יהיה ממך, es ist einerseits גוי, eine geschlossene Einheit, und besteht andererseits aus קהל גוים.

V. 7. והקימתי את בריתי. Die Verwirklichung dieser meiner an deinen Nachkommen zu erfüllenden Bestimmung wird nicht leicht sein, sie wird viele Anfechtungen und Kämpfe zu bestehen haben; allein ich werde sie „aufrechthalten", werde deine Kinder nach dir bilden, leiten, läutern, erziehen, bis sie mir Kinder werden.

V. 8. Dann erst, heißt es, nachdem ich mir aus deinen Nachkommen ein Volk gewonnen, werde ich ihnen das Land geben, in welchem du als Fremdling geweilt und werde mich ihnen dort als leitender, schützender, fürsorgender Gott bewähren.

9. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־אַבְרָהָם
וְאַתָּה אֶת־בְּרִיתִי תִּשְׁמֹר אַתָּה וְזַרְעֲךָ
אַחֲרֶיךָ לְדֹרֹתָם׃
10. זֹאת בְּרִיתִי אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּ בֵּינִי
וּבֵינֵיכֶם וּבֵין זַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ הִמּוֹל
לָכֶם כָּל־זָכָר׃

9. Da sprach aber Gott zu Abraham: Aber auch du mußt meinen Bund hüten, du und dein Same nach dir für ihre Geschlechter.

10. Dies ist mein Bund, den ihr hüten sollt zwischen mir und euch und deinem Samen nach dir: beschnitten soll euch jeder Männliche werden;

V. 9. ואתה ist das Korrelat zu dem vorhergehenden אני, Vers 4. תשמר: Ich, hatte Gott gesagt, werde meinen Bund unter allen Umständen aufrecht halten, selbst wenn Verhältnisse eintreten sollten, die ihn zum Falle bringen könnten; allein אתה את בריתי תשמר, du hast meinen ברית zu hüten, dir und deinen Nachkommen liegt es ob, dafür zu sorgen, daß er nicht in diese Gefahr komme. Diese Verpflichtung ruht auf allen Nachkommen Abrahams. Diese Nachkommen verdanken nicht nur ihre geistig sittliche Bestimmung, sondern ihre ganze physische und materielle Existenz eben nur dieser von Abraham übernommenen Verpflichtung. Ihr ganzes Dasein ist aus dieser Verpflichtung hervorgegangen! Ohne sie wäre kein Izchak geboren worden. Sie sind nur unter dieser Bedingung geworden und atmen nur als Söhne dieses Bundes. Ihr Dasein selbst verpflichtet sie daher zu diesem Bunde.

V. 10. In eigentümlicher Weise wird zuerst die Mila selbst ברית genannt, also, daß die Vollziehung derselben selbst als eine Erfüllung des Bundes erscheint, und dann wird sie im folgenden Verse als אות ברית, als Zeichen des Bundes erklärt, somit als ein Symbol, das den ברית vergegenwärtigen soll, dessen Erfüllung somit über den einfachen Akt der Mila hinausreichen muß. Es dürften diese bei dem ersten spezifisch jüdischen und zwar symbolischen Gesetze sich findenden Aussprüche für die richtige Würdigung aller folgenden ähnlichen Gesetze von höchster Bedeutsamkeit hin. Und zwar nach beiden Seiten hin.

Bei symbolischen Geboten ist nicht nur die Festhaltung der durch sie zu verewigenden Idee, sondern in allererster Linie die konkrete Vollziehung der angeordneten Handlung unverbrüchliches Gottesgesetz; und nimmer kann die Festhaltung der Idee von der konkreten Vollziehung dispensieren oder dieselbe ersetzen. Die Nichtvollziehung der Handlung kommt der Leugnung der Idee gleich. Wer das Bundeszeichen unterläßt, hat (V. 14) den Bund zerstört, und die Vollziehung des Zeichens ist selbst (V. 10) Hütung des Bundes, שמירת הברית.

Von anderer Seite hat die Vollziehung der Handlung ihre volle Bestimmung nur erst dann erreicht, wenn sie zum אות, zum Symbol geworden, wenn sie als solches beherzigt, und die durch sie ausgedrückte Idee in uns lebendig wird. Die Vollziehung selbst bleibt aber immer die erste Erfüllung des göttlichen Gebotes, es will, daß die Idee von uns durch die Handlung als Gottesausspruch fort und fort ausgesprochen und dadurch als solcher festgehalten, bewahrt, uns und anderen ewig wiederholt und neubelebt werde.

In drei Sätzen spricht sich zuerst dies Gebot aus: המול לכם כל זכר (V. 10); ונמלתם את בשר ערלתכם (V. 11); ובן שמנת ימים ימול (V. 12). Es ist zuerst Nationalgebot: המול לכם כל זכר, die Gesamtheit hat dafür einzustehen, daß לכם, daß an jedem zu ihnen Gehörigen die Mila vollzogen werde. Es hat dies dann zur Folge, daß: ונמלתם, daß jeder von uns die Mila an sich habe und diese ihm zum Zeichen des Bundes mit Gott werden könne, והיה לאות וגו׳; und zwar בן שמנת ימים, im Alter

von acht Tagen soll dies vollzogen werden, und nicht nur an allen von Abraham Stammenden, sondern auch an allen seinem Hause leibeigen Gewordenen. Erst im V. 13 tritt das Gebot an den Vater hinan, und legt ihm die Verpflichtung auf, an seinem Kinde die Mila zu vollziehen, und zwar wiederum höchst bedeutsam, nicht als Vater an seinem Sohne, sondern als Vertreter eines abrahamitischen Hauses an dem seinem Hause Geborenen. Der abrahamitischen Gesamtheit wird jedes Kind des Hauses geboren und erworben, und für diese Gesamtheit hat jeder Träger eines abrahamitischen Hauses für die Vollziehung der Mila an den Seinigen zu sorgen. V. 14 endlich macht jeden Sohn Abrahams selbst für die Vollziehung der Mila an seinem Fleische verantwortlich, und erklärt für ihn die Unterlassung als Zerstörung des Bundes und Verwirkung des Daseins im Kreise abrahamitischer Existenzen.

המול לכם, מקור נפעל von מול, ebenso ימול entschieden von מול, ebenso ja auch וימל את בשר ערלתם V. 23. Wahrscheinlich sind auch die anderen hier vorkommenden Formen von derselben Radix, נמול V. 26, und נמלו V. 27 praeterit. Nifal von מול wie נעור Secharja 2 von עור. Es wäre dann allerdings ונמלתם eine ungewöhnliche Form für ונמולתם, wofür jedoch die Hifilform הקימתי statt הקימותי eine Analogie böte. Das את בשר ערלתו in נמלתם את בשר nach dem Nifal kann nicht dagegen sprechen, da es V. 26 entschieden in derselben Verbindung vorkommt בהמלו את בשר ערלתו. Man pflegt noch eine Wurzel נמל in derselben Bedeutung anzunehmen und dann ונמלתם וגו' als praeterit. Kal, ihr sollt beschneiden das Fleisch eurer Vorhaut, zu übersetzen. Daß es eine solche Wurzel in dieser Bedeutung giebt, dafür spricht allerdings das נמלו אברהם und נמולו אחו V. 26, 27. Formen, welche, ungeachtet der bereits zitierten Analogie mit נעור, doch immerhin mehr für die Abstammung פ"נ sprechen. Allein die Wurzel נמל selbst kommt auch nur intransitiv vor, כציץ יצא ויִמָּל (Job 14, 2), und hieße ונמלתם וגו' dann immer noch, ihr sollt geknickt, geschwächt, beschnitten werden an dem Fleische eurer Vorhaut.

מול heißt aber durchaus nicht allgemein schneiden, beschneiden, kommt vielmehr in diesem Sinne nur in Beziehung zur Mila vor. מול heißt: gegenüber, הוא יושב ממולי (4. B. M. 25, 5); אֲמִילֵם (Ps. 118, 10) entgegentreten, „es ist im Namen Gottes, daß ich ihnen entgegentrete". Somit heißt מול als Verbum: entgegentreten, beschränken, und wenn es in Verbindung mit ערלה: abschneiden heißt, wofür ja auch das ותכרת את ערלת בנה (2. B. M. 4, 25) die Bestätigung giebt, so ist das Schneiden nur das Mittel, Zweck und Absicht ist: der ערלה entgegenzutreten, sie zu beschränken; richtiger vielmehr: dem בשר ערלה durch Abschneiden, Entfernen der ערלה entgegenzutreten, es in die gebührende Schranke zurückzuweisen. Die ערלה wird abgeschnitten, das בשר, das sonst בשר ערלה wäre, wird dadurch מול, beschränkt, ihm wird entgegengetreten. —

Vergleichen wir die Ausdrücke: ערלה אזנם, ערל שפתים (Jerem. 6, 10), שהה גם אתה והערל (Habak. 2, 16), ערל לב, endlich die Bezeichnung ערלה für die Früchte der ersten drei Jahre, so ergiebt sich, daß ערל den Zustand bezeichnet, in welchem dem Menschen die Herrschaft über einen Gegenstand versagt ist, der eigentlich seiner Beherrschung bestimmt ist. ערל אזן, ערל שפתים u. s. w. ist derjenige, der die Herrschaft über Lippe, Ohr u. s. w. verloren hat, der diese Organe nicht gebrauchen kann, dem sie ihre Dienste versagen. ערל לב: der die Herrschaft über die Neigungen und Triebe seines Herzens nicht hat. הָעֲרֵל: der Zustand völliger Betäubung, in welcher die ganze Herrschaft über sich selbst eingebüßt ist. In Beziehung auf die Früchte der ersten drei Jahre sind wir ערלים, sie sind im Zustand der ערלה, unserem Gebrauche entzogen. Als Gegensatz zu ערלה erscheint הכנעה: Beugung, Unterordnung: או אז יכנע לבבם הערל (3. B. M. 26, 41), und hier: מילה, wörtlich: Entgegentreten, in die Schranken zurückweisen.

11. וְנִמַלְתֶּם אֵת בְּשַׂר עָרְלַתְכֶם וְהָיָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם׃

11. so daß ihr beschnitten werdet an dem Fleische eurer Vorhaut und dies zum Bundeszeichen werde zwischen mir und euch.

ערל בשר ist derjenige, der die Herrschaft über seinen Leib nicht hat. Dieser Leib soll nicht Herr, soll vielmehr בשר, מְבַשֵּׂר, Diener und Herold des Geistes sein; ordnet er aber sich nicht dem sittlich freien Geiste unter, so ist er im Zustand der ערלה, ist בשר ערלה, und der Akt, der das Entgegentreten, die sittlich freie Energie gegen den ungefügigen Leib ausdrücken soll, heißt מילת בשר ערלה. Es heißt nicht: ימול את ערלת בשרו, ונמלתם את ערלת בשרכם, sondern umgekehrt: בשר ערלתו, ערלתכם. Der unbeschnittene Leib trägt nicht das Zeichen der Unterordnung. Mit dem Wegschneiden der Vorhaut wird dem ganzen Leibe die Unterordnung unter den das göttliche Sittengesetz vollbringenden Geist aufgeprägt, und auf diese Unterordnung des Leibes, nicht auf die des Geistes, hat Gott in erster Linie seinen Bund gegründet. Der jüdische Gottesbund kennt keine Zerklüftung des Menschenwesens, daß etwa der Geist sich spekulativ zum Göttlichen emporschwingen solle, während der Leib im Pfuhl der Sinnlichkeit schwelgen dürfe. Er fordert vielmehr als allererste Bedingung die sittliche Unterordnung der ganzen Leiblichkeit und läßt nur aus einer reinen Sinnlichkeit ein wahrhaft göttliches Geistesleben erblühen.

מילה ist somit in Wahrheit nichts anderes, als symbolischer Ausdruck der Verpflichtung: להתהלך לפני א' ש' ולהיות תמים, mit freier sittlicher Energie sich vor dem Angesichte des überall das רַי setzenden Gottes zu führen, und positiv und negativ sich in Wahrung der Schranken seines Gesetzes zu vollenden. מילה ist das רַי des שדי für unseren Leib. —

המול לכם כל זכר, diese Verewigung der Grundbedingung des abrahamitischen Gottesbundes ist am Leibe des Geschlechtes zu vollziehen, das als זכר (s. oben K. 1, 27) überhaupt zum Träger der geistigen Traditionen der Menschheit, somit auch zum Träger der speziell abrahamitischen Tradition bestimmt ist. Nicht wie im Deutschen ist in unserer Sprache das „Männliche" als das Kräftige, sondern als das „Gedenkende" charakterisiert, es daher auch zunächst zur ה"ת verpflichtet, während dem Weiblichen die große Aufgabe zugefallen, diesem Geiste nun den irdischen Raum zu gestalten, in welchem das Göttlichgeistige, mit allem Irdischen vermählt, seine irdische Blüte und Entfaltung hinauslebt.

V. 11. Es ist hier geschieden zwischen dem, was der Akt der Mila an sich ist und was die vollzogene Mila an unserem Leibe bedeutet. In dem Augenblick, in welchem die Gesamtheit oder, als deren nächster Vertreter seinem Kinde gegenüber, der Vater dem Kinde mit dem scharfen Messer das: רַי! aufdrückt, in diesem Augenblicke zeichnet er sein Kind als Träger der Bestimmung, dem א' ש' zu gehorchen; dies ist שמירת הברית, die Forttradierung der Bundesverpflichtung. Dieser Akt wird an uns ohne unser Bewußtsein vollzogen. Dadurch aber, ונמלתם וגו', werden wir alle die Mila an uns tragen, והיה לאות ברית, und sie wird uns zum Zeichen, zur steten Erinnerung an unsere Verbindung mit Gott und unsere Verpflichtung gegen Gott, nie ערל בשר zu werden, nie zügellos, ausschweifend zu werden, sondern mit unserer ganzen leiblichen Sinnlichkeit und selbst mit dem heftigsten Triebe den Wandel vor dem Angesichte des allem Maß und Ziel setzenden Gottes zu führen. Nicht כריתה, Vernichtung, מילה „Beschränkung" ist der Grundbegriff des Gottesbundes. Cölibat und Kastrierung sind dem jüdischen Gottesbunde ebenso fluchwürdige Auswüchse, als Wollust und Ausschweifung. Das Sinnlichste, sittlich umschränkt, Gott heilig machen, heißt: Jude sein.

12. וּבֶן־שְׁמֹנַת יָמִים יִמּוֹל לָכֶם כָּל־זָכָר לְדֹרֹתֵיכֶם יְלִיד בָּיִת וּמִקְנַת־כֶּסֶף מִכֹּל בֶּן־נֵכָר אֲשֶׁר לֹא מִזַּרְעֲךָ הוּא:

12. Und zwar acht Tage alt soll euch jedes Männliche beschnitten werden für eure Geschlechter, des Hauses Geborener und von jedem Fremden für Geld Erkaufter, der nicht von deinen Nachkommen ist.

13. הִמּוֹל יִמּוֹל יְלִיד בֵּיתְךָ וּמִקְנַת כַּסְפֶּךָ וְהָיְתָה בְרִיתִי בִּבְשַׂרְכֶם לִבְרִית עוֹלָם:

13. Beschnitten, beschnitten werde deines Hauses Geborener und deines Geldes Erkaufter, und es werde mein Bund an eurem Fleische zum ewigen Bunde.

14. וְעָרֵל זָכָר אֲשֶׁר לֹא־יִמּוֹל אֶת־בְּשַׂר עָרְלָתוֹ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ אֶת־בְּרִיתִי הֵפָר: ס

14. Ein unbeschnittener Männlicher, der nicht an dem Fleische seiner Vorhaut beschnitten wird, die Seele wird aus ihrem Volke vernichtet; meinen Bund hat er aufgehoben.

15. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־אַבְרָהָם שָׂרַי אִשְׁתְּךָ לֹא־תִקְרָא אֶת־שְׁמָהּ שָׂרָי כִּי שָׂרָה שְׁמָהּ:

15. Es sprach Gott ferner zu Abraham: Deine Frau Sarai sollst du nicht Sarai nennen, denn Sarah ist ihr Name.

V. 12 u. 13. Wir haben im 4. und 5. Jahrgang des Jeschurun eine ausführliche Entwickelung der Milainstitution und ihrer Bedeutung versucht, und verweisen hierauf insbesondere noch hinsichtlich der Bestimmung, die Beschneidung am achten Tage, — (in besonderen Fällen auch sofort am ersten) — vorzunehmen.

V. 14. Wer durch Unterlassung der Mila sich von seiner Vergangenheit trennt, hat sich eben damit auch um seine Zukunft gebracht. Wer seine Existenz, wie sie faktisch nur aus dem Abrahamsbunde hervorgegangen, aus ihm hervorgegangen anerkennt, in ihm fortzuführen sich verpflichtet fühlt und dieser Erkenntnis und Anerkenntnis in Dahingebung seines ganzen leiblichen Daseins an diese Bestimmung durch Mila den sanktionierten Ausdruck leiht, dem winkt hienieden und jenseitige Zukunft, sein Leben hienieden auszuleben, in Kindern hienieden fortzuleben und dereinst nach vollendeter irdischer Wallfahrt להאסף אל עמיו, in die wahre, ewige Heimat zu den vorangegangenen Seelen- und Bestimmungsgenossen aufgenommen zu werden. Wer aber mit Höhnung der Mila die Wurzel seiner Vergangenheit, die Bestimmung seiner Gegenwart verleugnet, der bringt sich selbst um solche Zukunft, ונכרתה הנפש ההיא מעמיה, er hat — so weit an ihm liegt — את בריתי הפר, den Gottesbund, nicht zerstört, vernichtet, das vermag alles Bemühen der Menschen nicht, das heißt auch הפר nicht, wohl aber: für sich unwirksam gemacht, hat ihn seinerseits nicht zur Ausführung gebracht, hat ihn in sich nicht fortgeführt.

V. 15. Bis hierher war der Bund gleichsam nur mit Abraham geschlossen, und es wird darin nur des männlichen Geschlechtes als Faktor dieses Bundes gedacht. In völlig gleicher Würdigkeit und Wichtigkeit wird hier Sara als der zweite, nicht minder wesentliche Faktor dieser ganzen Bundesverheißung besprochen, und wie Abrams Bedeutung in diesem Bunde durch Umwandlung seines Namens in Abraham festgehalten wird, so hier nun ferner die gleich wesentliche Bedeutung der Sarai durch Umwandlung in Sarah.

שרי — שרה. Man erklärt gewöhnlich den Unterschied dieser beiden Namen dahin, daß Sarai „meine Fürstin", also nur für Abraham, ihren Gatten, Sarah aber allgemein „Fürstin", somit für das allgemeine bedeute. Man hat jedoch übersehen, daß, wenn die Endung: ־ַי, die Pronominalendung wäre, es dann nicht meine Fürstin, sondern meine Fürsten, oder höchstens als Plur. majest. mein Fürst bedeuten würde, und sich somit als maskul. unmöglich zur Bezeichnung einer Frau eignen würde, die vielmehr שָׂרָתִי oder שָׂרוֹתַי heißen müßte. Vielmehr erscheint die Endung ־ַי in שָׂרַי nicht als Pronominal-, sondern als Nominalendung von Radix שרה, wie דַּוי von דוה, יעלוז שָׂדַי von שדה, und שָׂרַי und שָׂרָה differiren nur darin, daß שָׂרַי von שׂרה gebildet ist, שָׂרָה jedoch das Weibliche von שָׂר rad. שׂור ist.

Für den Begriff des Herrschens, Fürstseins, haben wir drei Wurzeln: שׂור, wovon שָׂר, der gewöhnliche Ausdruck für Fürst; שָׂרה, wovon הַמִּשְׂרָה, שָׂרִיתָ; und שׂרר, wovon תִּשְׂתָּרֵר עלינו. Alle drei bilden den Begriff: Fürst; jede jedoch faßt ihn von einer andern Seite auf. שרר: verwandt mit זרר und צרר, die beide ein Zusammendrücken, ersteres in schwächerem, letzteres in stärkstem Grade bedeuten. Zwischen beiden steht שרר, welches die Herrschermacht somit als Druck und Gewalt begreift, daher auch nur in dem Vorwurf (4. B. M. 16, 13) und im להיות כל איש שרר בביתו (Esther 1, 22) vorkommt, wo es immerhin die unumschränkte Gewalt bedeutet.

שׂרה, verwandt mit סרח: länger sein, סרח העודף, ebenso שרע, השתרע: sich verlängern, sich ausstrecken, auch זרע: hinausstreuen, Wirkung in die Ferne, und זְרֹעַ: der sich streckende Arm der Macht. שׂרר und שׂרה sind somit Begriffe, die beide mehr die Größe, die Macht, mitunter die Gewalt bedeuten, und שָׂרַי, Sarai, von שרה hieße: das Überragende, das Größere.

שׂור hingegen, wovon das gewöhnliche שָׂר, kommt sonst nur noch in der Bedeutung מְשׂוֹרָה, Maß, vor. Verwandt mit זור: fremd werden, סור: weichen, also der Begriff des Entfernens, des Abscheidens, daher z. B. סהר, בית הסהר: der Kerker, der den Gefangenen absondert, umschließt und abschließt, סַהַר: der Kreis, diejenige Linie, die sich in jedem Punkte ihrer Bildung von der Tangente entfernt, also von allem sie Berührenden sich fern hält, sich nur von ihrem eigenen Mittelpunkte leiten läßt und so in sich zurückkehrt. צור: ebenfalls, nur verstärkt: einschließen, internieren, belagern. — Ebenso erscheint nun dieser Begriff in שׂור, der Wurzel von מְשׂוֹרָה: Maß, und zwar nicht Längenmaß, sondern Umfangsmaß. Es ist wiederum: das Zusammennehmen alles zusammen Gehörigen und Ausschließen alles nicht dazu Gehörigen. Von diesem Begriffe שָׂר gebildet, läßt den Fürsten als den Maßhaltenden, Maßgebenden, alles auf das gehörige Maß zurückführenden begreifen. שר ist ja nie der höchste, sondern immer ein dem Höchsten untergeordneter hoher Beamte, der einen bestimmten Kreis von Verhältnissen zu bewachen hat, daß diese sich in dem Maße einer gegebenen, oder sich aus der Natur der Verhältnisse selbst ergebenden Vorschrift verhalten und entwickeln. So ja שר האופה, שר המשקה, שר הטבחים u. s. w. —

Näher betrachtet ergiebt sich aus den Worten der Weisen der Aufschluß, daß משורה vorzugsweise ein kleinstes Maß — 1/36 לוג — somit das feinste, genaueste Maß für sehr wertvolle Dinge bezeichnet; denn nur für so wertvolle Dinge gebraucht man so kleine Maße. In diesem Sinne wird auch für die genaue, feine Prüfung der kleinsten und feinsten Messerscharten, wozu es der feinsten הרגשה bedarf, der Ausdruck סר סכינא gebraucht, welches ebenfalls nichts als die Wurzel שׂור ist. — Somit wären — diese Begriffe sozial angewendet — die reinen שָׂרים der wahrhaftige Adel im Volke, der Maß- und Ton-angebend für alles Schickliche, Edle, sittlich Anständige, von bedeutsamstem moralischen Einfluß im Volke ist, wenn er nicht מדה, nicht Maß für das Materielle, sondern משורה, feinstes Maß für das geistig Sittliche sein will, für welches

16. וּבֵרַכְתִּי אֹתָהּ וְגַם נָתַתִּי מִמֶּנָּה לְךָ בֵּן וּבֵרַכְתִּיהָ וְהָיְתָה לְגוֹיִם מַלְכֵי עַמִּים מִמֶּנָּה יִהְיוּ׃

16. Und ich werde sie segnen und habe dir auch schon von ihr einen Sohn bestimmt. Ich werde sie segnen, sie wird zu Völkern werden, Könige der Völker werden von ihr werden.

---

der gröbere Sinn kein Maß mehr hat. Der wahre שר wird שר nicht durch Geburt, Geld u. s. w., sondern durch die geistig sittliche Selbstvollendung, durch die sittliche „Feinheit" der Gesinnung und Empfindung, verbunden mit der Macht, dieses messende und maßhaltende Gefühl durch sein Ansehen im Leben zur Geltung zu bringen.

Auf den Namenswechsel unserer Ältermutter angewandt, sagte uns dies: sie soll nicht mehr Sarai — hervorragend, überragend — genannt werden; denn sie ist Sarah, eine Maßgebende, sie ist das, was das Weib eines Abraham sein soll, was das jüdische Weib, wenn sie Saras würdige Tochter ist, überall ist. Oben bei Abraham heißt es: du sollst nicht mehr Abram genannt werden, denn Abraham יהי׳ שמך, soll dein Name sein; ich habe dich von nun an zum „Abraham" bestimmt, es ist dies eine Bestimmung, die du noch nicht erreicht hast, die du erreichen sollst. Hier aber heißt es: du sollst deine Frau nicht mehr Sarai nennen, כי שרה שמה, denn Sarah ist ihr Name, sie ist Sarah, ist die Maßhaltende, Maßgebende, die in ihrem Herzen die feinste הרגשה, das feinste Maß für alles, was recht und was gut und was schön und was löblich und heilig ist, trägt, die diesen feinen Maßstab des Rechts und der Sitte, des „Anstandes", des wahrhaft göttlichen Anstandes, dessen, was dem wahrhaft reinen Menschen zu aller Zeit und in allen Verhältnissen „ansteht", selbst in allem beobachtet, und mit feinster Beurteilung an alles legt; und das braucht sie nicht erst zu werden, das ist sie bereits.

Das reine weibliche Geschlecht, wenn es von Sara stammt, bedarf nicht des äußeren Erinnerungszeichens des Bundes mit שדי, mit Gott, dem Maßsetzenden; es trägt von selbst diese Mahnung in sich in dem feinen Richtmaß des צניעות, das ein reines jüdisches weibliches Gemüt erfüllt. Es trägt eine Neigung in sich, sich dem Reinen und Göttlichen unterzuordnen, und verlangt diese Unterordnung von jedem, der und das in ihre Nähe tritt. Wo eine reine „Sara" als Frau und Mutter waltet, da wagt es die „Gemeinheit" nicht, sich zu zeigen; sie ist der Genius des Göttlichen, der Reinheit und der Sitte. Und es ist dies so bedeutsam, daß eben alles Folgende ganz eigentlich zeigt, wie es nicht genügt, Sohn Abrahams zu sein, wenn man nicht eine Sara zur Mutter hat. Das Geistige giebt der Vater, aber das fein fühlende, mit dem Richtmaß der Gebühr und der sittlichen Anständigkeit messende Gemüt vererbt das reine, wahre Weib. אשה חיל wie Sara, sprechen die Weisen, ist eine Krone des Mannes, הוא נתעטר בה, er wird durch sie verherrlicht, aber nicht sie hat den Ruhmeskranz erst von ihm zu empfangen.

V. 16. Wie ich dich gesegnet habe, daß du dich in deinen Nachkommen wiederholen und in ihnen fortleben sollst, so segne ich auch Sara. Um sich ein Volk zu pflanzen, nahm Gott nicht nur einen Mann, der sich in den Söhnen, sondern auch ein Weib, das sich in den Töchtern wiederholen soll. Um ein Gottesvolk zu pflanzen, müssen die rechten Väter und Mütter gewonnen werden, müssen Abrahame Saras finden und sich nicht mit Hagar verbinden müssen. Es wird daher hier mit Sara speziell derselbe Bund wiederholt, der oben bereits Abraham ausgesprochen war. גם, ja sogar, wird hinzugefügt, ich habe dir bereits von ihr einen Sohn zugesagt. In dem Bündnis, das ich mit dir geschlossen, habe ich auch schon auf Sara gerechnet. Die dir verheißenen Nachkommen konnten dir nur von Sara verheißen werden. Ohne sie hätte ich mein Bündnis auch mit dir nicht schließen können. Hinsichtlich der Töchter wird Sara be-

17. וַיִּפֹּל אַבְרָהָם עַל־פָּנָיו וַיִּצְחָק וַיֹּאמֶר בְּלִבּוֹ הֲלִבֶן מֵאָה־שָׁנָה יִוָּלֵד וְאִם־שָׂרָה הֲבַת־תִּשְׁעִים שָׁנָה תֵּלֵד׃

17. Da fiel Abraham auf sein Angesicht und lachte, und sagte sich in seinem Herzen: sollte einem Hundertjährigen noch geboren werden, oder Sara, eine Neunzigjährige, gebären?

---

sonders gesegnet, hinsichtlich der Söhne war sie bereits in dem Abraham erteilten Segen inbegriffen. Sie soll zu Völkern werden, ihr Charakter in den Stämmen des verheißenen Volkes fortleben. מלכי עמים, mit großer Feinheit heißt es hier nicht מלכי גוים, sondern מלכי עמים sollen von ihr werden, nicht die Führer der Völker nach außen, sondern die Führer der Völker nach deren inneren, sozialen, menschengesellschaftlichen Beziehungen. Sie wird לגוים und der עמים Führer werden von ihr. Auch in dem Erscheinen der Stämme als גוים nach außen verkündet sich Saras Einfluß. Daß des Volkes Söhne gesund, tapfer, kräftig, ist wohl nicht zu geringem Teil eine Erbschaft der Mütter. Und wenn auch unsere Frauen nicht selbst Königinnen werden, nicht direkt im öffentlichen Leben auftreten, so macht sich doch ihr geistiger und sittlicher Einfluß auch auf das öffentliche Leben bedeutsam geltend. נודע בשערים בעלה an der Milde, der Umsicht und maßvollen Einsicht. Daß es in Israel שרים und נשיאים gegeben, die Maß hielten und maßgebend wurden, nicht blos nach außen als Verteidiger und Retter dastanden, sondern mit ihrem Beispiel im innern vorangingen, dies ist eine Erbschaft nicht blos von Abraham, sondern nicht minder von Sara.

Zeigte uns so die erste Hälfte des Kapitels die זכרים als die מזכירים und זוכרים, als die geistigen Träger und Fortträger des geistigen Erbes, so erscheint uns hier das weibliche Geschlecht, das allerdings nicht berufen ist, die „großen" Dinge zu entscheiden, in dem großen Berufe, allen jenen „kleinen", und doch so tief und bedeutsam eingreifenden Verhältnissen der Völker den humanen Stempel aufzudrücken.

V. 17. Man hat hier ויצחק als Ausdruck der Freude nehmen zu müssen geglaubt; allein die durchgängige Bedeutung von צחק in תנ"ך läßt diese Auffassung durchaus nicht zu. Selbst שׂחק ist nicht eigentlich ein Ausdruck der Freude, sondern lachen, und zwar überwiegend, ein höhnendes, geringschätzendes Lachen, oder: Scherz, Spiel, nicht eben eigentlich: Freude. צחק ist aber ausnahmslos ein ironisches Lachen, ein Lachen, das eine gewisse Negierung, Verurteilung des das Lachen hervorrufenden Gegenstandes in sich trägt. Wie hier von Abraham, heißt es ja im folgenden Kapitel in ganz gleicher Weise von Sara: והצחק שרה, und dies war doch sicherlich nicht Ausdruck einer Freude, sie hätte es sonst nicht geleugnet und es hätte sie kein Vorwurf getroffen.

צחק, שׂחק, צעק, זעק, שאג, sind offenbar lautverwandte Wurzeln, und gleichwohl bedeuten sie scheinbar Entgegengesetztes; die mit mittelbuchstabigem ע und א: Schreien, mit ח: Lachen. Worin liegt der gemeinschaftliche Grundbegriff dieser scheinbar völlig verschiedenen Erscheinungen? Beide werden durch wahrgenommene oder empfundene Kontraste, das heißt ungehörig gepaarte Gegensätze, hervorgerufen; objektiv erzeugt dies Lachen, subjektiv: Schreien; Wahrnehmung eines solchen Kontrastes an einem uns fremden, oder doch für den Moment fremden Gegenstand, macht uns lachen; ein uns selbst, oder eine durch Teilnahme mit uns selbst identifizierte Persönlichkeit treffender Kontrast bringt uns zum Schreien. Ein kleines Kind mit einer Allongenperücke, ein Greis als Wickelkind ꝛc. erzeugt Gelächter. Ebenso die völlige Disproportion, das völlige Mißverhältnis einer Erwartung, eines Unternehmens oder einer Ausführung zu den Mitteln, oder einer Ausführung zu der Erwartung. Das Meer mit Nußschalen ausschöpfen wollen, oder umgekehrt das Stolpern eines Erwachsenen, wenn uns die Teilnahme an seinem Schaden,

18. Da sprach Abraham zu Gott: Möchte doch Jischmael vor deinem Angesichte leben!

18. וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל־הָאֱלֹהִים לוּ יִשְׁמָעֵאל יִחְיֶה לְפָנֶיךָ׃

---

seiner Scham ꝛc. nicht mit ihm identifiziert, in welchem Falle wir schreien würden ꝛc. ꝛc. (Selbst שׂחק das heitere Lachen wird nur hervorgerufen durch das Innewerden eines überwundenen Kontrastes, eines über Erwarten geschehenen Gelingens ꝛc. ꝛc. Selbst שַׂחֵק, das von Wettkämpfen, gymnastischen Übungen und Musik vorkommt, scheint in der Freude über die gelungene Überwindung von entgegenstehenden Schwierigkeiten zu wurzeln, und so eine schlagende Ähnlichkeit mit dem andern gewöhnlichen Ausdruck für musikalische Virtuosität: נִגֵּן zu bieten).

Jedenfalls wird צחק nur durch die Wahrnehmung von etwas Lächerlichem hervorgerufen. Wo giebt es aber wohl in aller Welt einen größeren, lächerlichen Kontrast als die Erwartung, daß ein hundertjähriger Mann und eine neunzigjährige Frau, die in ihrer langjährigen Ehe nie ein Kind zusammen erzeugt, nun, fast am Ende ihres Lebens, einen Sohn erhalten sollen! Und auf diesen gar nicht mehr zu erwartenden, jedenfalls vereinzelten und selbst von den Eltern früh — wie zu erwarten stand — verwaisten Spätling nun gar die Aussicht eines großen weltüberwindenden künftigen Volkes, die Hoffnung der ganzen Menschheit gegründet! Das ist — nur die natürlichen Verhältnisse der Dinge in Anschlag gebracht — eine bare Lächerlichkeit, das Knüpfen des Allergrößten an den winzigsten, fast nichtigsten Anfang. Dieser Kontrast war so groß, daß selbst ein Abraham bei allem seinem — durch das Fallen auf sein Angesicht sich kund gebenden — Vertrauen unwillkürlich lachen mußte, und dieses Lachen war und ist so bedeutsam, daß es bei Sara wiederholt hervorgehoben wird und in dem Namen des verheißenen Kindes für alle Folgegeschlechter Verewigung finden sollte.

Der ganze Anfang des jüdischen Volkes ist lächerlich, seine Geschichte, seine Erwartungen, seine Hoffnungen, sein von diesen Hoffnungen getragenes, ganzes Leben erscheint dem nur die gewöhnlichen, natürlichen Kausalitätsverhältnisse berechnenden Verstande als die ungeheuerlichste, lächerlichste Prätension. Sie wird nur vernünftig, ja, sie gewinnt den allerhöchsten berechtigtsten Ernst, wenn sie die erste und höchste Kausalität aller Kausalitäten, wenn sie das tief eingreifende, frei allmächtige Wollen und frei allmächtige Vollbringen eines frei allmächtigen Gottes zur Basis der Beurteilung nimmt. Das sollte von vornherein unseren Stammeltern zum Bewußtsein kommen, das sollte allen ihren Nachkommen im Bewußtsein bleiben. Darum wartete Gott mit der Keimlegung dieses Volkes bis zu diesem „lächerlichen" Alter seiner Stammeltern, darum begann er erst die Realisierung seiner Verheißung zu pflanzen, nachdem alle menschliche Hoffnung zu Ende gekommen; denn es galt ja ein Volk zu schaffen, das von Anfang zu Ende seines Lebens und Strebens mit seinem ganzen Dasein im Gegensatz zu allen in die Erscheinung tretenden welthistorischen Potenzen ein אצבע אלקי, ein Fingerzeig Gottes in Mitte der Menschen werden sollte, und daher bis auf den heutigen Tag jeder Gott leugnenden Beschränktheit als die lächerlichste Lächerlichkeit erscheinen muß. Das dem Juden in seinem Wege durch die Geschichte nachschallende Gelächter ist die vollgültigste Wardeinung der Göttlichkeit dieses Weges; es berührt ihn nicht, weil er von vornherein auf dieses Gelächter vorbereitet ward.

V. 18. Das erste Gefühl war ein heiteres, der zweite Gedanke ein schmerzlicher. Wie wenig muß doch das bereits vorhandene Kind tauglich sein, daß es zur Begründung der verheißenen Zukunft, die ja auch nur von einem Kinde getragen werden soll, einer

19. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֲבָל שָׂרָה
אִשְׁתְּךָ יֹלֶדֶת לְךָ בֵּן וְקָרָאתָ אֶת־שְׁמוֹ
יִצְחָק וַהֲקִמֹתִי אֶת־בְּרִיתִי אִתּוֹ
לִבְרִית עוֹלָם לְזַרְעוֹ אַחֲרָיו׃

19. Da sprach Gott: Nicht so, deine Frau Sara gebiert dir einen Sohn, und den sollst du Jizchak nennen. Mit ihm werde ich mein Bündnis aufrechthalten zu einem ewigen Bündnis für seinen Samen nach ihm.

20. וְלִישְׁמָעֵאל שְׁמַעְתִּיךָ הִנֵּה ו
בֵּרַכְתִּי אֹתוֹ וְהִפְרֵתִי אֹתוֹ וְהִרְבֵּיתִי
אֹתוֹ בִּמְאֹד מְאֹד שְׁנֵים־עָשָׂר נְשִׂיאִם
יוֹלִיד וּנְתַתִּיו לְגוֹי גָּדוֹל׃

20. Was aber Jischmael betrifft, habe ich dich erhört. Siehe, ich habe ihn bereits gesegnet und werde ihn fruchtbar machen und ihn im Übermaß vermehren; zwölf Fürsten wird er zeugen, und ich werde ihn zu einem großen Volke bestimmen.

21. וְאֶת־בְּרִיתִי אָקִים אֶת־יִצְחָק
אֲשֶׁר תֵּלֵד לְךָ שָׂרָה לַמּוֹעֵד הַזֶּה
בַּשָּׁנָה הָאַחֶרֶת׃

21. Meinen Bund jedoch werde ich mit Jizchak aufrechthalten, den dir Sara zu dieser Zeit im nächsten Jahre gebären wird.

22. וַיְכַל לְדַבֵּר אִתּוֹ וַיַּעַל אֱלֹהִים
מֵעַל אַבְרָהָם׃

22. Als er mit ihm zu reden geendet hatte, enthob sich Gott von Abraham.

---

solchen Überwältigung und Umwandlung der natürlichen Verhältnisse bedarf! Daher die Äußerung: לו ישמעאל יחיה לפניך, möchte doch Ismael vor deinem Angesichte leben können! Möchte er doch die Verheißung forttragen, deiner Anforderung, להתהלך לפניך, genügen, wenigstens zum Teil genügen, an der Verheißung Anteil haben, wenn auch nicht wandeln vor deinem Angesichte, doch wenigstens leben vor deinem Angesichte! — לו (von לוה, entlehnen): Ausdruck für das Erbitten eines Gegenstandes, oder eines Zugeständnisses, eigentlich „Gewähre mir!" oder „Gieb mir zu!" also entweder Wunsch wie hier, oder ein Heischesatz, so viel als: angenommen, daß —, einmal angenommen, es würde u. s. w., wie לו ישטמנו יוסף u. s.

V. 19. אבל, אבל: trauern, אפל: dunkel, אול, wovon אולי, zweifeln, alle drei drücken einen getrübten, verdunkelten Zustand aus, אפל physisch, אבל im Gemüte, אול im Geiste. Von אול kommt auch אויל, der von den Dingen und ihren Verhältnissen nur eine unklare, schwankende Vorstellung hat. אֲבָל tritt überall einer im Gemüte des Hörenden vorhandenen Gedankenreihe entgegen, sie beschränkend: aber, jedoch, doch! (Vergl. S. 80). So auch hier, in der Ausdehnung, wie Abraham die Zukunft Ismaels wünschte, wird sie sich nicht realisieren.

V. 20. ברכתי אותו, שמעתיך. Bereits in Jischmaels Namen liegt die Bürgschaft dafür. Ich werde dies auch ferner thun. Allein jenen ברית, jene absolute Verheißung, die ich zum Angelpunkt der Gesamtmenschheitentwickelung gesetzt habe, werde ich nur durch den von Sara geborenen „Jizchak" und dessen Nachkommen in Erfüllung bringen.

נשיאים: der jüdische Nationalbegriff gipfelt nicht in שרים, sondern in נשיאים, die, נשיאים, Wolken gleich, nur gehoben und mit Säften und Kräften der Nation getränkt werden, um sie ganz der Nation, über welche und von welcher sie erhoben worden, alle

23. וַיִּקַּח אַבְרָהָם אֶת־יִשְׁמָעֵאל בְּנוֹ וְאֵת כָּל־יְלִידֵי בֵיתוֹ וְאֵת כָּל־מִקְנַת כַּסְפּוֹ כָּל־זָכָר בְּאַנְשֵׁי בֵּית אַבְרָהָם וַיָּמָל אֶת־בְּשַׂר עָרְלָתָם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אִתּוֹ אֱלֹהִים:

23. Da nahm Abraham seinen Sohn Jischmael und alle seines Hauses Geborenen und alle seines Geldes Erworbenen, alle Männlichen unter den Gliedern des Hauses Abrahams und beschnitt ihr Vorhautfleisch an eben diesem Tage, wie es Gott mit ihm besprochen hatte.

מפטיר. 24. וְאַבְרָהָם בֶּן־תִּשְׁעִים וְתֵשַׁע שָׁנָה בְּהִמֹּלוֹ בְּשַׂר עָרְלָתוֹ:

24. Abraham war neunundneunzig Jahre alt, als er an seinem Vorhautfleische beschnitten ward.

25. וְיִשְׁמָעֵאל בְּנוֹ בֶּן־שְׁלֹשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה בְּהִמֹּלוֹ אֵת בְּשַׂר עָרְלָתוֹ:

25. Und sein Sohn Jischmael war dreizehn Jahre alt, als er an seinem Vorhautfleische beschnitten ward.

26. בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה נִמּוֹל אַבְרָהָם וְיִשְׁמָעֵאל בְּנוֹ:

26. An demselben Tag wurde Abraham und sein Sohn Jischmael beschnitten.

27. וְכָל־אַנְשֵׁי בֵיתוֹ יְלִיד בָּיִת וּמִקְנַת־כֶּסֶף מֵאֵת בֶּן־נֵכָר נִמְלוּ אִתּוֹ: פ

27. Und alle Glieder seines Hauses, des Hauses Geborener und des Geldes von Fremden Erworbener, wurden mit ihm beschnitten.

Schichten hindurch befruchtend und aufrichtend, wieder zu Gute kommen zu lassen. Sie sind getragene Träger. Verwandt mit נסה und נסם, wovon נס, welches auch etwas mit der Bestimmung Gehobenes bedeutet, diejenigen, über welche es gehoben worden, zu sich zu erheben und zu leiten.

V. 23. בעצם, an demselben Tage, es bedurfte bei ihm keiner Überlegung, und wie er voranging, so schlossen sich ihm בעצם היום הזה auch alle seine Hausgenossen an. Nach Auffassung der Weisen heißt בעצם היום הזה überall: in der Macht des Tages, d. h. an hellem Tage. Es wäre dann hier hervorgehoben, wie Abraham diesen Akt, mit welchem er völlig in schneidenden Gegensatz zur ganzen übrigen Menschheit trat, nicht heimlich, sondern offen und offenkundig vollzog. Ohnehin darf ja Mila nicht Nachts vollzogen werden, sondern gehört in den hellen Tag des menschlich wachen Lebens. Sie ist ja nicht eine etwa den dunkelwaltenden Naturmächten der Nachtseite des Lebens weihende „blutige" Opferung, gehört überhaupt nicht hinein in den dunkelgebundenen Kreis der physischen Beziehungen des Menschen. Dem אל שדי, dem über diese von Ihm geschaffenen dunkeln Mächte „frei Waltenden und Gebietenden" weiht sie den Menschen, ruft ihn selbst mit seinen dunkelsten Trieben zu sich hinauf in die lichtige Höhe des bewußten, freien, sittlichen Wollens, ist nicht eine Ergänzung der physischen Geburt, sondern die Oktave derselben, der zweite, höhere Geburtstag, der Eintritt des Menschen in die göttliche Höhe des durch und durch freien, sittlichen Vollbringens. Die physische Geburt gehört der Nacht an — מלאך הממונה על הריון לילה שמו — die jüdische Geburt der Mila dem Tage.

יח 1. וַיֵּרָא אֵלָיו יְהוָה בְּאֵלֹנֵי מַמְרֵא וְהוּא יֹשֵׁב פֶּתַח־הָאֹהֶל כְּחֹם הַיּוֹם׃

Kap. 18. V. 1. Da ward Gott ihm sichtbar unter den Bäumen Mamres; während er vor der Thüre seines Zeltes saß, als der Tag glühte.

וירא

Kap. 18. V. 1. וירא אליו. Gottes Gegenwart ist überall, aber sie wird nicht von jedem geschaut. Nur nach einer Hingebung, wie Abraham sie eben geübt und übte, ward Gott sichtbar. — כחם היום, die Glühe des Tages hätte den Schatten aufsuchen lassen. Allein Abraham — und das אליו knüpft ja unmittelbar an das Obige an und setzt das Folgende in unmittelbare Verbindung damit — noch dazu mit dem Schmerz der erst jüngst vollzogenen Mila, sucht nicht den Schatten, gönnt ihn sich nicht, sondern sucht Wanderer, denen die Sonnenglut aufs Haupt strahlt, um sie wirklich in den Schatten seines Zeltes zu laden. — Es wird Abraham nichts sofort mitgeteilt. Die eigentliche Mitteilung erfahren wir erst später: וד' אמר המכסה וגו', die Offenbarung über die beschlossene Zerstörung Sodoms.

Es ist dies das erste Mal, in welchem wir Abraham als eigentlichen נביא vor Gott stehen sehen, der מגלה סודו אל עבדיו הנביאים. Diese Stufe hatte Abraham erst in Folge der Mila errungen. Sehen wir die Umstände, unter welchen Gott Abraham diese Offenbarung macht, und ermitteln wir deren Zusammenhang mit derselben.

Gott wollte ihm den Untergang der reichsten, üppigsten Städte des Landes offenbaren, das einst der Boden des ihm verheißenen Volkes werden soll, und zwar ausdrücklich: weil Abraham Stammvater eines solchen Volkes werden soll. Nicht für seine Einzelpersönlichkeit hätte Abraham dieser Offenbarung über die Motive des bevorstehenden jammervollen Unterganges des blühenden Städtekreises bedurft. Er stand ja bereits im schneidendsten Gegensatz zu sodomitischer Gesinnung und sodomitischer Lebensanschauung. Die Szene selbst, in welcher die Gottesoffenbarung ihn traf, bewies, daß er für sich dieser Offenbarung nicht bedurfte. Der in Sonnenglut vor seiner Thüre sitzende, nach müden Wanderern ausblickende Mann, bei denen er dann wie um eine Gnade, um die Gunst bettelt, sie gastlich bewirten zu dürfen, der Mann braucht nicht erst durch den schrecklichen Untergang Sodoms und Amoras vor Sodoms und Amoras Gesinnung gewarnt zu werden. Allein, damit unter seinen Nachkommen nicht einst in demselben üppigen Lande dieselbe Gesinnung aufwuchere, damit vielmehr die abrahamitische Gesinnung unverlierbares Erbteil der abrahamitischen Kinder und Kindeskinder bleibe, daß nicht einst bei ihnen Üppigkeit und Fülle den gottdienenden, menschenliebenden Abrahamsgeist begrabe und vernichte, kurz, damit Abrahams Volk ewig in solchem Gegensatz zu den sodomitischen Lebensprinzipien bleibe, wie ihr Ahn sich in solchem Gegensatz glorreich bewährte: darum steht Sodoms Untergang und Abraham vor seinem Zelte ewig auf einem Bilde vor der Seele seiner Nachkommen.

Wie hat man nicht das Judentum, dieses Erbteil der Abrahamiden, und dessen Träger, die Juden, verlästert. Wie sollen nicht diese „Beschnittenen" sich als die bevorzugt „Einzigen" mit ihrem Gotte dünken, wie soll nicht eben dieses absondernde Zeichen sie jedes kosmopolitischen, Menschen und Menschheit umfassenden Gefühles und Gedankens entkleiden, und den Gott des Himmels und der Erde, den Gott aller Menschenseelen ihnen zu dem Gotte ihres Erdwinkels und zu dem Nationalgott ihres Stammes verschrumpfen!

Da sitzt nun der erste beschnittene Jude! und wo? „In Mamres Hain!“ Noch immer unter Aner, Eschkol und Mamre, die nicht אנשי בריתו, die בעלי ברית אברהם waren, die als die Herren ihn in die Bundesgenossenschaft aufgenommen hatten, und, „obgleich beschnitten“, war er in seinem Verhalten zu der nicht-abrahamitischen Menschheit ganz derselbe. War es doch — so lehren die alten verschrieenen Rabbinen, diese ächtesten Abrahamssöhne — Abrahams einzige Sorge, die ihn in den Sonnenbrand vor seine Thür rief, es möchten jetzt, nach der Beschneidung, die Menschen sich von ihm zurückziehen, lehren dies, um dabei an Abrahams Beispiel seinen Söhnen den Satz einzuschärfen: גדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני שכינה, Wanderer gastfrei aufnehmen, gilt höher als vor dem Angesichte Gottes stehen! Und welche Wanderer! Unbeschnittenen Götzendienern — denn andere konnte Abraham ja gar nicht erwarten — eilt Abraham aus dem Angesichte Gottes entgegen, um an ihnen die Pflicht der Menschenliebe zu üben! Und wie übt er sie! So jagt keiner einem winkenden Gewinnste entgegen, wie hier Abraham dieser Gelegenheit, als erster beschnittener Jude Mensch gegen Menschen zu sein! Frau und Kind, das ganze Haus setzt er in Bewegung, läßt alles frisch herrichten — als ob in seinem Zelte sonst nichts zur Labung dreier Wanderer vorhanden gewesen — um die ersten Gäste zu bewirten, die sich ihm als erstem נמול darboten! In allem diesen spricht sich die Freude über die beseitigte Sorge, fortan isoliert zu bleiben, aus, die die Weisen ז"ל, die ächten Erben seines Geistes und seiner Gesinnung, so tief und wahr aus seiner Brust herausgelesen.

Das Bild steht unmittelbar nach der Mila. Die in der Beschneidungsisolierung heranblühenden Abrahamiden sollen die humansten Menschen sein. Bilden den entschiedensten Gegensatz zur Welt und sollen doch für alles allgemeine Menschliche ewig bereit gefunden werden, für die Pflege dieser edelsten Humanität wurden sie isoliert, und als Herold dieses Geistes hat sich vor allem Abraham als אב und אבר המון גוים, als geistiger Vater und sittigende Schwungkraft des Völkergewoges bewährt.

Und nicht umsonst ist Abraham in den Sonnenbrand vor seinem Zelte geeilt. Wenn etwas seine Söhne, die verschrieenen Juden, von ihm geerbt, der Genius dieser allweiten Menschenliebe ist von ihm ihnen zum Erbe gefallen. Das hat ihnen keine Zeit abgesprochen. Wo man offene Herzen, Häuser und Hände, wo man Opferwilligkeit für menschliche Zwecke finden will — gottlob, ein Funke von der Abrahamslehre hat nicht umsonst im Schoße der Menschheit gezündet und auch im nichtabrahamitischen Kreise sind sie zu finden — da suchen noch heute selbst die Verächter des Judentums sie in erster Linie auf — bei Juden.

Der Erfolg der Erzählung fordert noch eine Erwägung. Wir sehen, wie die Einkehr bei Abraham zunächst die Absicht hatte, Sara einen Sohn zu verkünden. Obgleich Abraham diese Verkündigung bereits geworden, scheint er sich doch nicht für berechtigt gehalten zu haben, sie Sara mitzuteilen (— bei der Bundesschließung hieß es: לאמר, bei der Mitteilung über Sara nicht —). Es scheint die Absicht gewesen zu sein, Sara dieses ihr bevorstehende Mutterwerden nur gelegentlich hören zu lassen, damit auch sie die Abnormität ganz in aller Frische treffe, und auch ihr, wie in der That geschah, zuerst lächerlich erscheine. Wir haben die hohe Bedeutsamkeit dieses „Lächerlichen“ — wir kommen bei Jizchaks Geburt aus dem „Lachen“ gar nicht heraus: Abraham lacht, Sara lacht, und כל השמע יצחק und alle Welt lacht — bereits erwähnt, und scheint es daher, wie dem Vater so auch der Mutter haben tief eingeprägt und bei aller künftigen Pflege und Erziehung des Kindes gegenwärtig bleiben sollen, wie ihnen selbst, als sie zuerst von dieser Erwartung gehört, schon der bloße Gedanke „lächerlich“ erschienen.

2. וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיַּרְא וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אֲנָשִׁים נִצָּבִים עָלָיו וַיַּרְא וַיָּרָץ לִקְרָאתָם מִפֶּתַח הָאֹהֶל וַיִּשְׁתַּחוּ אָרְצָה:

2. Er hub aber seine Augen auf und sah, und siehe da, drei Männer, auf ihn gerichtet stille stehend; und als er es sah, lief er ihnen vom Eingang des Zeltes entgegen und bückte sich zur Erde —

3. וַיֹּאמַר אֲדֹנָי אִם־נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אַל־נָא תַעֲבֹר מֵעַל עַבְדֶּךָ:

3. und sprach: — Mein Gott, wenn ich doch Gunst in deinen Augen gefunden habe, so entziehe dich doch nicht deinem Diener. —

V. 2 u. 3. Wenn das Wort אדני im dritten Vers חול, also die Anrede „meine Herren" bedeutet, dann wäre das וירא des ersten Verses nur die allgemeine Einleitung; es hieße: Gott erschien ihm, als er gerade vor seinem Zelte in der Glut der Sonne saß und nach Wanderern ausspähte, die ihm dann auch wurden und an welchen er Gastfreundschaft übte. Die Gotteserscheinung selbst wäre dann erst nach dem Abschied, V. 20, eingetreten. Ist dieses Wort קדש, also Gottesname, wofür sowohl die Punktation, als auch die Anrede im Singular spricht und wie es als הלכה rezipiert, und damit eben jener große Satz von der superlativen Größe thätiger Menschenliebe selbst der Anschauung Gottes gegenüber als jüdisches Axiom sanktioniert ist, so ist der erste Vers וירא u. s. w. allerdings der erste Moment der Erzählung: Gott erscheint ihm, um ihm eine Offenbarung zu machen, er aber ist gerade im Geiste mit der Erspähung einer Gelegenheit zur Erfüllung der Gastfreundschaft beschäftigt; gleichzeitig mit der Gotteserscheinung erblickt er Menschen, denen er liebreich dienen kann, er eilt ihnen entgegen, und, während er im Herzen seinen Gott, dessen Gebot er ja eben thätig zu erfüllen eilt, bittet, sich nicht zu entziehen, bevor er diese Pflicht erfüllt, spricht er zu den Wanderern נא יקח u. s. w. Vergl. V. 22 ואברהם עודנו עומד לפני ד׳.

Man möge jedoch der einen oder der anderen Auffassung huldigen, jedenfalls ist die Thatsache, daß Gott sich dem Abraham offenbarte, während er in Menschen erquickender Gastfreiheit thätig war, oder, daß Abraham zu solcher Thätigkeit schritt, in dem Augenblick, als sich ihm Gott offenbarte, diese Thatsache ist von außerordentlicher Tragweite hinsichtlich des wahren Wesens jüdischer Prophetie. Wie ist man nicht geneigt, Prophetie, unsere Prophetie, mit in die Kategorie des Schwärmens, Augurwesens, der Ekstase, der Clairvoyance ꝛc. ꝛc. zu werfen. Zuletzt ist die Ekstase nur eine Vorstufe der Prophetie und Prophetie nur ein höherer Zustand der Ekstase. Selbst jüdisch-philosophische Schriften sind nicht frei von der Vorstellung, zur Prophetie, zur Gottesoffenbarung führe sogenanntes התבודדות, räumliche und geistige Abstraktion, Vereinsamung des Menschen und des Gedankens. Und doch, welche Kluft liegt zwischen allem dem und der wirklichen wahrhaftigen Prophetie. Nicht der abstrakte Gedanke, das frisch pulsirende, Gott treue Leben gewinnt die Gottesnähe. Nicht Produkt einer krankhaften Phantasie, eines gereizten Zustandes ist unsere Prophetie, dem gesunden, schaffenden, heiter-wachen Leben gehört sie an, wie dies ja auch die Weisen ausgesprochen: nicht Schlaffheit und Trübsinn, auch nicht Ausgelassenheit und Leichtsinn, so wenig wie Tändelei, sind der Zustand, in welchem der Gottesgeist auf den Menschen kommt, sondern Mizwafreude, die in treuer, Gott dienender That zu gewinnende Freude, אין השכינה שורה לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שיחה ודברים בטלים אלא מתוך שמחה של מצוה (Sabbat 30 b.). Und wenn das Gotteswort eine Stufe der Prophetie mit פה אל

4. יֻקַּח־נָא מְעַט־מַיִם וְרַחֲצוּ רַגְלֵיכֶם וְהִשָּׁעֲנוּ תַּחַת הָעֵץ׃

4. Gestattet doch, daß ein weniges Wasser gebracht werde, und waschet eure Füße und ruhet unter dem Baume aus.

5. וְאֶקְחָה פַת־לֶחֶם וְסַעֲדוּ לִבְּכֶם אַחַר תַּעֲבֹרוּ כִּי־עַל־כֵּן עֲבַרְתֶּם עַל־עַבְדְּכֶם וַיֹּאמְרוּ כֵּן תַּעֲשֶׂה כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ׃

5. Ich möchte ein Stückchen Brot bringen, damit erquicket euer Herz, dann möget ihr weiter ziehen; denn (ich bitte nur) darum, weil ihr bei eurem Diener vorüber gekommen. Sie antworteten: Thue also, wie du gesprochen.

6. וַיְמַהֵר אַבְרָהָם הָאֹהֱלָה אֶל־שָׂרָה וַיֹּאמֶר מַהֲרִי שְׁלֹשׁ סְאִים קֶמַח סֹלֶת לוּשִׁי וַעֲשִׂי עֻגוֹת׃

6. Da eilte Abraham ins Zelt zu Sara und sprach: Eile, aus drei Maß Mehl das feine, knete es und mache Kuchen!

במראה אליו אתודע פה אדבר בו ומראה ולא בחידות bezeichnet, und eine andere mit בחלום אדבר בו (4. B. M. 12, 6. 8), so ist auch in dieser letzteren der Traum nur ein Medium der Gottesmitteilung an den Menschen, und ist weit entfernt von dem Zustand visionärer, verzückter Menschen; denn Gott wählt zu seinem Organ nur einen starken, reichen, weisen und bescheidenen Menschen אין הב"ה משרה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו (Nedarim 38 a.). Wir sehen, die völligste, allem Visionären fernliegende, praktische Klarheit ist der Zustand, in welchem Abraham hier נביא wird.

V. 5. כי על כן, eine schwer zu erklärende Konjunktionsform. Es scheint, daß sie elliptisch zu verstehen sei: denn darum (thue ich dies, wünsche ich dies ꝛc.), weil u. s. w. Es scheint überall ein von dem vorauszusetzenden verschiedenes Motiv einer Bitte, einer Thätigkeit u. s. w. einzuleiten. So כי על כן ידעת חנותנו במדבר (4. B. M. 10, 31), nicht etwa um deinetwillen, denn darum (bitte ich dich, bei uns zu bleiben), du kennst jeden Ort in der Wüste, an welchem Gott uns zu lagern gebietet. כי על כן לא נתחיה לשלה בני (1. B. M. 38, 26). Sie ist gerechter als ich, sie war nur durch reine Motive geleitet, denn darum (hatte sie es gethan), weil ich sie nicht meinem Sohne gegeben hatte. כי על כן ראיתי פניך כראות פני אלקי׳ (1. B. M. 33, 10). Denn (nicht weil du es etwa nötig hättest, sondern) darum, weil ich dir meine Anerkennung ausdrücken möchte. So auch hier: Nicht weil ihr etwa bedürftig seid, sondern darum: ihr seid einmal an meinem Zelte vorbeigekommen, und mein Zelt möchte sich gegen jeden Vorübergehenden gastfrei erweisen. —

V. 6. שלש סאים קמח סלת. קמח סלת, eine Zusammenstellung, die sich nicht wiederfindet. קמח ist die geringere Sorte Mehl, סלת die bessere. Gröber und feiner gäbe eine unrichtige Vorstellung, denn nach der Menachoth 76 b. beschriebenen Prozedur wurde das סלת als der innere beste Kern durch wiederholtes Sieben von dem קמח, dem schlechten, das als feiner Staub durch das Sieb ging, befreit, woher auch das (Sprüche der Väter 5, 18): ein Sieb, das das grobe Mehl durchläßt und das feine zurückhält, seine Erklärung erhält. Aus eben der Stelle in Menachoth wissen wir aber, daß man zum Schaubrode aus einem סאה (1/3 Epha) ein zehntel Epha feinstes Mehl gewann. 1/10 Epha entspricht aber dem Omer, also der für einen Menschen entsprechenden Portion; einem שיעור חלה. מהרי שלש סאים קמח סלת scheint daher zu heißen: nimm schnell aus drei סאה groben Mehls das feinste, dies gäbe dann ein עשרון für jeden Gast, ein Quantum, das ganz dem Sinne Abrahams entsprechend wäre.

7. וְאֶל־הַבָּקָר רָץ אַבְרָהָם וַיִּקַּח בֶּן־בָּקָר רַךְ וָטוֹב וַיִּתֵּן אֶל־הַנַּעַר וַיְמַהֵר לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ׃

7. Zum Rinde aber lief Abraham selbst, nahm ein junges Rind, zart und gut, und gab es dem Knaben, und eilte es zuzurichten.

8. וַיִּקַּח חֶמְאָה וְחָלָב וּבֶן־הַבָּקָר אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּתֵּן לִפְנֵיהֶם וְהוּא־עֹמֵד עֲלֵיהֶם תַּחַת הָעֵץ וַיֹּאכֵלוּ׃

8. Sodann nahm er Butter und Milch und das junge Rind, das er bereitet hatte, und setzte es ihnen vor. Er aber stand bei ihnen unter dem Baume und sie aßen.

9. וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו אַיֵּה שָׂרָה אִשְׁתֶּךָ וַיֹּאמֶר הִנֵּה בָאֹהֶל׃

9. Da sprachen sie zu ihm: Wo ist Sara, deine Frau? Er erwiderte: Natürlich im Zelte.

10. וַיֹּאמֶר שׁוֹב אָשׁוּב אֵלֶיךָ כָּעֵת חַיָּה וְהִנֵּה־בֵן לְשָׂרָה אִשְׁתֶּךָ וְשָׂרָה שֹׁמַעַת פֶּתַח הָאֹהֶל וְהוּא אַחֲרָיו׃

10. Darauf sagte er: Gerade wie diese lebendige Zeit kehre ich zu dir wieder, und siehe, dann hat Sara, deine Frau, einen Sohn. Sara aber hörte alles am Eingange des Zeltes, dieser aber war hinter ihm.

V. 8. חמאה: vielleicht verwandt mit המה, gähren, der Abhub, der aus einer Zersetzung der Milch hervorgeht. — חלב, verwandt mit חלף, wechseln. Milch ist die Umwandlung des Blutes in Nahrungsstoff, der wieder in Blut verwandelt wird, somit Durchgang des Blutes durch Milch zu Blut. Was חלב für das Junge ist: der für dasselbe ausgeschiedene Nahrungsstoff, das ist חֵלֶב für das Alte: der für künftiges Bedürfnis zurückgelegte Nahrungsstoff, das gleichsam zurückgelegte Kapital (S. 84).

V. 9. אַלַיִּ, die Punkte über אַיֵּ sollen nach B. M. 87 a. erinnern, wie es wohl anständiger Sitte gemäß ist, daß Gäste sich nach der Frau des Hauses, welcher sie ja für die Bewirtung vielleicht den größten Dank schulden, durch den Mann erkundigen, nicht aber direkt die Wirtin des Hauses aufsuchen. Es ist daher wohl das „ל" unpunktiert geblieben, da es wohl dem Anstande gemäß ist, לְשׂרה, „nach" Sara, aber nicht אֵלֶיהָ an sie die Frage zu richten, vielmehr die Frage לשרה nur אַלַיִּ zu richten wäre.

V. 10. כעת חיה. Es giebt zwei Bezeichnungen für Zeit, זמן und עת. זמן ist wohl die Zeit im allgemeinen, die Zeit in ihrer Dauer und ihrer Wirkung, daher von זמן: vorbereiten, die einem jeden Dasein notwendig als Vorbereitung vorangehende Zeit; עת, man möge es nun dem chald. analog von ענה ableiten, oder von der Wurzel עתה, verwandt mit אתת, wovon אִתִּים, Schneidewerkzeuge, und עטט, wovon עֵט, der Griffel, bezeichnet jedenfalls einen Zeitpunkt, einen Moment in der Zeit, entweder als den für einen Zweck entsprechenden, oder überhaupt als einen Teil, einen Einschnitt in der Zeit. לכל זמן ועת לכל חפץ: „Alles will seine Zeit haben", (alles kann nicht zu jeder Zeit kommen und sein, alles braucht eine Vergangenheit, eine Vorbereitung) „und es giebt einen bestimmten, entsprechenden Augenblick für jedes Streben." —

חיה rad. חיי. Es ist bereits (Kap. 1, V. 20) auf die innige Verwandtschaft der Wurzel חיי mit den Wurzeln חגג, חכך, חקק und deren Begriffen hingewiesen. In dieser Verwandtschaft liegt zugleich die Bedeutung: Kreisbildung, welche der Wurzel חגג und חיי gemein ist. So: וּתְחִי פלשתים חנה, ויאספו פלשתים לַחְיָה Sam. II. 23, 11. 13).

11. וְאַבְרָהָם וְשָׂרָה זְקֵנִים בָּאִים בַּיָּמִים חָדַל לִהְיוֹת לְשָׂרָה אֹרַח כַּנָּשִׁים:

11. Abraham und Sara waren alt, hochbetagt, Sara hatte längst nicht mehr die Weise der Frauen.

12. וַתִּצְחַק שָׂרָה בְּקִרְבָּהּ לֵאמֹר אַחֲרֵי בְלֹתִי הָיְתָה־לִּי עֶדְנָה וַאדֹנִי זָקֵן:

12. Da lachte Sara in ihrem Innern: nachdem ich bereits abgelebt, wäre mir die höchste Befriedigung geworden! Und mein Herr ist doch auch ein Greis!

13. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־אַבְרָהָם לָמָּה זֶּה צָחֲקָה שָׂרָה לֵאמֹר הַאַף אָמְנָם אֵלֵד וַאֲנִי זָקַנְתִּי:

13. Da sprach Gott zu Abraham: Warum hat Sara denn gelacht in dem Sinne: sollte ich denn auch in Wahrheit gebären, da ich so alt geworden?!

14. הֲיִפָּלֵא מֵיְהוָה דָּבָר לַמּוֹעֵד אָשׁוּב אֵלֶיךָ כָּעֵת חַיָּה וּלְשָׂרָה בֵּן:

14. Ist denn Gott etwas zu wunderbar? Zur bestimmten Zeit kehre ich zu dir wie diese lebendige Zeit zurück, und dann hat Sara einen Sohn.

שני 15. וַתְּכַחֵשׁ שָׂרָה ו לֵאמֹר לֹא צָחַקְתִּי כִּי ו יָרֵאָה וַיֹּאמֶר ו לֹא כִּי צָחָקְתְּ:

15. Sara leugnete und sprach: Ich habe nicht gelacht, denn sie scheute sich. Er aber sprach: Nicht so, du hast in der That gelacht.

16. וַיָּקֻמוּ מִשָּׁם הָאֲנָשִׁים וַיַּשְׁקִפוּ

16. Da erhuben sich die Männer von dort und senkten ihren Blick auf

---

Vergl. ויבא המעגלה (Sam. I. 17, 20) שאול שכב ישן במעגל (das. 26, 7). Der um einen Mittelpunkt sich sammelnde Kreis. Auch jeder Zeitmoment, ja nichts anderes, als die augenblickliche Stellung aller tellurischen und kosmischen Beziehungen der Erdwelt, ist חַי und חוֹגֵג, ist ein, einen Kreislauf der Entwickelungen vollziehendes Lebendiges, und עת חיה dürfte demnach nichts anderes bedeuten, als: der im lebendigen Kreislauf wiederkehrende Zeitmoment. כעת חיה hieße demnach: wie der im lebendigen Kreislauf wiederkehrende gegenwärtige Moment kehre auch ich wieder zu dir zurück, d. h. präzies zu der Zeit, in welcher der gegenwärtige Tag im Kreislauf des Jahres wiederkehrt.

ושרה שומעת, sie hörte nicht nur zufällig dieses, sondern überhaupt: sie hörte zu; wenn sie auch nicht mit am Tische saß, so nahm sie doch still Teil, und es lohnt sich wohl der Mühe zuzuhören, wenn ein Abraham seine Gäste unterhält. — Der Eingang war hinter dem Sprechenden. Ihm gegenüber hätte es Sara nicht anständig gefunden, gegenwärtig Teil zu nehmen.

V. 12. Das Präteritum היתה im Satz ist ungemein schwierig. Vielleicht: es kam ihr lächerlich vor, daß man einst noch sagen sollte, in ihrem abgelebten, entkräfteten Alter wäre ihr die Befriedigung ihres höchsten irdischen Wunsches geworden.

V. 15. כי יראה, sie scheute sich, damit den Gast beleidigt zu haben. לא כי צחקת, du brauchst es nicht zu verleugnen, mögest es vielmehr nicht vergessen, daß du gelacht.

V. 16. Von dort, von dem Gastmal bei Abraham, standen sie auf und schauten nach Sodom. Wir kennen bereits dieses Sodom, dessen üppige Fülle, wie wir glaubten, sich bereits in dem Namen seiner Städte ausgesprochen: סדום Baumgefilde, עמורה Korn-

עַל־פְּנֵי סְדֹם וְאַבְרָהָם הֹלֵךְ עִמָּם לְשַׁלְּחָם׃

die Gegend von Sedom; Abraham aber ging noch mit ihnen, sie zu geleiten.

17 וַיהוָה אָמָר הֲמְכַסֶּה אֲנִי מֵאַבְרָהָם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה׃

17. Gott aber hatte gesprochen: Sollte ich Abraham unenthüllt lassen, was ich thue?

18 וְאַבְרָהָם הָיוֹ יִהְיֶה לְגוֹי גָּדוֹל וְעָצוּם וְנִבְרְכוּ־בוֹ כֹּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ׃

18. Abraham soll ja auch zu einem großen und mächtigen Volke und durch dieses alle Völker der Erde gesegnet werden!

---

reichtum, ארמה Mineralreichtum, צבוים Gewildreichtum. Kennen aber auch ihre moralische Gesunkenheit, wie sie in ihrer Fülle und durch ihre Fülle רעים וחטאים, lieblos gegen Menschen und in Unsittlichkeit bis zur viehischsten Entartung versunken waren. Sodom war somit das vollendetste Gegenspiel zu der einfachen, reinen Umgebung, aus welcher diese Männer sich soeben erhoben.

Sie sehen hier soeben die Grundlage eines Volkes auf zwei Momente gelegt, a. auf Heiligung des Leibes in sittenreiner Unterordnung aller Triebe und Neigungen unter Gott in Mila, und b. auf die Übung allweiter Menschenliebe wie das גמילות חסד, das sie selbst in Abrahams Hütte genossen. Das Gastmahl, bei welchem sie soeben die erste Grundlegung des künftigen Gottesvolkes zu verkünden hatten, bot einen solchen Gegensatz zu Sodom, bildete eine solche Höhe zu der tiefen sodomitischen Gesunkenheit, zu welcher sie sich nun zu wenden hatten, daß sie „mit ernst prüfendem Blick auf Sodom hinabschauten". Denn diese Bedeutung hat das: וישקפו. שקף scheint verwandt mit שכב: ruhen, liegen, und שגב: emporragen, höher sein, und beide Bedeutungen in sich vereinigend: „in der Höhe über einer Tiefe ruhen" auszudrücken. Daher משקף: die Oberschwelle. נשקף: aus einer Höhe hervorragen, in einer Höhe hervorragend geblickt werden, sichtbar werden. השקיף endlich: aus einer Höhe seinen Blick auf die Tiefe senken, auf dem Umstehenden ruhen lassen. Daher השקפה immer: ein ernster prüfender Blick. Auch bei וירוי מעשר. Wir sollen in unserem Besitze so allen heiligen Ansprüchen genügt haben, בערתי הקדש מן הבית sprechen können, daß wir dann Gott auffordern können, השקיפה, senke deinen prüfenden Blick auf unser Thun und Lassen herab und, sowie du keinen Makel findest, וברך וגו׳, spende deinen Segen u. s. w. (5. B. M. 26, 15).

VV. 17—19. וד׳ אמר, wahrscheinlich zu den מלאכים, als er sie sandte. Der Ratschluß, den ich euch soeben enthüllte, wie sollte ich den Abraham vorenthalten! Abraham ist doch ebenso wie ihr ein Gottgesendeter auf Erden, und die Kenntnis dieses Ratschlusses gehört wesentlich zur Ausführung seiner Sendung. היו יהי׳ in siegreichem Durchkampfe alles Widerstrebenden soll er ja auch zu einem großen und mächtigen Volke werden, und dieses Volk soll im Gegensatze zu dem Volke von Sodom in seiner Macht und Größe nicht zum Fluche, sondern zum Segen der Völker erblühen; כי ידעתיו, denn nicht um seinetwillen, etwa nur ihn zu einem reichen mächtigen Emir zu machen, sondern eben als Begründer und Erzieher eines solchen Volkes habe ich ihn erwählt, und nicht für sich, sondern für dieses Volk, zur nachhaltigen Unterstützung seiner Volkserziehungsaufgabe, ist die Kenntnis dieses Ratschlusses und der dadurch gewährte Einblick in meine Wege von so bedeutsamer Wichtigkeit. Ihm soll ja das einzig große pädagogische Wunder gelingen, in die Brust des einzigen, spätgeborenen Sohnes so das Prinzip des künftigen Volkes in Geist und Sitte einzupflanzen, daß, wenn schon längst er, der Ahn, heim-

19. כִּי יְדַעְתִּיו לְמַעַן אֲשֶׁר יְצַוֶּה אֶת־בָּנָיו וְאֶת־בֵּיתוֹ אַחֲרָיו וְשָׁמְרוּ דֶּרֶךְ יְהוָה לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט לְמַעַן הָבִיא יְהוָה עַל־אַבְרָהָם אֵת אֲשֶׁר־דִּבֶּר עָלָיו׃

19. Denn ich habe ja nur deshalb mein besonderes Augenmerk auf ihn gerichtet, damit er seine Kinder und sein Haus nach sich verpflichte, daß sie den Weg Gottes hüten, Pflichtmilde und Recht zu üben, damit Gott über Abraham bringe, was er über ihn ausgesprochen.

---

gegangen, seine Kinder und sein Haus nach ihm, das ganze künftige Volk auf diesem Prinzipe stehe, in ihm lebe, es zur Verwirklichung bringe und er in jedem seiner Kinder und in der Gesamtheit seines Hauses unsterblich also sich wiederhole und fortlebe, daß jeder Thautropfen Segen, der noch dem spätesten Enkel werde, auf sein, des Ahnes Haupt herniederriesele. — Zur Stütze dieser wunderbar einzigen pädagogischen Aufgabe wird ihm zum Vermächtniß an seine Kinder dieser Einblick in Gottes Wege, ganz so, wie einst sein größter Sohn, Moses, sich zur Führung seines Volkes einen solchen Einblick von Gott erbat.

כי ידעתיו. ידע sich einen Gegenstand in seinen spezifischen Merkmalen zum Bewußtsein bringen: erkennen. Im Verhältnis des Mannes zum Weibe bezeichnet es den innigsten Umgang des Gattenlebens. Von Gott zum Menschen bezeichnet es: die besondere Berücksichtigung in seiner Waltung. Nicht Gott zugewandte Menschen stehen nur unter der allgemeinen Obhut Gottes. Diejenigen, die sich ganz Gott unterordnen, die nichts anderes als Gottes Boten auf Erden sind und sein wollen, denen wendet Gott seine besondere Führung und Leitung zu. Wie wir Gott suchen, so sucht Er uns. Wer mit Gott, wie es später heißt, בקרי, im Zufall wandelt, wer das Wandeln in Gottes Wegen dem Zufall überläßt, wer nicht die Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen in erster Linie sucht, sondern andere Zwecke anstrebt und die Übereinstimmung mit Gott dem Zufall überläßt, mit dem wandelt Gott auch בקרי, überläßt ihn den Wechselfällen des Zufalls. Den höchsten Gegensatz zu diesen bilden jene, die sich ihm als seine Werkzeuge auf Erden darbieten, die die Erfüllung des göttlichen Willens als einzigen Zweck ihres Daseins und Wirkens anstreben und alles andere Gott anheim stellen, und die Er darum in besondere Erziehung und Leitung nimmt. Diese besondere Erziehung und Leitung heißt ידע. —

דרך ד׳ kommt in doppelter Beziehung vor. Der Weg, den Gott geht und derjenige, den Er von uns gegangen wissen will. Beide fallen in einander. Der Weg des Guten, den er uns wandeln sehen will, bildet einen kleinen, uns übertragenen Teil Seines großen Weges. Es sind Zwecke, die er durch uns, in seinem Auftrage versorgt wissen will. Darum geht der Weg des Braven dem Wege der göttlichen Weltführung harmonisch parallel, und wird von dieser mit gewahrt und getragen. Darum stößt der Weg des Schlechten wider den Weg der göttlichen Weltführung, und wird von dieser zertrümmert und begraben. Darum heißt es: כי ישרים דרכי ד׳ וצדיקים ילכו בם ופשעים יכשלו בם (Hosea 14, 10).

Die Aufgabe, für welche Abraham seine Nachkommen erziehen soll, heißt: לשמר דרך ד׳, das Innehalten des gottgewiesenen Wandels und: לעשות צדקה ומשפט, die Ausübung der Pflichtthat und des Rechts. Jenes ist das: התהלך לפני ד׳ והיה תמים, der heilige, sittenreine Wandel vor Gott, wie ihn die Mila zu Grunde gelegt; dieses: der menschliche Wandel mit Menschen, wie er eben in Abrahams Beispiel

zu Tage trat. Beides ist der vollendete Gegensatz zu Sodom, jenes zu der Unsittlichkeit der חטאים, dieses zu der Unmenschlichkeit der רעים.

Abrahams צואה heißt nun nicht: ושמרו דרך ד' ועשו צדקה ומשפט, sondern ושמרו דרך ד' לעשות צדקה ומשפט. Wie Gott mit Mila den sittlichen Grundstein seines Volkes gelegt, wie später das Wort seines Gesetzes fast immer erst חק und dann erst משפט, erst חקים und dann משפטים, erst die unser ganzes sinnlich leibliches Leben innerhalb der Reinheit und Heiligkeit pflanzenden und umschränkenden, und dann jene Gesetze nennt, die unser menschliches Leben zum Menschen regeln: also heißt es auch hier: ושמרו דרך ד' לעשות צדקה ומשפט, der sittenreine Wandel vor Gott ist die Vorbedingung und Wurzel zu einem wahrhaft gerechten pflichtgetreuen Leben mit Menschen. Nur ein im Schoße der חקים gezeugtes, geborenes und erzogenes und in ihnen fortwandelndes Geschlecht wird ertüchtigt, ein Leben der צדקה ומשפט in Gottes Sinne zu leben. Die מצות שבין אדם למקום sind Vorbedingung und Wurzel zu den מצות שבין אדם לחברו. Ein Geschlecht, das sittlich zu Grunde geht, hat auch keine soziale Zukunft.

צדקה ומשפט, wir haben bereits erkannt, daß, während משפט eine solche Leistung bezeichnet, die ein Mensch von dem andern aus sich zu fordern ein Recht hat, צדקה — von Menschen zu Menschen gebraucht — eine solche Leistung bezeichnet, auf die ein Mensch an den andern aus sich kein Recht besitzt, auf die ihm aber Gott an den andern den Anspruch erteilt, die er aus sich nicht zu fordern, wohl aber im Namen Gottes von dem andern zu erwarten berechtigt ist. משפט ist das einfache Recht, צדקה die Wohlthat, aber als Pflicht begriffen. Während aber in der Regel משפט vor צדקה genannt wird, משפט וצדקה, tritt gerade hier höchst charakteristisch צדקה in den Vordergrund, לעשות צדקה ומשפט. Erst משפט, dann צדקה, so lautet die Regel. Nie kann צדקה sühnend eintreten für das, was gegen משפט verbrochen wird. Mit der einen Hand rauben und unredlich sein und mit der andern Hand von dem Geraubten und unredlich Erworbenen Almosen geben, ist der jüdischen Wahrheit ein Greuel. Dem vom Raube dargebrachten Opfer schleudert Gott sein: אני ד' אוהב משפט שונא גזל בעולה (Jes. 61, 8) entgegen: „Recht liebe ich, hasse Raub im Opfer!" Nur mit reinen Händen darf man Gott sich nahen. Darum: erst משפט, dann צדקה.

Hier aber steht zuerst צדקה; denn hier gilts dem jüdischen Protest gegen Sodoms Lebens- und Staatsmaxime. Nicht משפט, צדקה heißt das welterlösende Wort, das Abrahams Haus in die Welt und durch die Welt tragen soll. Wie weit ab auch das von Menschen „gefundene" Recht von dem Gottesrechte absteht, und selbst von משפטים der jüdische Sänger singt: בל ידעום, daß die nichtjüdische Welt davon kaum eine Ahnung habe: משפט, eine Art von משפט ist auch in Sodom zu Hause, ja, Sodom zeigt uns, wie eine genußsüchtige, in sinnliche Wollust versunkene Welt, welcher zuletzt der Mensch auch nur soviel gilt, als er Genuß gewährt, zuletzt gerade die Rechtsidee zu einem zweischneidigen Sophism zuspitzt, das die nackteste Selbstsucht schamlos als Prinzip heiligt, und mit der Maxime: שלי שלי שלך שלך, „mein bleibt das Meine, bleibe dein das Deine", Hülfsbedürftigkeit zum Verbrechen und Hülfeleistung zur Thorheit für den Helfenden und zum Verbrechen gegen die öffentliche Wohlfahrt stempelt. Unter dem Regime eines sodomitischen Rechts, wo nur Leistung, nicht Bedürfnis einen Anspruch begründet, ist Armut und Elend geächtet, findet höchstens nur der Leistung verheißende Begüterte wie Lot eine Stätte, aber: „Betteln ist verboten", zehrgeldloser Unglücklichen wartet Sträflingen gleich „Kerker und Schub", und das Zedaka-lose Recht verkehrt sich in Unmenschlichkeit und Härte. Dem gegenüber kehrt das „Testament" Abrahams an seine Kinder צדקה vor משפט heraus, ja der Rechtskodex der Kinder Abrahams kennt selbst in gewissen Fällen צדקה als משפט und spricht: זה נהנה וזה לא חסר כופין על מדת סדום.

20. וַיֹּאמֶר יְהוָה זַעֲקַת סְדֹם וַעֲמֹרָה כִּי־רָבָּה וְחַטָּאתָם כִּי כָבְדָה מְאֹד׃

20. Da sprach Gott: Wenn gleich das Geschrei über Sedom und Amora bereits groß ist, und ihre Versündigung bereits sehr schwer lastet,

---

Und es ist die jüdische Zedaka, die hier Abrahams Testament den Kindern empfehlen soll, nicht jenes „Almosen", das den Geber hochmütig macht und den Empfänger erniedrigt, auch nicht jene Fürsorge für die Armut, die zum Schutze der Reichen die Armen nicht zur Verzweiflung kommen lassen will, sondern jene „Pflichtthat", an die jeder Bedürftige im Namen Gottes, mit von Gott berechtigtem Anspruch hinantritt, die den Armen vor dem Reichen aufrecht stehen und den Reichen sich nur als Verwalter eines den Armen gehörenden Schatzes begreifen läßt.

Und nicht צדקה und משפט absolut, sondern beide in jüdischem Sinne als die am Baume des „Wandels vor Gott" gezeitigte Frucht — ושמרו דרך ד׳ לעשות צדקה ומשפט — erlösen die Welt von Verbrechen und Unglück. Der ganze Mensch muß vor Gott wandeln, sein ganzes Leben muß von der Idee der Pflicht vor Gott getragen sein, dann wird sein Verhalten von Mensch zu Mensch auch nur das Diktat der Pflicht verwirklichen.

Allein nicht von außen, nicht durch Verwaltungsmaßregeln und Jurisdiktion, auch nicht durch Welterschütterung, die das rote Gespenst schreckend an die Paläste und Häuser der Reichen sendet, sondern nur von Innen heraus, durch eine innere Revolution der Geister und Gemüter, durch Erzeugung und Erziehung eines Menschengeschlechts zur Pflicht können solche Pflichtmenschen gewonnen werden, die noch dem spätesten Enkel das von Gott diktirte Testament des Ahns als leitendes Vermächtniß mit hinausgeben: ושמרו דרך ד׳ לעשות צדקה ומשפט. Nicht zum „Glauben an Gott", zur „Erfüllung seiner Gebote" muß das Geschlecht geboren und erzogen werden, sonst kann wohl die Klugheit zu einer Rechtsachtung und die Furcht zu einer Mildthat führen, allein mitten in aller „Gottgläubigkeit" können die Menschen zu רעים וחטאים לד׳ entarten, und es kann unter den Formen des Rechts mit צדקה ומשפט so gewirtschaftet werden, daß man sagen könnte: „wehe dem, der in die Hände eines Gabbai Zedaka oder eines יושב על המשפט verfällt —".

Darum begreifen wir, wie in dem Momente, wo mit Mila und Menschenliebe der Grundstein des jüdischen Volkes gelegt wird, das zum דרך ד׳ לעשות צדקה ומשפט erzogen werden soll, Abraham, dem Werkzeuge und Vermittler einer solchen Volkserziehung, der Blick auf ein Gottesgericht gelenkt wird, das in demselben Momente über einen Kreis macht- und glückstolzer Städte sich zu vollziehen im Begriffe war, in welchen der דרך ד׳ bis zur sittlichsten Entartung vergessen und צדקה ומשפט in ihr schreiendstes Gegenteil verwandelt war.

Durch diesen dem Ahn gewordenen Einblick in die Gänge der Gotteswaltung wurden die öden Gestade der einst üppig blühenden Sodom- und Amoragefilde zu Erinnerungsdenkmälern, die jedem für den דרך ד׳ לעשות צדקה ומשפט zu erziehenden Abrahamsenkel die Folgen des Verlassens dieses Weges und des Vergessens dieser Pflicht, und Gott als den zuletzt unmittelbar ahndenden Vertreter seines Weges und seines Pflichtgebotes mehr als alles andere vor die Augen zu führen geeignet sind.

V. 20. Nach Zusammenhang und Konstruktion ist V. 20 Vordersatz zum Folgenden. Wenngleich das bereits faktisch über Sodom und Amora Daliegende groß und schwer ist, so will ich doch u. s. w. Es sind wiederum dieselben zwei Momente genannt: זעקתם, das Geschrei über ihre unmenschliche Härte, also ihre Verbrechen zwischen Mensch und Mensch, ihre Höhnung aller צדקה ומשפט: רעים; und חטאתם, ihre sittliche Entartung,

21. אֵרְדָה־נָּא וְאֶרְאֶה הַכְּצַעֲקָתָהּ הַבָּאָה אֵלַי עָשׂוּ כָּלָה וְאִם־לֹא אֵדָעָה׃

21. so will ich doch noch hinabsteigen und sehen, ob wie der zu mir gekommene Schrei dieses Geschreis sie bereits Vernichtung erwirkt; wenn nicht, will ich einzeln erkennen.

22. וַיִּפְנוּ מִשָּׁם הָאֲנָשִׁים וַיֵּלְכוּ סְדֹמָה וְאַבְרָהָם עוֹדֶנּוּ עֹמֵד לִפְנֵי יְהוָה׃

22. Die Männer wendeten sich von dort und gingen gen Sedom; Abraham aber stand noch vor Gott.

---

ihr Verlassen des דרך ד׳: חטאים. Über ihre sozialen Verbrechen war das Geschrei unter Menschen רבה, weit verbreitet, oder nach ר׳ חנינא, immer im Zunehmen, רבה והולכת, in dieser Beziehung waren sie bereits unter Menschen verurteilt. Über sinnliche Ausschweifungen schreien in der Regel die Menschen nicht, man meint, das kümmere die bürgerliche Gesellschaft nicht, die könne sehr wohl bei herrschender Sittenlosigkeit bestehen, das sei nur höchstens eine Sünde gegen Gott, könne sogar Mode und Sitte auf Erden werden, sei jedenfalls entschuldbar, הוה נפשו הוא, — darüber war daher kein Geschrei; allein vor Gott מאוד כבדה, lastete dieselbe schwer auf dem Lande und dessen Zukunft. Die Natur selbst empört sich gegen sodomitische Lasterhaftigkeit und, wie das heilige Wort spricht, es „speit der Boden selbst die entarteten Bewohner aus".

Es heißt nun hier: wenngleich die Natur und die Menschen bereits über Sodom und Amora den Stab brechen, so will ich doch noch erst untersuchen: הכצעקתה וגו׳. Nach der Konstruktion mit הַ und nicht אם, sowie nach dem Accent, nach welchem כלה als Objekt zu עשו gehört (— es ist nämlich zu bezweifeln, daß der פסיק nach Munach in dieser Beziehung dem Sinne nach hinlänglich trenne, daß כלה als Nachsatz betrachtet werden könnte, vergl. z. B. Kap. 19, V. 14 —), dürfte es zu verstehen sein: ob כצעקתה sie bereits Vernichtung gethan, d. h. ob ihr Verbrechen bereits den Gipfel erreicht, daß sie sich selbst damit völlige Vernichtung bereitet. Während עשה כלה sonst immer die Vollstreckung der Vernichtung bedeutet, wäre dann hier höchst bezeichnend, diese Vernichtung als Werk des Verbrechers selbst, der ja auch in der That ihr eigentlicher Urheber ist, ausgedrückt. Gewöhnlich nimmt man, vom פסיק geleitet, כלה als elliptischen Nachsatz und das ה als konditionales wenn, wofür jedoch die Analogie fehlt: wenn sie כצעקתה gethan, (soll) Vernichtung (über sie kommen). Jedenfalls will das כצעקתה erklärt sein. Auf Sodom und Amora kann sich schwerlich das Suffix ה beziehen, da diese sofort im Subjekt des Satzes als Plural עשו gedacht sind. Es scheint vielmehr, daß es sich auf das vorhergehende חטאת, oder vielmehr זעקה bezieht. צעקה ist das verstärkte זעקה. Das, worüber die Menschen schreien, ist oft nur der kleinste Teil von dem, was zu Gott schreit. Der zu Gott dringende Schrei von dem Geschrei der Menschen war noch größer; nach diesem zu Gott dringenden Schrei hatten sie bereits Vernichtung erwirkt; Gott will sie eine letzte Prüfung bestehen lassen, ob bereits der Gipfel der Unmenschlichkeit ausnahmslos alle Schichten der Bevölkerung durchdrungen. „Ist das nicht, so will ich gerne einzeln erkennen", die Schuldigen strafen, die andern verschonen. — Auch bei דור המבול ging השחתת דרך mit חמס Hand in Hand. Sittliche Entartung erzeugt überall die soziale, und auch dort wie hier bricht zuletzt das soziale Verbrechen, צעקה = חמס, den Stab über das Geschlecht, קץ כל בשר בא לפני כי מלאה הארץ חמס מפניהם. —

V. 22. עודנו עומד לפני ד׳, denn mit aller Ausübung der Gastfreundschaft war Abraham nicht aus der עמידה לפני ד׳, zu der er durch die im ersten Vers mitgeteilte Erscheinung Gottes gerufen war, herausgetreten.

23. וַיִּגַּשׁ אַבְרָהָם וַיֹּאמַר הַאַף תִּסְפֶּה צַדִּיק עִם־רָשָׁע׃

23. Da trat Abraham hin und sprach: Solltest du denn auch mit in den Untergang hineinreißen? Den Gerechten mit dem Schuldigen?

24. אוּלַי יֵשׁ חֲמִשִּׁים צַדִּיקִם בְּתוֹךְ הָעִיר הַאַף תִּסְפֶּה וְלֹא־תִשָּׂא לַמָּקוֹם לְמַעַן חֲמִשִּׁים הַצַּדִּיקִם אֲשֶׁר בְּקִרְבָּהּ׃

24. Vielleicht sind fünfzig Gerechte in Mitten der Stadt, solltest du da die mit strafen wollen und nicht der Gegend verzeihen zum Besten der fünfzig Gerechten, die sich in ihr befinden?

V. 23 u. 24. תספה, ספה kommt in ähnlicher Beziehung in der Bedeutung vor, daß etwas, was für sich allein von dem Unglück frei geblieben wäre, im Zusammenhange mit andern, die von einem Verderben betroffen werden, mit in das Verderben hineingeraten. So gedenkt David (Sam. I. 26, 10) drei Arten, in welchen Saul umkommen könnte, a. Gott kann ihn plötzlich sterben lassen, b. die ihm bestimmte Lebenszeit läuft ab, oder c. er geht in einen Krieg, ונספה und kommt dort mit um, ohne daß bereits יבוא יומו, und ohne daß direkt ר' יגפנו. Ebenso 4. B. M. 16, 26 סורו וגו' פן תספו בכל חטאתם und sonst. Es ist verwandt mit ספח: anschließen und שפה: Rand, Meeresufer, wodurch Land in das Bereich des Meeres hineingezogen wird, und wovon die hinausgeworfenen Wellen wieder in die Masse zurückfließen.

Zwei Weisen des Sodom drohenden Verhängnisses waren Abraham angekündigt, כלה: völlige Vernichtung oder ידיעה: Bestrafung der Schuldigen beim Fortbestand des Ganzen. Da Gott ihn dieses Einblicks in seinen Ratschluß gewürdigt, fühlt und denkt er sich in dessen Vollzug hinein, und ringt nach Klarheit über einen Gedanken, der ihn peinigt. Nicht, daß er darüber irgend einen Zweifel hegte, daß nicht, selbst wenn die Entartung den Untergang des ganzen sodomitischen Kreises fordere, dennoch die etwa sich dort findenden Unschuldigen, und wäre es einer unter Millionen, doch gerettet bleiben, und nicht etwa den Gerechten wie den Schuldigen gleiches Verderben träfe, das auch nur zu denken, spricht er V. 25 aus, wäre ihm Entweihung. Allein, er fühlt sich in die Lage eines aus dem Untergange eines solchen Ganzen geretteten Gerechten hinein, fühlt, was er in einer solchen Lage fühlen würde, fühlt, wie, wenn er das Unglück gehabt hätte, in Sodom zu wohnen, er es nie hätte fehlen lassen, unablässig die Besserung der entarteten Stadt- und Landesgenossen zu versuchen, wie er nie die Hoffnung aufgegeben, und wie er mit dem Untergang einer jeden Seele, an deren Rettung er gearbeitet, auf deren Rettung er gehofft, den eigenen Untergang erleiden würde, und wagt nun den Gedanken, ob denn nicht vielleicht das Leid, das die Gerechten durch die Teilnahme an dem schrecklichen Untergange ihrer bisherigen Genossen treffen würde, einer Berücksichtigung würdig sein dürfte, ob es nicht sonst ein ספות הצדיק עם רשע, eine Mitleidenschaft des Gerechten an dem Untergange des Schuldigen wäre, ob dieses nicht so stark sein könnte, daß Gott למען הצדיקים zu Gunsten der Gerechten, um diesen das große Seelenleid zu sparen, der ganzen schuldigen Gesamtheit Verzeihung angedeihen lassen könnte?

Für diese Auffassung spricht alles. Die Bedeutung des תספה gegenüber dem להמית und והיה כצדיק כרשע im V. 25, welches er von selbst als unmöglich zurückweist.

Ebenso die Wahl des Ausdruckes למען הצדיקים, wodurch die Gerechten nicht als Ursache, sondern als Zweck der Gesamtverzeihung hingestellt werden. Während nämlich בגלל immer die Veranlassung, בעבור größtenteils freilich den Zweck, jedoch auch mitunter die Veranlassung ausdrückt, bezeichnet למען immer den Zweck. Abraham

25. חָלִלָה לְךָ מֵעֲשֹׂת כַּדָּבָר הַזֶּה לְהָמִית צַדִּיק עִם־רָשָׁע וְהָיָה כַצַּדִּיק כָּרָשָׁע חָלִלָה לָךְ הֲשֹׁפֵט כָּל־הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט׃

25. Zu töten den Gerechten mit dem Schuldigen, daß der Gerechte wie der Schuldige sei, ein solches zu thun, das — weiß ich — wäre Entweihung dir. Entweihung wäre es dir; wie sollte der Richter der ganzen Erde nicht Recht ausüben!

26. וַיֹּאמֶר יְהוָה אִם־אֶמְצָא בִסְדֹם חֲמִשִּׁים צַדִּיקִים בְּתוֹךְ הָעִיר וְנָשָׂאתִי לְכָל־הַמָּקוֹם בַּעֲבוּרָם׃

26. Da sprach Gott: Finde ich in Sedom fünfzig Gerechte in Mitten der Stadt, so verzeihe ich der ganzen Gegend um ihretwillen.

---

denkt sich die Rettung des Ganzen als Belohnung und Beglückung des teilnehmend mitfühlenden Gerechten darin.

Endlich spricht dafür das sowohl in Abrahams Frage, als in der Erwiderung Gottes so charakteristisch hervorgehobene: בתוך העיר. Abraham sagt nicht אולי יש נ׳ צדיקים בעיר, sondern בתוך העיר, die Antwort lautet sogar בתוך העיר בסדום. Dieses בתוך העיר erscheint ganz so wie בתוך עמי אנכי יושבת (Kön. II. 4, 13). Das Ideal eines Gerechten in Mitten einer sodomitischen Entartung, das Abraham vorschwebt, um dessentwillen die Gesamtheit gerettet werden dürfte, ist nicht ein solcher, der in hochmütigem Selbstgefühl die Menge preisgiebt, ihrem sittlichen Untergange müßig zusieht, sich in die Einsamkeit zurückzieht und glaubt, genug gethan zu haben, wenn er nur sich und höchstens die eigenen Seinen rettet. Ja, ein solcher wäre ihm gar nicht der Gerechte, hätte mit nichten der Verpflichtung genügt, die der Bessere in solcher Umgebung trüge, und wäre am wenigsten geeignet, um seinetwillen die Gesamtheit, die er ja längst preisgegeben, gerettet zu sehen. Der Untergang der Gesamtheit ließe einen solchen ja kalt, ja erfüllte ihn vielleicht gar mit befriedigender Genugthuung.

Das ist Abrahams Gerechter, dessen Berücksichtigung die Rettung der Gesamtheit bewirken sollte, nicht. Sein Gerechter befindet sich בתוך העיר „in Mitten der Stadt" in Mitten und in lebendiger Beziehung zu allen und allem. Er läßt nicht ab zu ermahnen, zu lehren, zu warnen, zu bessern, zu retten, wo und wie er kann. Alle und alles liegt ihm am Herzen, und er wird nicht müde, Besserung zu versuchen, wie fern auch immer die Hoffnung des Gelingens: Sein menschlich Herz verzweifelt am Menschen nie, und treibt ihn unablässig zur Thätigkeit für die Menschen. Das sind die Gerechten, die er בתוך העיר voraussetzt, denen jede Seele aller dieser Tausende schmerzlich absterben würde, wie dem Gärtner die Pflanze, um deren Gedeihen er sich früh und spät bemüht, und von deren fünfzig Abraham die Erhaltung des Ganzen zu erhoffen wagt.

Beim Untergange Jerusalems — lehren die Weisen — wurden gerade die „Gerechten", die das Gesetz von א bis ת erfüllt hatten, zuerst dem Untergange geweiht, weil sie eben nicht בתוך העיר gewesen, und sich um die Besserung ihrer Mitbürger nicht bemüht (Sabb. 59 a. zu Jechesk. 9).

ולא תשא למקום, wir finden מקום zur Bezeichnung einer ganzen Gegend, ja eines ganzen Landes. So נסעים אנחנו אל המקום אשר אמר ד׳ (4. B. M. 10, 29). So auch (4. B. M. 14, 40) von dem ganzen Lande, והנה המקום מקנה (das. 32, 1) von einer Gegend.

V. 26. Gott erwidert, wenn in einem Staate wie Sodom sich noch fünfzig Gerechte finden, die öffentlich nicht nur ein sittliches und rechtlich menschliches Leben leben, sondern sogar für Sittlichkeit, Rechtlichkeit und Menschlichkeit auftreten und eintreten

27. וַיַּעַן אַבְרָהָם וַיֹּאמַר הִנֵּה־נָא הוֹאַלְתִּי לְדַבֵּר אֶל־אֲדֹנָי וְאָנֹכִי עָפָר וָאֵפֶר׃

27. Abraham aber begann wieder und sprach: Siehe, ich habe nun einmal angefangen zu meinem Herrn zu reden, und ich bin doch Staub und Asche.

28. אוּלַי יַחְסְרוּן חֲמִשִּׁים הַצַּדִּיקִם חֲמִשָּׁה הֲתַשְׁחִית בַּחֲמִשָּׁה אֶת־כָּל־הָעִיר וַיֹּאמֶר לֹא אַשְׁחִית אִם־אֶמְצָא שָׁם אַרְבָּעִים וַחֲמִשָּׁה׃

28. Vielleicht fehlen an den fünfzig Gerechten fünf, würdest du um der fünf willen die ganze Stadt verderben? Da sprach er: Ich werde nicht verderben, wenn ich dort fünfundvierzig finde.

29. וַיֹּסֶף עוֹד לְדַבֵּר אֵלָיו וַיֹּאמֶר אוּלַי יִמָּצְאוּן שָׁם אַרְבָּעִים וַיֹּאמֶר לֹא אֶעֱשֶׂה בַּעֲבוּר הָאַרְבָּעִים׃

29. Er fuhr fort zu ihm zu sprechen und sagte: Vielleicht finden sich dort vierzig? Da sprach er: Ich werde nichts thun um der vierzig willen.

30. וַיֹּאמֶר אַל־נָא יִחַר לַאדֹנָי וַאֲדַבְּרָה אוּלַי יִמָּצְאוּן שָׁם שְׁלֹשִׁים וַיֹּאמֶר לֹא אֶעֱשֶׂה אִם־אֶמְצָא שָׁם שְׁלֹשִׁים׃

30. Da sprach er: Möge es doch meinem Herrn nicht entgegen sein, daß ich noch sprechen möchte: vielleicht finden sich dort dreißig? Darauf sprach er: Ich thue nichts, wenn ich dort dreißig finde.

---

können, dann brauche ich nicht nur למענם, lediglich aus Rücksicht für diese Gerechten die Gesamtheit zu verschonen, dann verdient die Gesamtheit בעבורם wegen des Vorhanden- und Geduldetseins dieser Gerechten selbst Verzeihung, (wie: בעבור דוד Ps. 132, 10. בעבור טמאה Micha 2, 10 —) dann ist deren Vorhanden- und Geduldetsein selbst ein Beweis, daß die Entartung noch nicht den höchsten Gipfel erreicht hat.

Wie in בחקתי ת׳כ zu die fortschreitende Entwickelung der Entartung gezeichnet wird, hat da dieselbe noch nicht den höchsten Gipfel erreicht, wo man den gottesfürchtigen Braven und die Bravheit nur verlacht. So lange man sie duldet, sogar öffentlich duldet, wenn auch unter Spott und Verhöhnung duldet, aber nicht hindert, so lange Gottesfurcht und Bravheit nur eine Thorheit, aber kein Verbrechen ist, so lange giebt es noch einen Fortschritt im Schlechten. Erst dann ist dieser Fortschritt geschehen, wenn man nicht mehr lacht, sondern die Zähne knirscht über die Braven und die Ausübung des Guten als Verbrechen gegen das System der öffentlichen Wohlfahrt verbietet, hindert und bestraft — אינו מניח אחרים לעשות! So war ja auch des Emoriters Sünde noch nicht voll, so lange ein Abraham und sein Haus noch ungehindert und offen dem Wahren und Guten dort den Altar erbauen durfte; und auch Sodom geht erst unter, nachdem sich in der That dieser Gipfel der Entartung herausgestellt hatte.

V. 28 f. לא אשחית, nicht nur nicht eine Stadt, sondern überhaupt nicht. Schwierig ist das Verständnis dieses allmälig steigernden Zurückgehens in Abrahams vorstellenden Fragen; wobei die in den Erwiderungen wechselnden Ausdrücke לא אעשה, לא אשחית, auch ihre Lösung fordern. Vielleicht gewährt folgende Erwägung einiges Licht. Wenn unsere Auffassung nicht irrt, hat die Erwiderung von einem anderen Gesichtspunkte aus die Erhaltung der Gesamtheit bei vorhandenen fünfzig Gerechten zugesagt, als Abrahams Voraussetzung angenommen hatte. Nicht aus Rücksicht für sie,

31. וַיֹּאמֶר הִנֵּה־נָא הוֹאַלְתִּי לְדַבֵּר
אֶל־אֲדֹנָי אוּלַי יִמָּצְאוּן שָׁם עֶשְׂרִים
וַיֹּאמֶר לֹא אַשְׁחִית בַּעֲבוּר הָעֶשְׂרִים׃

31. Da ſprach er: Siehe, ich habe nun doch angefangen zu meinem Herrn zu reden, vielleicht finden ſich dort zwanzig? Darauf ſprach er: Ich werde nicht verderben um der zwanzig willen.

32. וַיֹּאמֶר אַל־נָא יִחַר לַאדֹנָי
וַאֲדַבְּרָה אַךְ־הַפַּעַם אוּלַי יִמָּצְאוּן
שָׁם עֲשָׂרָה וַיֹּאמֶר לֹא אַשְׁחִית
בַּעֲבוּר הָעֲשָׂרָה׃

32. Da ſprach er: Möge es doch meinem Herrn nicht entgegen ſein, ich möchte nur noch diesmal ſprechen, vielleicht finden ſich dort zehn? Darauf ſprach er: Ich verderbe nicht um der zehn willen.

33. וַיֵּלֶךְ יְהוָה כַּאֲשֶׁר כִּלָּה לְדַבֵּר
אֶל־אַבְרָהָם וְאַבְרָהָם שָׁב לִמְקֹמוֹ׃

33. Da entfernte ſich Gott, als er vollendet hatte mit Abraham zu ſprechen. Abraham aber kehrte zu ſeinem Orte zurück.

ſondern auf Grund ihres Vorhandenſeins. Bei dem erſten Geſichtspunkte würde natürlich die Berückſichtigung der Gerechten immer in geringerem Umfange ins Gewicht fallen, je geringer ihre Zahl; anders dürfte ſich dies bei dem zweiten Geſichtspunkte herausſtellen. Das Vorhanden- und Geduldetſein einer Anzahl Gerechter in einem gottloſen Staat verliert ſeine freiſprechende Beweiskraft bei einem Maximum und Minimum, und hat ſeine eigentliche Bedeutung nur bei einer mittleren Größe dieſer Anzahl. Imponiert die Anzahl durch ihre Größe, ſo duldet man ſie, weil man ſie fürchtet. Verſchwindet ſie durch ihre Kleinheit, ſo duldet man ſie, weil man ſie überſieht. Nur bei einer Mittelzahl, wo man ſie weder fürchtet noch überſieht, hat ihr Vorhanden- und Geduldetſein ſeine volle Bedeutung. Darüber und darunter nimmt die Bedeutung ab. Vielleicht ſucht Abraham Klarheit über dies Verhältnis und vielleicht entſpricht dem auch der bemerkte Ausdruckswechſel. לא אשחית, ich werde nicht verderben, nicht כלה bringen, wohl aber vielleicht ſonſt einſchreiten, um Beſſerung herbeizuführen: ארעה. לא אעשה, ich werde gar nichts veranſtalten; es liegt noch ſittliches Moment hinreichend in der Maſſe, ſo daß noch von innen heraus eine Beſſergeſtaltung nicht unmöglich iſt. Daher bei fünfundvierzig, zwanzig und zehn לא אשחית, und nur bei vierzig und dreißig לא אעשה. Vielleicht.

Möglich auch, daß umgekehrt das לא אעשה בעבור nur heißt: ich werde um der vierzig, dreißig willen Entſprechendes unterlaſſen, werde nicht ganz verzeihen, jedoch das זכות, das in dem Faktum liegt, berückſichtigen und dem Entſprechendes von dem ſonſt eintretenden Verderben nicht eintreten laſſen; dann wäre לא אעשה geringer als לא אשחית, und es ſetzte dies einen Geſichtspunkt voraus, bei welchem das größere Verdienſt an den beiden numeriſchen Grenzen, und das geringere in der Mitte läge.

Jedenfalls hat dieſer Einblick in die göttliche Waltung, welchen die göttliche Gnade Abraham gewährt, ſeinen Kindern, die ja beſtimmt worden, Jahrtauſende hinab als eine Minorität in Mitte der Menſchheit zu wandern, und in deren eigener Mitte ſich das Gute oft nur in den Schoß einer Minorität flüchten mußte und muß, die Aufgabe und die Bedeutung einer ſolchen Minorität zum lebendigſten Bewußtſein gebracht.

Wären in Sodom und Amoras üppig verderbtem Kreis zehn Gerechte befunden worden, es hätte Gott an der Möglichkeit einer beſſeren reinen Zukunft der Geſamtheit nicht verzweifelt, und hätte ſie für dieſe beſſere Zukunft erhalten. Wo aber Gott nicht

יט שלישי. 1. וַיָּבֹאוּ שְׁנֵי הַמַּלְאָכִים סְדֹמָה בָּעֶרֶב וְלוֹט יֹשֵׁב בְּשַׁעַר־סְדֹם וַיַּרְא־לוֹט וַיָּקָם לִקְרָאתָם וַיִּשְׁתַּחוּ אַפַּיִם אָרְצָה:

Kap. 19. V. 1. Die beiden Engel kamen gen Sedom am Abend und Lot saß im Thore Sedoms. Als Lot sie sah, stand er ihnen entgegen auf, und bückte sich mit dem Angesicht zur Erde,

---

verzweifelt, muß auch der Mensch mutig ausharren und das Seinige thun und unerschlafft und siegessicher für das Gute, selbst einer ganzen irre gehenden Zeitgenossenschaft gegenüber einstehen, sollte dieser Sieg des Guten auch erst andämmern, wenn über seinem Haupte längst sich das Grab geschlossen. —

Dieses ganze — um es so zu nennen — Zwiegespräch Abrahams mit dem Weltenrichter, in welchem der staubeingehüllte Mensch es wagt, mit seinem Rechtgefühle vor das Angesicht Gottes hervorzutreten und zustimmende Billigung findet, ist endlich eine Bürgschaft für die Göttlichkeit jener Stimme in uns, die für Recht und Pflicht in uns plaidiert. So sehr wir עפר und אפר sind, aus Staub gebildet und in Asche zerfallend, so ist doch nicht alles an uns Staub und Asche. In diesem Staub- und Ascheleib lebt ein Hauch seines ewigen Schöpfers und ein Echo seines Geistes. Humanität und Recht und alle geistigen und sittlichen Güter der Menschheit sind durch dieses göttliche Echo in jedes Menschen Brust verbrieft und über alle Staub- und Aschelehren materialistischer Weisheit hinaus gesichert.

Kap. 19. V. 1. ישב בשער העיר. Das Thor war nicht ein Sitz für Privatleute. Nur von Königen finden wir ein Sitzen im Thore (Sam. II. 19, 9, Jirmij. 38, 7), oder wie bei Boas (Ruth 4, 1) zur Vornahme einer öffentlichen, amtlichen Handlung. Auch an ein Wohnen im Thore ist nicht zu denken, es müßte dann wie bei Rachab בחומה heißen. Es bezeichnet daher, wie die Weisen bemerken, eine hervorragende öffentliche Stellung, die Lot in der Kommune inne hatte.

שער ist das jüdische Forum. Während פתח auch die kleinste Öffnung bedeutet, ist שער stets ein öffentlicher Eingang für eine Menge. Verwandt mit שאר und שחר. שאר Rest, Blutsverwandtschaft und Nahrung, insbesondere Fleischnahrung. Der gemeinschaftliche Grundbegriff scheint das Ergänzende zu sein. Daher Rest: das Zurückgebliebene, das, wenn es zu dem andern käme, dasselbe voll machen würde. Daher Nahrung. Daher vielleicht auch Blutsverwandtschaft und Ehefrau; die Frau ist ja ohne weiteres die Ergänzung des Mannes, und Blutsverwandte scheinen zusammen im kleinen eine Gesamtheit zu bilden, die zusammen den Begriff des Menschen verwirklicht, von welchem Begriff ein jeder einen eigentümlichen Bruchteil darstellt. Wir dürfen daher sagen, daß שער für die Gesamtheit ist, was שאר für die Familie. Im שער soll jeder einzelne das finden, was ihm fehlt, die Waise ihren Vater, der Vereinsamte seine Brüder, der Blinde sein Auge, der Elende seine Hülfe ꝛc. ꝛc. und Zwecke, die die einzelnen vereinzelt nie bewirken können, sollen im Vereine der Gesamtheit ihre Verwirklichung finden. So ist die Gesamtheit nicht da, den einzelnen zu drücken, vielmehr in ihrer Ewigkeit und Omnipotenz — אין צבור מת ואין צבור עני — da, den einzelnen zu ergänzen. שער ist somit begrifflich dasjenige Moment, in welchem der einzelne seine Ergänzung findet, und der konkrete Raum, der alle einladet, sich gegenseitig zu ergänzen, und wo jeder seine Ergänzung zu suchen hat, ist: שער.

(Ähnlich verhält sich שחר zu בקש und דרש. Während בקש ein Objekt suchen, דרש ein Objekt suchen oder einen Zustand erforschen, also beide etwas Unbekanntes, oder etwas suchen bedeuten, von dem man nicht weiß, ob und wo es zu finden ist, heißt

ב 2. וַיֹּאמֶר הִנֶּה נָא־אֲדֹנַי סוּרוּ נָא
* אֶל־בֵּית עַבְדְּכֶם וְלִינוּ וְרַחֲצוּ
רַגְלֵיכֶם וְהִשְׁכַּמְתֶּם וַהֲלַכְתֶּם
לְדַרְכְּכֶם וַיֹּאמְרוּ לֹא כִּי בָרְחוֹב
נָלִין:
3. וַיִּפְצַר־בָּם מְאֹד וַיָּסֻרוּ אֵלָיו
וַיָּבֹאוּ אֶל־בֵּיתוֹ וַיַּעַשׂ לָהֶם מִשְׁתֶּה
וּמַצּוֹת אָפָה וַיֹּאכֵלוּ:

2. und sprach: Sehet doch, meine Herren, kehret doch zum Hause eures Dieners und übernachtet und waschet eure Füße; ihr stehet dann früh auf und gehet eures Weges. Sie aber sprachen: Nein, wir wollen auf der Straße übernachten.

3. Als er aber sehr in sie drang, kehrten sie zu ihm und kamen zu seinem Hause; er bereitete ihnen ein Mahl, backte Kuchen und sie aßen.

שחר aufsuchen eines Gegenstandes, dessen Ort uns sehr wohl bekannt ist, der aber nicht zu uns kommt, sondern den wir an seinem Orte aufsuchen. Daher auch שחר schwarz, die Farbe, die uns die Gegenstände in den Hintergrund treten läßt, so daß wir sie aufsuchen müssen. Der Moment, in welchem wir dies bereits können, aber noch müssen, heißt: שחר; der noch fortgeschrittenere, in welchem die Gegenstände schon von selbst in ihren Umrissen hervortreten: בקר, so wie im Gegensatz ערב die Zeit, in welcher die Gegenstände sich zu mischen beginnen, ליל (לול) in welcher sie bereits in einander geschlungen sind, und endlich אפל (verwandt mit אול) die Finsternis, die alles zweifelhaft läßt und in welcher nichts mehr zu erkennen ist —).

חסר ,ישב, wie die Weisen bemerken, er war erst heute zu dieser Stellung gelangt. Es war dann gewiß etwas Ungeheuerliches, daß in Sodom, wo kein Fremder eine Stätte fand, hier sogar ein Fremder zum Vorgesetzten erhoben worden. Lot dürfte sich gefreut haben, heute zum erstenmale gegen den ersten Paragraphen im Kodex Sodoms, kein הכנסת אורחים üben zu dürfen, opponiren zu können. Er muß bis jetzt als „kluger" Mann geschwiegen haben, so daß sie ihn sogar zum Richter gemacht. Jedenfalls sehen wir ihn in einer Thätigkeit, wie Abraham sich einen צדיק in Sodom gedacht, wo er in Mitte des Volkes das Beispiel zum Bessern zu geben wagt.

V. 2. סורו אל: weichet ab von eurer bisherigen Richtung hin zu dem Hause eures Dieners. Die Anrede beginnt mit הִנֶּה נא אדני, Worte, die wir bei Abraham nicht finden und die hier noch charakteristisch durch das ungewöhnliche ּ und דגש hervorgehoben sind. הנה נא drückt das unerwartet sich Darbietende aus. Wer seinen Weg durch Sodom nehmen mußte, wußte sehr wohl, dort keine Gastfreundschaft finden zu können und mußte ganz darauf vorbereitet sein, auf der Straße zu übernachten. Diese Vermutung mußte Lot bei ihnen voraussetzen und tritt ihnen nun mit dem Unerwarteten entgegen! Seht, meine Herren, es giebt hier doch noch einen Neffen Abrahams. Denn als solchen sehen wir in der That Lot sich bewähren. Er war nicht umsonst bei Abraham in die Schule gegangen, so sehr auch, wie wir gesehen, er sich durch seinen etwas zu sehr auf das Materielle gerichteten Sinn von Abrahams Richtung im allgemeinen hatte abziehen lassen. — לון übernachten und im Niphal: הָלוֹן murren. Grundbegriff wahrscheinlich Schutz vor Unbehaglichkeiten, vor Unannehmlichkeiten suchen. Daher הָלוֹן על־: von jemandem die Abhülfe von angeblich durch ihn veranlaßten Widerwärtigkeiten fordern, sich Abhülfe von Widerwärtigkeiten durch Beschuldigung eines andern suchen.

V. 3. פצר: durch Eindringen in einen Gegenstand ihm etwas abgewinnen, daher: פצירה die Feile. Verwandt mit בצר, die Weinlese. — Er bereitete das Mahl, er backte den Kuchen — wie sticht diese öde Isoliertheit trüb ab gegen die freudige

4. Kaum wollten sie sich niederlegen, so hatten die Männer der Stadt, die Männer Sedoms sich um das Haus zusammengethan von jung bis alt, das ganze Volk, von jedem Ende,

4. טֶרֶם יִשְׁכָּבוּ וְאַנְשֵׁי הָעִיר אַנְשֵׁי סְדֹם נָסַבּוּ עַל־הַבַּיִת מִנַּעַר וְעַד־זָקֵן כָּל־הָעָם מִקָּצֶה:

Beweglichkeit im Abrahamshause, wenn es galt, die Mizwa der Gastfreundschaft zu üben! Nicht Frau, nicht Kind nahmen in Lots Hause Teil an der Mizwa des Vaters und Gatten. Mit dem, was er bei Abraham gelernt, stand er im eigenen Hause selber allein.

V. 4. Es wird mit großem Bedachte berichtet, wer die Menschen waren, die sich um Lots Haus versammelten. Es war nicht etwa fremdes Gesindel, es waren אנשי העיר, Einheimische und zwar אנשי סדום, die den Staat vertretenden Bürger, die dem unerhörten „Angriff auf die alten herkömmlichen Gesetze und Gerechtsame der Stadt" entgegentraten.

Es war ferner jung und alt, und es war endlich das ganze Volk, מִקָּצֶה, von jedem äußersten Ende, d. h. die niedrigsten und die höchsten Stände, der Plebs und die קצינים. So Jirmij. 51, 31 כי נלכדה עירו מִקָּצֶה, die Stadt ist von beiden Seiten erstürmt worden. Es war somit in diesem Zusammenlauf jedes Alter und jeder Stand vertreten, und dies ist für ihr Vorhaben und dessen so verhängnisvoll entscheidende Kraft von Bedeutung. Die Bevölkerung stand unter der Anklage רעים וחטאים, unmenschlich und unsittlich im höchsten Grade zu sein. Dies Vorhaben liefert den letzten Beweis: הוציאם ונדעה אתם. Die Ausübung der Gastfreundschaft war ein so großes Verbrechen, daß an den aufgenommenen Fremden ein Exempel statuiert werden sollte, um jeden ferneren Versuch unmöglich zu machen, da ist die Unmenschlichkeit. Und diese Mißhandlung soll durch die viehischste Wollust ausgeübt werden, da ist die Unsittlichkeit. Nun sind aber in der Empfänglichkeit für diese beiden Extreme der Schlechtigkeit die verschiedenen Alter und Stände verschieden. Die Jugend, die wohl für sittenlose Ausschweifung empfänglich ist, behält in der Regel ein menschlich fühlendes Herz, das sich gegen mißhandelnde Härte empört. Ebenso die sogenannten niederen Stände finden wohl Gefallen an roher, grobsinnlicher Unsittlichkeit, aber selber gedrückt, stehen sie überall auf Seiten der Gedrückten und empören sich gegen die Mißhandlung hülfloser Unglücklichen. Umgekehrt das Alter ist freilich durch die berechnenden Erfahrungen des Lebens hart geworden, allein, da es „ausgetobt" hat, wird es Ausschweifungen, denen es vielleicht in der eigenen Jugend selber gefröhnt, von dem jüngeren Geschlecht nicht dulden. Und ebenso die sogenannten höheren Stände, werden eben durch ihren Stand wohl hart und gefühllos gegen Leiden und Mißhandlungen der „Niedern", allein wenn auch nicht aus Sittlichkeitsgefühl, so doch aus Anstandsgefühl, dem gewöhnlichen Produkte der Bildung, werden sie öffentlichen, rohen Skandalen der Unsittlichkeit steuern. Hätte daher nicht in Sodom die Schlechtigkeit eine so durchgreifende Höhe und Ausdehnung gewonnen gehabt, es wäre die Ausführung eines solchen Vorhabens in Mitte einer in jedem Alter und Stande vertretenen Bevölkerung eine Unmöglichkeit geblieben. Gegen die Unmenschlichkeit hätte sich die Jugend mit dem „Volke" verbunden, und für die Aufrechthaltung der Sitte wäre das Alter den höheren Ständen zur Seite getreten. Hier aber war jung und alt, hoch und niedrig einmütig zur Ausübung des Unmenschlichsten und Unsittlichsten verbunden, und das brach den Stab über die „Männer von Sodom".

נער, Grundbegriff Abschütteln, נוער כפיו מתמוך בשוחד (Jes. 33, 15). Dann: die Jugend, an welcher die Eindrücke noch nicht lange haften bleiben, die alles leicht noch abschüttelt. Dagegen זקן, vielleicht verwandt mit סכן, dessen Bedeutungen: סכן

5. וַיִּקְרְאוּ אֶל־לוֹט וַיֹּאמְרוּ לוֹ אַיֵּה הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר־בָּאוּ אֵלֶיךָ הַלָּיְלָה הוֹצִיאֵם אֵלֵינוּ וְנֵדְעָה אֹתָם׃

6. וַיֵּצֵא אֲלֵהֶם לוֹט הַפֶּתְחָה וְהַדֶּלֶת סָגַר אַחֲרָיו׃

7. וַיֹּאמַר אַל־נָא אַחַי תָּרֵעוּ׃

8. הִנֵּה־נָא לִי שְׁתֵּי בָנוֹת אֲשֶׁר לֹא־יָדְעוּ אִישׁ אוֹצִיאָה־נָּא אֶתְהֶן אֲלֵיכֶם וַעֲשׂוּ לָהֶן כַּטּוֹב בְּעֵינֵיכֶם רַק לָאֲנָשִׁים הָאֵל אַל־תַּעֲשׂוּ דָבָר כִּי־עַל־כֵּן בָּאוּ בְּצֵל קֹרָתִי׃

5. und riefen Lot zu und sagten ihm: Wo sind die Männer, die diese Nacht zu dir gekommen, gieb sie uns heraus, wir wollen sie kennen lernen.

6. Da ging Lot zu ihnen hinaus zum Eingang, die Thüre aber hatte er hinter sich geschlossen,

7. und sprach: Handelt doch nicht, meine Brüder, so schlecht!

8. Seht doch, ich habe zwei Töchter, die noch keinen Mann erkannt, die möchte ich euch lieber hinausgeben, daß ihr mit ihnen, wie es euch gut dünkt, verfahret; nur diesen Männern thuet nichts, denn sie sind doch in den Schatten meines Daches gekommen.

---

pflegen, סכנה Gefahr, מסכנות Dürftigkeit, auf die Grundbedeutung: für äußere Eindrücke empfindlich und empfänglich sein, hinweisen, daher sehr bezeichnend für: Krankenpflege, auf die schädlichen Einflüsse achten, die den Kranken treffen könnten, sie für den Kranken gleichsam auffangen und dadurch von ihm abwehren. Daher auch הַסְכֵּן: etwas mit anhaltender hingebender Achtsamkeit thun. Daher denn זקן: der viel Erfahrene. Verwandt vielleicht auch mit זין: der Gerüstete.

V. 6. דלת, Wurzel דלה schöpfen, die Thüre schöpft ein und aus (s. K. 6, V. 10).

V. 8. צֵל Schatten von צלל. Grundbedeutung: dem äußeren Eindruck unzugänglich machen, daher צֵל: der Schatten, wo dem Lichtstrahl der Zugang gehindert ist, צלל: die Betäubung des Ohres, daß der Schallstrahl nicht eindringt, woher auch צלצלים: betäubende Instrumente. צלל: in die Tiefe sinken, wohin weder Schall noch Lichtstrahl dringt; endlich auch צללו שערים: das Geschlossenwerden der Thore, wodurch der räumliche Zutritt gesperrt wird. Verwandt mit זלל: durch Hinabdrücken in die Niedrigkeit und סלל: durch Hinaufheben in die Höhe, dem gewöhnlichen Bereiche entziehen. Auch שלל berauben. —

קרתי, von קרה, treffen, zufällig begegnen, verwandt mit קרא (וקראהו אסון 1. B. M. 42, 38) את אשר יקרא אתכם (das. 49, 1 und sonst) rufen. Rufen heißt: jemanden veranlassen, sich geistig oder räumlich in die Richtung zu uns zu setzen. Was uns ruft, bringt uns aus der Richtung, der wir, uns selbst überlassen, uns hinzugeben im Begriffe sind, in die Richtung, die von ihm ausgeht. Was uns begegnet und wir Zufall nennen, ist das, was nicht in unserer Richtung, in unserer Berechnung lag, und, indem es sich begiebt, uns „ruft", d. h. unsere bis dahin innegehaltene Richtung bestimmend verändert. Was wir Zufall nennen, ist nur uns zufällig, fällt uns nur zu, weil wir es nicht berechnet hatten. Dies schließt aber nicht aus, daß es nicht das Produkt der allerhöchsten Berechnung sei, ja vielleicht umsomehr sei, je weniger es in unserer Berechnung lag. Der jüdische Sprachgedanke hat daher vom Zufall die entgegengesetzte Anschauung, es fällt nicht uns, wir fallen ihm zu, es „ruft" uns: קרה, קרא. Davon endlich auch konkret: קרה, das Gebälk, das die beiderseits auf-

9. וַיֹּאמְרוּ גֹּשׁ־הָלְאָה וַיֹּאמְרוּ הָאֶחָד בָּא־לָגוּר וַיִּשְׁפֹּט שָׁפוֹט עַתָּה נָרַע לְךָ מֵהֶם וַיִּפְצְרוּ בָאִישׁ בְּלוֹט מְאֹד וַיִּגְּשׁוּ לִשְׁבֹּר הַדָּלֶת׃

9. Da sprachen sie: Rückt weiter hinan! und sprachen ferner: Der eine ist zum Aufenthalt gekommen, und hat sich da schon zum Richter aufgeworfen. Nun! Dir wollen wir noch Übleres thun als ihnen! Da drängten sie mit aller Gewalt in den Mann, in Lot, und rückten hinan, die Thüre zu erbrechen.

10. וַיִּשְׁלְחוּ הָאֲנָשִׁים אֶת־יָדָם וַיָּבִיאוּ אֶת־לוֹט אֲלֵיהֶם הַבָּיְתָה וְאֶת־הַדֶּלֶת סָגָרוּ׃

10. Da streckten die Männer ihre Hand hinaus und brachten Lot zu sich ins Haus, die Thüre aber hatten sie geschlossen,

11. וְאֶת־הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר־פֶּתַח הַבַּיִת הִכּוּ בַּסַּנְוֵרִים מִקָּטָן וְעַד־גָּדוֹל וַיִּלְאוּ לִמְצֹא הַפָּתַח׃

11. Und die Leute, welche am Eingang des Hauses sich befanden, hatten sie von klein bis groß mit Blindheit geschlagen; sie mühten sich vergebens ab, den Eingang zu finden.

12. וַיֹּאמְרוּ הָאֲנָשִׁים אֶל־לוֹט עַד מִי־לְךָ פֹּה חָתָן וּבָנֶיךָ וּבְנֹתֶיךָ וְכֹל אֲשֶׁר־לְךָ בָּעִיר הוֹצֵא מִן־הַמָּקוֹם׃

12. Da sprachen die Männer zu Lot: Wen hast du sonst noch hier, Schwiegersohn, und deine Söhne und Töchter, und alle, die in der Stadt dir angehören, führe sie aus der Gegend hinaus.

---

recht stehenden Wände, in die gegenseitige Richtung bringt und hält, sie gleichsam זו לקראת זו „ruft", und verhindert, daß sie nicht ihrer natürlichen Richtung folgen und fallen; also die Decke.

כי על כן באו וגו׳, denn ich fordere dies (nicht aus Menschlichkeit von euch), sondern darum, weil ich sie einmal aufgenommen. Thuet es meinetwegen.

V. 9. גש הלאה „rücke weiter hinan!" sagten sie einer zum andern. עתה nun, da du dein Verfahren noch gar verteidigst, bist du noch strafbarer als sie, uns noch gefährlicher. באיש בלוט, Lot hatte sich mit seiner ganzen Manneskraft entgegengestemmt, sie drangen in Lot ein, der wie ein Mann ihnen entgegenstand.

V. 11. סנורים, vielleicht zusammengesetzt aus סנה Dorn, und אור Licht; also Augenstechen.

V. 12. עוד מי לך פה: wen hast du sonst noch hier, außer den bei dir im Hause sich befindenden Gliedern, die wir bereits kennen. — חתן: Wie unsere Sprache in der Art und Weise, wie sie Mann und Frau, Vater und Mutter, Sohn und Tochter, Bruder und Schwester ausdrückt, den Begriff und die Bedeutung dieser nächsten Familienglieder veranschaulicht, so ist sie auch ungemein präzis in Bezeichnung der durch Anheiratung entstehenden verwandtschaftlichen Bande. Nichts dürfte so die Wahrheit bestätigen, daß der Gedanke Schöpfer unserer Sprache gewesen, als die auffallende Thatsache, daß sie den Begriff Schwiegereltern ganz verschieden wiedergiebt, je nachdem er sich auf das Verhältnis zum Schwiegersohn, oder zur Schwiegertochter bezieht. In Beziehung zum Schwiegersohne heißen sie: חוֹתֵן, חֹתֶן, so wie er ihnen gegenüber: חָתָן heißt; die

13. כִּי־מַשְׁחִתִים אֲנַחְנוּ אֶת־הַמָּקוֹם הַזֶּה כִּי־גָדְלָה צַעֲקָתָם אֶת־פְּנֵי יְהוָה וַיְשַׁלְּחֵנוּ יְהוָה לְשַׁחֲתָהּ׃

13. Denn wir vernichten diese Gegend; denn das Geschrei über sie ist groß geworden vor Gottes Angesicht, darum hat uns Gott gesendet sie zu vernichten.

Schwiegertochter aber ist: כלה, und ihre Schwiegereltern sind: חָמִיהָ וַחֲמוֹתָהּ. Die Schwiegertochter tritt weit inniger in das schwiegerelterliche Haus ein, als der Schwiegersohn. Mit ihrem Gatten geht sie in das Haus der Eltern desselben ein und auf, des Gatten Vater und Mutter werden ihre sie „mit umfangenden Mauern", und sie wird die „Vollenderin", die „Krone", der „Kranz", der zuletzt zu gewinnende Schmuck des Hauses. Der Schwiegersohn, der als Sohn nur das Haus seiner Eltern „ausbaut", ist mit seinen Schwiegereltern nur durch das freilich theuerste Band, ihre Tochter, verbunden. Diese Verbindung ist nicht das Aufgehen des einen in den andern, sondern das paritätisch neben- und miteinander verbindende Band, das somit in gleicher Weise Schwiegersohn und Schwiegereltern berührt, die daher zu einander durch dasselbe Verhältnis verknüpft werden, das חתן ausdrückt, sie werden zu einander חוֹתֵן, חָתָן und חוֹתֶנֶת, eine Wurzel, die überhaupt die Verbindung der Häuser durch Heirat, die Verschwägerung ausdrückt. Ein Verhältnis, das, wenn wir die Wurzel חתן in ihrer Lautverwandtschaft mit אטן, feinstes Gespinnst, und ערן Wonne, ja vielleicht wonnevolle Verbindung — התקשר מעדנות כימה (Job 38, 31) — betrachten, eine solche Verbindung ausdrückt, die auf die höchste gegenseitige Befriedigung hinweist, somit die innigste Harmonie der zusammentretenden Häuser in Lebensanschauungen und Bestrebungen voraussetzt.

Tief bezeichnend ist es aber, daß unsere Sprache zur eigentlichen Bezeichnung des Verhältnisses von Braut und Bräutigam zu einander kein Wort hat. Sie kennt nur Mann und Weib, und, während ihr von der anderen Seite das Verhältnis der Braut und des Bräutigams zu einander das höchste und innigste ist, man denke nur an das ומשוש חתן על כלה u. s. w. (Jes. 62, 5), hat sie doch zur Bezeichnung dieses Verhältnisses nur wiederum die Ausdrücke חתן und כלה, und sieht somit den tiefen Grund dieser innigsten und heißesten Zuneigung in dem wurzelnd, nicht was sie einander, sondern was sie den gegenseitigen Eltern sind und bleiben. Der jüdische Bräutigam liebt seine Braut darum erst so innig, weil er in ihr seinem elterlichen Hause die würdige, geliebte Tochter, den „Kranz" des elterlichen Hauses zuführt. Die jüdische Braut liebt ihren Bräutigam darum erst so innig, weil sie in ihm den Geist ihres elterlichen Hauses und die Befriedigung kennt, die die Eltern an seiner Lebensanschauung und seinen Bestrebungen finden. So sind es die Eltern, ist es die harmonische Übereinstimmung der beiderseitigen Häuser, auf welcher der Diamantboden der Verbindung ihrer Kinder beruht, und die ihnen Bürge ist, daß sie sich ineinander wiederfinden. Wir werden sehen, wie sich diese Verhältnisse in einem Lande wie Sodom, in dem Hause eines Lot gestalten. Die Engel nennen Schwiegersöhne, Söhne und Töchter, als die, außer den im Hause Befindlichen, dem Lot „noch in der Stadt" Angehörigen, sie begreifen somit wohl Schwiegertöchter mit unter die Töchter.

V. 13. Bedeutsam wird in dieser ganzen Erzählung ה', Gott in seiner barmherzigen Menschenwaltung, als der genannt, der hier den Untergang über Sodom herbeiführt. Auf dem Gipfel dieser Entartung ist der völlige Untergang selbst das Werk der barmherzigen Liebe.

14. וַיֵּצֵא לוֹט וַיְדַבֵּר | אֶל־חֲתָנָיו | לְקֹחֵי בְנֹתָיו וַיֹּאמֶר קוּמוּ צְאוּ מִן־הַמָּקוֹם הַזֶּה כִּי־מַשְׁחִית יְהוָה אֶת־הָעִיר וַיְהִי כִמְצַחֵק בְּעֵינֵי חֲתָנָיו׃

14. Da ging Lot hinaus und redete zu seinen Schwiegersöhnen, die seine Töchter geheiratet hatten, und sprach: Machet euch auf und gehet aus dieser Gegend hinaus, denn Gott vernichtet die Stadt! Da war er wie ein Spaßmacher in den Augen seiner Schwiegersöhne.

15. וּכְמוֹ הַשַּׁחַר עָלָה וַיָּאִיצוּ הַמַּלְאָכִים בְּלוֹט לֵאמֹר קוּם קַח אֶת־אִשְׁתְּךָ וְאֶת־שְׁתֵּי בְנֹתֶיךָ הַנִּמְצָאת פֶּן־תִּסָּפֶה בַּעֲוֹן הָעִיר׃

15. Und als der Morgen heraufgezogen war, da drängten die Engel in Lot: Auf jetzt, nimm deine Frau und deine beiden Töchter, die bei dir sind, du könntest sonst mit hinein gerissen werden in die Sünde der Stadt.

16. וַיִּתְמַהְמָהּ | וַיַּחֲזִיקוּ הָאֲנָשִׁים בְּיָדוֹ וּבְיַד־אִשְׁתּוֹ וּבְיַד שְׁתֵּי בְנֹתָיו בְּחֶמְלַת יְהוָה עָלָיו וַיֹּצִאֻהוּ וַיַּנִּחֻהוּ מִחוּץ לָעִיר׃

16. Und da er noch zögerte, ergriffen die Männer ihn, seine Frau und seine beiden Töchter an der Hand, da Gott sich über ihn erbarmte, führten ihn hinaus und ließen ihn außerhalb der Stadt.

V. 14. Da geht nun der alte Mann in der Nacht hinaus zu seinen Schwiegersöhnen, zu den Männern, denen er seine Kinder anvertraut, bittet, beschwört sie, sich und sie zu retten — da lachen sie den alten Mann wie einen Spaßmacher aus! — Es steht nicht umsonst לוקחי בנתיו als Berichtigung des חתניו. Seine Töchter hatten sie genommen, aber seine „Eidame", in dem reinen Sinne „חתניו", waren sie nicht geworden. Waren ja Männer von Sodom, gab ja in Lebensanschauung und Streben kein „Band" zwischen ihnen und Abrahams Neffen. Für einen solchen gab es in Sodom keinen Eidam, und für seine Töchter, wenn er es verstanden hätte, seine Kinder für sich und seine Lebensrichtung zu gewinnen, gab es dort keine Männer. Allein, es war uns schon V. 3 angedeutet, wie der Mann, der persönlich einer besseren Richtung angehörte und sogar den Mut hatte, in der Gemeinde mit eigener Gefahr das Bessere zu vertreten, doch in seinem Hause, und seinen eigenen Kindern gegenüber, nur schwach, und darum isoliert war. Ein Abraham hätte sich nimmer mit לקחי בנתיו begnügt, die nicht חתניו werden konnten, Abrahams Töchter hätten solche Männer nimmer genommen, die dem Geiste ihres väterlichen Hauses sich nicht vermählten. Es offenbart sich hier eine Schwäche, die sich noch nach Jahrtausenden in ähnlicher Weise unter ähnlichen Verhältnissen wiederfindet, und in ähnlicher Weise rächt — als er zu seinen Schwiegersöhnen kam und von Gott sprach, lachten sie ihn aus! Und er hatte doch bei seinen Schwiegersöhnen noch eher Gehör und Rücksicht erwartet, als bei den eigenen Söhnen! Er machte den Versuch zuerst bei den Schwiegersöhnen, und als diese ihn ausgelacht, giebt er alles auf und versuchts nicht einmal bei den Söhnen!! Zu allem diesen liefert noch das frische Leben der Gegenwart leider einen traurigen Kommentar. —

V. 15. קח, beschränke dich auf die Glieder, die du im Hause hast; bei längeren Versuchen könnte das heraneilende Unglück dich mit treffen.

V. 16 u. 17. ויתמהמה, von מהה, der Wurzel von מַה, was, das Unentschiedene, Unbestimmte. התמהמה eigentlich: in Unentschiedenheit zögern. Es ist nichts Geringes, Kinder und Enkel so dem Verderben zu überlassen. —

17. Und nun, da sie sie hinaus gebracht hatten, sprach er: Jetzt rette dich selbst! Schau nicht zurück! Stehe nicht still in der ganzen Ebene! Zum Gebirg hinan rette dich, damit du nicht mit umkommst.

17. וַיְהִי כְהוֹצִיאָם אֹתָם הַחוּצָה וַיֹּאמֶר הִמָּלֵט עַל־נַפְשֶׁךָ אַל־תַּבִּיט אַחֲרֶיךָ וְאַל־תַּעֲמֹד בְּכָל־הַכִּכָּר הָהָרָה הִמָּלֵט פֶּן־תִּסָּפֶה׃

18. Da sprach Lot zu ihnen: Nicht doch, o Herr!

18. וַיֹּאמֶר לוֹט אֲלֵהֶם אַל־נָא אֲדֹנָי׃

19. Siehe, es hat doch dein Diener Gnade in deinen Augen gefunden, und du hast schon deine Liebe, die du mit mir geübt, groß sein lassen, mich am Leben zu erhalten. Ich kann aber nicht mich zum Gebirge hin flüchten, sonst würde mich das Unglück erreichen und ich sterben.

19. הִנֵּה־נָא מָצָא עַבְדְּךָ חֵן בְּעֵינֶיךָ וַתַּגְדֶּל חַסְדְּךָ אֲשֶׁר עָשִׂיתָ עִמָּדִי לְהַחֲיוֹת אֶת־נַפְשִׁי וְאָנֹכִי לֹא אוּכַל לְהִמָּלֵט הָהָרָה פֶּן־תִּדְבָּקַנִי הָרָעָה וָמַתִּי׃

20. Siehe, da ist diese Stadt so nahe, daß ich wohl dahin fliehen kann, und sie ist etwas sehr geringes; möge ich mich doch dorthin retten können, sie ist etwas sehr geringes, und es wird mein Leben erhalten.

20. הִנֵּה־נָא הָעִיר הַזֹּאת קְרֹבָה לָנוּס שָׁמָּה וְהִוא מִצְעָר אִמָּלְטָה נָּא שָׁמָּה הֲלֹא מִצְעָר הִוא וּתְחִי נַפְשִׁי׃

בחמלת ר׳, חמל, verwandt mit עמל, אמל, also: eine schmerzliche innere Regung, bezeichnet in der Regel ein, meist unverdientes, oder doch jedenfalls ein solches Erbarmen, das nur aus Mitleid entsteht. Auch Lot verdiente kaum die Rettung. Wäre er selbst in Sodom geboren gewesen, er hätte es längst verlassen müssen; so aber hatte er, von materieller Rücksicht verlockt, sich mutwillig ins Verderben gejagt. Er wird auch gestraft. Alles, was er mitgebracht, und was ihn dorthin verlockt, muß er zurücklassen. Nicht gehen, flüchten muß er aus dem Weichbild der Stadt, das Verderben eilt hinter ihm her. Nicht umsehen darf er sich: was er zurückläßt, hätte er nie besitzen sollen, und seine Kinder verliert er nicht erst jetzt, die hat er in dem Augenblick bereits dem Verderben geopfert, als er — „um sie ihr Glück machen zu lassen“ — seine Töchter an Männer von Sodom verheiratet und seine Söhne zu Bürgern von Sodom heranwachsen ließ, als er zu seinen Kindern sich also gestellt, daß er in der Stunde der Gefahr es nicht einmal wagen darf mit ihnen zu reden, ohne ausgelacht zu werden. — —

V. 19. Ich verdiene allerdings die Rettung nicht und es ist schon eine große Gnade von dir, daß du mir das Leben erhalten willst; allein wenn ich dies nur durch ununterbrochenes Forteilen ins Gebirge hin soll erhalten können, so werde ich das nicht vollbringen können und von dem herbeieilenden Verderben erreicht werden.

V. 20. Wiederholt weist er darauf hin, daß die Stadt מצער ist. מצער ist nicht adjektive Form, sondern Substantiv. Nicht: sie ist klein, sondern: etwas sehr Geringes, wenig Bedeutendes, keinen Reichtum und keinen Komfort gewährend. An dem Verbot zurückzuschauen, hatte Lot erkannt, daß der Verlust aller seiner Habe ihm absichtlich auferlegt sei, er soll nur mit dem nackten Leben davonkommen. Er meint aber, die Stadt

רביעי. 21. וַיֹּאמֶר אֵלָיו הִנֵּה נָשָׂאתִי
פָנֶיךָ גַּם לַדָּבָר הַזֶּה לְבִלְתִּי הָפְכִּי
אֶת־הָעִיר אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ׃
22. מַהֵר הִמָּלֵט שָׁמָּה כִּי לֹא אוּכַל
לַעֲשׂוֹת דָּבָר עַד־בֹּאֲךָ שָׁמָּה עַל־כֵּן
קָרָא שֵׁם־הָעִיר צוֹעַר׃
23. הַשֶּׁמֶשׁ יָצָא עַל־הָאָרֶץ וְלוֹט
בָּא צֹעַרָה׃
24. וַיהוָה הִמְטִיר עַל־סְדֹם וְעַל־
עֲמֹרָה גָּפְרִית וָאֵשׁ מֵאֵת יְהוָה מִן־
הַשָּׁמָיִם׃
25. וַיַּהֲפֹךְ אֶת־הֶעָרִים הָאֵל וְאֵת
כָּל־הַכִּכָּר וְאֵת כָּל־יֹשְׁבֵי הֶעָרִים
וְצֶמַח הָאֲדָמָה׃
26. וַתַּבֶּט אִשְׁתּוֹ מֵאַחֲרָיו וַתְּהִי
נְצִיב מֶלַח׃

21. Da sprach er zu ihm: Siehe, ich habe dir auch in dieser Beziehung Berücksichtigung gewährt, daß ich die Stadt, von der du gesprochen, nicht verderbe.

22. Eile, rette dich dorthin; denn ich kann nichts unternehmen, bis du dorthin gekommen bist. Darum nannte er die Stadt Zoar.

23. Die Sonne war über die Erde aufgegangen, da kam Lot nach Zoar,

24. und Gott hatte über Sedom und Amora Schwefel und Feuer regnen lassen, von Gott, vom Himmel,

25. und diese Städte und die ganze Ebene, auch alle Bewohner der Städte und das Gewächs des Bodens umwandelt.

26. Seine Frau schaute sich hinter ihm um, und ward da eine Salzsäule.

---

bietet so wenig, ist ein so kümmerlicher Ort, daß selbst, wenn ihm nach der Üppigkeit in Sodom dieser Ort gestattet würde, er noch immer nur das Leben gerettet haben würde.

V. 24. מאת ד' מן השמים. Nachdem es bereits hieß ויד' המטיר וגו', ist beides für die Erzählung völlig überflüssig. Es ist aber dieser wiederholte Zusatz von höchster Bedeutung. Wer jetzt die Gegend des toten Meeres sieht, die vielen Naphtaquellen, die ganze vulkanische Beschaffenheit des Bodens, der erklärt sich den Untergang dieser Städte als ein ganz gewöhnliches Naturereignis. Die vulkanische Beschaffenheit der Gegend erklärt die Entstehung des toten Meeres. Die Ursachen sind natürlich und irdisch, und es bedarf dazu keines Rekurses zu Gott und zum Himmel. Dieser irrenden Ansicht gegenüber bekundet das Gotteswort: מאת ד' מן השמים, von Gott, vom Himmel kam es. Ihr verwechselt die Wirkung mit der Ursache. Was euch als Ursache erscheint, ist in Wahrheit nur die Wirkung. Die gegenwärtige Bodenbeschaffenheit, aus welcher ihr die Katastrophe erklärt, ist erst eine Wirkung der Katastrophe, die nicht auf der Erde und von der Erde, sondern von Gott, vom Himmel bewirkt worden. Wohl ganz in ähnlicher Weise irrt überhaupt die geologische Spekulation über die Entstehung der Welt. Die Thatsachen der Erscheinungen, die sie zu Grunde legt, sind wahr; allein die Schlüsse sind falsch. Sie verwechselt ebenso Ursache und Wirkung. Was sie als Ursache der Erdrevolutionen ansieht, sind erst die Folgen von Revolutionen, die Gott zur Gestaltung der Erde hervorrief.

V. 26. Indem sie stille stand, ward sie von dem ihr auf die Ferse folgenden Tode erreicht.

27. וַיַּשְׁכֵּם אַבְרָהָם בַּבֹּקֶר אֶל־ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־עָמַד שָׁם אֶת־פְּנֵי יְהוָה:

27. Abraham machte sich früh am Morgen auf nach dem Orte hin, wo er vor Gottes Angesicht gestanden,

28. וַיַּשְׁקֵף עַל־פְּנֵי סְדֹם וַעֲמֹרָה וְעַל כָּל־פְּנֵי אֶרֶץ הַכִּכָּר וַיַּרְא וְהִנֵּה עָלָה קִיטֹר הָאָרֶץ כְּקִיטֹר הַכִּבְשָׁן:

28. und schaute hinab auf die Richtung von Sedom und Amora und auf die Richtung des ganzen Landes der Ebene, da sah er, und siehe, schon stieg der Dampf des Landes auf wie der Dampf eines Kalkofens.

29. וַיְהִי בְּשַׁחֵת אֱלֹהִים אֶת־עָרֵי הַכִּכָּר וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת־אַבְרָהָם וַיְשַׁלַּח אֶת־לוֹט מִתּוֹךְ הַהֲפֵכָה בַּהֲפֹךְ אֶת־הֶעָרִים אֲשֶׁר־יָשַׁב בָּהֶן לוֹט:

29. So war es denn, indem Gott die Städte der Ebene vernichtete, gedachte Gott Abrahams und schickte Lot mitten aus der Umkehrung fort, als er die Städte umkehrte, in welchen Lot sich niedergelassen hatte.

30. וַיַּעַל לוֹט מִצֹּעַר וַיֵּשֶׁב בָּהָר וּשְׁתֵּי בְנֹתָיו עִמּוֹ כִּי יָרֵא לָשֶׁבֶת בְּצֹעַר וַיֵּשֶׁב בַּמְּעָרָה הוּא וּשְׁתֵּי בְנֹתָיו:

30. Lot ging aber von Zoar hinauf und wohnte auf dem Gebirge, seine beiden Töchter mit ihm; denn er fürchtete sich in Zoar zu bleiben; so wohnte er denn in einer Höhle, er und seine beiden Töchter.

31. וַתֹּאמֶר הַבְּכִירָה אֶל־הַצְּעִירָה אָבִינוּ זָקֵן וְאִישׁ אַיִן בָּאָרֶץ לָבוֹא עָלֵינוּ כְּדֶרֶךְ כָּל־הָאָרֶץ:

31. Da sprach die Ältere zur Jüngeren: Unser Vater ist alt, und kein Mann ist mehr auf Erden zu uns zu kommen nach der Weise der ganzen Erde.

32. לְכָה נַשְׁקֶה אֶת־אָבִינוּ יַיִן וְנִשְׁכְּבָה עִמּוֹ וּנְחַיֶּה מֵאָבִינוּ זָרַע:

32. Gehe, laß uns unserem Vater Wein zu trinken geben und uns zu ihm legen, damit wir von unserem Vater Nachkommen beleben.

V. 29. Während in der ganzen Erzählung der Name ה׳ genannt ist, steht hier Gott als Richter. Lot gegenüber war seine Rettung ein Akt der Barmherzigkeit, Abraham gegenüber gehörte seine Rettung ebenso wie Sodoms Untergang zur Gerechtigkeit Gottes, wie sie eben Abraham erschaut hatte, die um des nahestehenden Gerechten willen des Schuldigen schont, um in seinem Untergange nicht den Gerechten mit leiden zu lassen.

V. 31. In dieser Erzählung wird wiederholt das ונחיה מאבינו זרע als Motiv der Handlung hervorgehoben, und darf dasselbe bei einer Beurteilung nicht außer acht gelassen werden. Die Töchter waren in dem Irrtum befangen, die einzigen überlebenden Menschen auf Erden zu sein. Sie sahen mit dem nicht lange mehr ausbleibenden Hinscheiden ihres Vaters sich vermeintlich vereinsamt auf Erden, diese Angst, und der Gedanke an das nur so mögliche Fortbestehen der Menschen, trieb sie zu dem Verbrechen. Ihr Motiv war jedoch ein sittliches, und sie glaubten nicht nur nicht unrecht, sondern sogar recht zu handeln. Die Weisen (Horioth 10, 2) sehen in dem Punkte über ובקומה

33. וַתַּשְׁקֶיןָ אֶת־אֲבִיהֶן יַיִן בַּלַּיְלָה הִוא וַתָּבֹא הַבְּכִירָה וַתִּשְׁכַּב אֶת־אָבִיהָ וְלֹא־יָדַע בְּשִׁכְבָהּ וּבְקוּמָהּ׃

33. Da gaben sie ihrem Vater in dieser Nacht Wein zu trinken und es kam die Ältere und legte sich zu ihrem Vater, er aber wußte es nicht als sie sich niederlegte und als sie aufstand.

34. וַיְהִי מִמָּחֳרָת וַתֹּאמֶר הַבְּכִירָה אֶל־הַצְּעִירָה הֵן שָׁכַבְתִּי אֶמֶשׁ אֶת־אָבִי נַשְׁקֶנּוּ יַיִן גַּם־הַלַּיְלָה וּבֹאִי שִׁכְבִי עִמּוֹ וּנְחַיֶּה מֵאָבִינוּ זָרַע׃

34. Am anderen Tage sprach die Ältere zur Jüngern: Siehe, ich habe gestern Nacht bei meinem Vater gelegen, wir wollen ihm auch diese Nacht Wein zu trinken geben, komme auch du und lege dich zu ihm, damit wir von unserem Vater Nachkommen beleben.

35. וַתַּשְׁקֶיןָ גַּם בַּלַּיְלָה הַהוּא אֶת־אֲבִיהֶן יָיִן וַתָּקָם הַצְּעִירָה וַתִּשְׁכַּב עִמּוֹ וְלֹא־יָדַע בְּשִׁכְבָהּ וּבְקוּמָהּ׃

35. Da gaben sie ihrem Vater auch in dieser Nacht Wein zu trinken, die Jüngste erhob sich und legte sich zu ihm, er aber wußte es nicht als sie sich niederlegte und als sie aufstand.

36. וַתַּהֲרֶיןָ שְׁתֵּי בְנוֹת־לוֹט מֵאֲבִיהֶן׃

36. So empfingen die beiden Töchter Lots von ihrem Vater,

37. וַתֵּלֶד הַבְּכִירָה בֵּן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ מוֹאָב הוּא אֲבִי־מוֹאָב עַד הַיּוֹם׃

37. und die Ältere gebar einen Sohn und nannte ihn Moab; dieser ist der Stammvater Moabs bis heute.

38. וְהַצְּעִירָה גַּם־הִוא יָלְדָה בֵּן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ בֶּן־עַמִּי הוּא אֲבִי בְנֵי־עַמּוֹן עַד־הַיּוֹם׃ ס

38. Auch die Jüngere gebar einen Sohn und nannte ihn Ben-Ammi; dieser ist der Stammvater der Söhne Ammons bis heute.

Kap. 20. V. 1. Abraham zog von dort fort ins Südland und ließ sich nieder zwischen Kadesch und Schur; zeitweilig hielt er sich in Gerar auf.

כ 1. וַיִּסַּע מִשָּׁם אַבְרָהָם אַרְצָה הַנֶּגֶב וַיֵּשֶׁב בֵּין קָדֵשׁ וּבֵין שׁוּר וַיָּגָר בִּגְרָר׃

---

die Andeutung, daß er nicht so ganz schuldlos gewesen, und findet hierin ב"ר z. St. ein Motiv zu dem späteren: עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית des Gesetzes.

V. 37 u. 38. Es sind dies noch die Stammväter der heutigen Moabiter und Ammoniter. Es hat das Land nicht seine Bewohner gewechselt und den alten Namen dann auf die neuen Ankömmlinge übertragen, wie in so vielen anderen Fällen, sondern die heutigen Ammoniter und Moabiter stammen von diesen Söhnen Lots.

Kap. 20. V. 1. Für beides dürfte das Motiv zu suchen sein. Wir haben gesehen, wie es Abraham zuerst für seine Aufgabe hielt, sich und die Seinigen fern von dem Verkehr der Städte zu isolieren und daher den unwirtsamen Süden zu seinem frühsten Aufenthalt gewählt hatte. Erst allmälig tritt er in den Verkehr der Städte ein und wohnte zuletzt lange in freundschaftlichster, geachtetster Stellung unter den ihm

2. וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל־שָׂרָה אִשְׁתּוֹ אֲחֹתִי הִוא וַיִּשְׁלַח אֲבִימֶלֶךְ מֶלֶךְ גְּרָר וַיִּקַּח אֶת־שָׂרָה׃

2. Da sagte Abraham in Beziehung auf seine Frau Sara: Sie ist meine Schwester; darauf schickte Abimelech, der König von Gerar, und nahm die Sara.

3. וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל־אֲבִימֶלֶךְ בַּחֲלוֹם הַלָּיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ הִנְּךָ מֵת עַל־הָאִשָּׁה אֲשֶׁר־לָקַחְתָּ וְהִוא בְּעֻלַת בָּעַל׃

3. Da kam Gott zum Abimelech im Traume der Nacht und sagte ihm: Du stirbst wegen der Frau, die du genommen, und sie ist noch dazu die Geehelichte eines Mannes.

---

bundesfreundlich zugeneigten Aner, Eschkol und Mamre. Jetzt auf der Neige seiner Tage sehen wir ihn wieder in den Süden ziehen. Er läßt sich zwischen Kadesch und Schur, somit in dem einsamsten Teile der verkehrlosesten Gegend, in der Nähe der als die vollendetste Öde bekannten Wüste Schur häuslich nieder, und von anderer Seite sucht er gleichwohl eine Verbindung mit dem Städteleben auf, und weilt zeitweilig in Gerar, der Residenz der Philisterkönige.

Täuscht uns nicht alles, so wagen wir zu sagen, die nun so nahe Aussicht auf die Geburt eines Sohnes habe Abraham und Sara zu dieser eigentümlichen Veränderung ihres Wohnsitzes bestimmt. Ein Jizchak soll wieder in der Isolierung, fern von jedem schädlichen Einfluß heranwachsen. Aber die völlig abschließende Isolierung, die den Zögling nie in Berührung mit andern, anders Denkenden, anders Lebenden und Strebenden bringt, ist ein ebenso gefährlicher Fehler der Erziehung. Der junge Mensch, der nie ein anders geartetes Leben als das elterliche erblickt, nie das elterliche an dem und in dem sittlichen Gegensatz achten und schätzen und festhalten gelernt, fällt sicherlich diesen Einflüssen beim ersten Begegnen zur Beute, wie das ängstliche Absperren von der Luft das sicherste Mittel ist, sofort bei dem ersten Hinaustreten in die Luft den Schnupfen zu bekommen. Der Abrahamssohn, der künftige Fortträger des Abrahamsvermächtnisses, soll von Zeit zu Zeit in die nicht-abrahamitische Welt hineintreten, soll dort das Entgegenstehende würdigen lernen und sich durch Übung stählen, den Abrahamsgeist und den Abrahamswandel, inmitten einer entgegenstehenden Welt, seiner Bestimmung getreu zu wahren und zu erhalten. Dazu wählt Abraham die Residenz eines philistäischen Fürsten. Im Lande der Philister scheint die sittliche Entartung nicht die kanaanitische Höhe erreicht zu haben, daher waren ja sie auch nicht in die Vernichtung begriffen, die eben diese Entartung über ihre emoritischen Nachbarn verhängen ließ.

V. 2. Indem wir hier, trotz der unangenehmen Erfahrungen, Abraham zum zweitenmale und so auch wieder Jizchak später, sich zu derselben Maßregel entschließen sehen, muß notwendig in den damaligen Sitten eine gebieterische Notwendigkeit zu derselben vorhanden gewesen sein; es müssen, wie bereits oben bemerkt, unverheiratete Frauenzimmer im Volke vor Unziemlichkeiten viel mehr als verheiratete geschützt gewesen sein. Nur Fürsten scheinen gerade unverheiratete Fremde zu fürchten gehabt zu haben. Und in der That sehen wir auch nur wieder einen König, der sich an sie wagte, und der auch sich darüber später gar kein Gewissen machte.

V. 3. חלום, die Verwandtschaft mit עלם, הלם, אלם, den Begriffen des Unentwickelten, Gedrungenen, Gebundenen, einerseits, und die Identität mit חלמות, Dotter, und חלם, der Heilungsprozeß, haben wir bereits zur Gewinnung des jüdischen Sprachgedankens vom Traume betrachtet. Es ist der Zustand, in welchem, wie Job 33, 15

4. וַאֲבִימֶלֶךְ לֹא קָרַב אֵלֶיהָ וַיֹּאמַר אֲדֹנָי הֲגוֹי גַּם־צַדִּיק תַּהֲרֹג׃

4. Abimelech aber war ihr nicht genaht, und sprach: Mein Gott, wirst du denn auch ein gerechtes Volk umbringen?

5. הֲלֹא הוּא אָמַר־לִי אֲחֹתִי הִוא

5. Hat denn nicht er selbst mir gesagt: Sie ist meine Schwester, und hat

---

geschildert wird: „im Traum, im Nachtgesichte, wenn Betäubung fällt auf Menschen, in Schlummern auf dem Lager, da deckt er der Menschen Ohr auf und prägt in ihr Gebundensein sein Siegel, entrückt den Menschen der That und entzieht dem Manne den Körper —". Die Freiheit des Willens ist gebunden, Körper und Sinne folgen anderen Gesetzen; wie im Dotter alle Keime für den künftigen Organismus gebunden liegen und gestaltlos durcheinander schwimmen, weil noch die נפש, jener Funke lebendiger Selbständigkeit fehlt, der die Keime allbeherrschend zu dem einen Gebilde scheidet und bindet: so fehlt im Traume die frei gestaltende Intelligenz der Seele; Gedanken- und Vorstellungskeime weben durcheinander, verknüpfen sich nach den Gesetzen der Affinität und der zufälligen Berührung, weil die bewußtvoll verknüpfende Menschenintelligenz die Zügel nicht führt. Jeder חלום ist ein חלמות, ein Zurücktreten der Psyche in den Embryonenzustand. Diesen Zustand, in welchem Gedanken und Vorstellungen nicht durch den Menschen, sondern an dem Menschen und in dem Menschen vorgehen, benutzt Gott zuweilen zu Mitteilungen an den Menschen, „deckt auf das Ohr der Menschen und prägt in ihr Gebundensein sein Siegel". — In einem von Gott gesandten Traume ist Gott die gestaltende Intelligenz. —

הנך מת, du stirbst, man nimmt überhaupt nichts, am allerwenigsten eine Frau, auch ein König nicht, und wenn es auch Sitte ist, so ist es doch nicht sittlich, und dazu ist sie בעלת בעל, es hat bereits ein anderer ein Recht auf sie. —

בעל verwandt mit בהל und פעל, Grundbedeutung: überwältigen, נבהל: geistig überwältigt, bestürzt werden, פעל: der höchste Grad des Machtverhältnisses zu einem andern, produzieren. Während אדן, von אדן Säulenfuß, das Verhältnis des Herrn als Träger, Beschützer und Vertreter des andern, איש ואשה das Verhältnis der Parität ausdrückt, (weshalb schon die Weisen mit Stolz auf den sittlichen Adel unserer Sprache hinweisen, die allein Mann und Weib in ihrer völligen Ebenbürtigkeit wiedergiebt): bezeichnet בעל das Herrnverhältnis in überwältigender Obmacht. Daher das charakteristische תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי (Hosea 2, 18) du sollst dich in deinem Verhältnis zu Gott nicht niedergeworfen, sondern göttlich aufgerichtet fühlen.

V. 4. הגוי גם צדיק תהרג, wirst du denn auch ein gerechtes Volk umbringen? Eben freilich hast du über Sodom gerichtet, (— auch in ב״ר wird zur Erklärung der V. 8 Abimelech und seinen Hof ergreifenden Furcht auf Sodom hingewiesen, לפי שהיו רואים עשנה של סדום עולה ככבשן האש וכו׳, sie sahen noch den Rauch von Sodoms Trümmern aufsteigen und fürchteten, es bereite sich ein gleiches Gottesgericht über sie vor —) auch dort war die Behandlung von Fremdlingen und geschlechtliche Vergehen die nächste Ursache. Allein in Sodom war es unmenschliche Grausamkeit gegen Fremde und viehische Ausschweifung im geschlechtlichen Leben. Dem gegenüber mochte wahrlich Philistäa, wo Abraham und Sara ungestörten Aufenthalt fanden, und wo, was Abimelech mit Sara vorhatte, vielleicht gar noch als eine Ehe angesehen wurde, als גוי צדיק erscheinen.

V. 5. בתם לבבי, in gänzlicher Hingebung meines Sinnes, ich hatte und brauchte nicht den mindesten Skrupel zu haben. — לבב, wahrscheinlich verwandt mit dem chaldäischen לפף zusammenwickeln, ineinander und miteinander verbinden: der Mittelpunkt

וְהִיא־גַם־הִוא אָמְרָה אָחִי הוּא בְּתָם־לְבָבִי וּבְנִקְיֹן כַּפַּי עָשִׂיתִי זֹאת׃

nicht sie, auch sie mir gesagt: Er ist mein Bruder? In Unschuld meines Sinnes und in Reinheit meiner Hände habe ich dies gethan.

---

des Organismus, wo alle Fäden und Hebel des physischen, geistigen und sittlichen Lebens sich vereinigen, und von wo aus sie sich entwickeln. לֵבָב heißt das ganze innere Sinnen; לֵב das schon mehr ausgeprägte, der Wille, Entschluß u. s. w. Hier sagt das בתום לבבי u. s. w.: Ich war gar nicht veranlaßt, ein Unrecht darin zu finden, ich konnte mein ganzes Sinnen, ungeteilt, d. h. ohne irgend eine dagegen sprechende Regung, dem Schritte hingeben. Es geht hieraus hervor, daß, nach der damaligen dortigen Sitte, dies durchaus dem Könige frei gestanden haben müsse, sonst hätte er nicht sagen können בתום לבבי. Er fügt freilich hinzu בנקיון כפי, allein obgleich ihm Gott תום לבב V. 6 zugesteht, so fehlt dort doch das נקיון כפים.

Wir haben zwei Ausdrücke für Hand: יד und כף, und ebenso zwei für Reinheit: טהר und נקי.

יד ist die gestreckte, thätige Hand. כף von כפף: die gebogene, Errungenes haltende Hand. טהר, verwandt mit צהר, זהר, (טיהרא chaldäisch צהרים), die innere Reinheit, eigentlich das Durchsichtige, den Lichtstrahl Einlassende, somit: der für Göttliches und Reines Empfängliche. נקי von נקה, verwandt mit נגע, נגח, נכה, die alle ein bis zu Stoß und Schlag gesteigertes äußeres Berühren bedeuten, eigentlich: von sich wegschleudern, nicht an sich haften lassen, — נער כפיו מתמוך בשחר — bezeichnet die äußere Reinheit, Sauberkeit, sittlich somit: einen äußeren Makel, einen unrechten Besitz, eine an sich unrechte That nicht an sich haftend haben. Daher der juridische Begriff נקי. Das jüdische Gericht urteilt nicht nach Antecedentien und sonstigem Charakter, es gilt ihm nur der faktische, zur Verhandlung vorliegende Thatbestand. Der Angeklagte kann darin נקי sein, wenn er auch sonst ein Schuft wäre, und umgekehrt.

Bei יד, That, Handlungsweise, genügt nicht blos die äußere Legalität, auch die Motive müssen bieder sein, daher טהור ידים, nicht נקי ידים. Bei כף jedoch, dem äußeren Besitzstande im weitesten Sinne, tritt mehr die äußere Legalität hervor, daher nicht: טהור כפים: sondern נקי כפים.

Abimelech meint, — und mit ihm meinen es so viele — weil er es בתום לבבו gethan, sei er auch נקי כפים, als ob der Wert der äußeren Handlung allein durch die reine Gesinnung bedingt wäre. Dies ist aber die jüdische Wahrheit nicht. Es giebt einen Maßstab für den sittlichen Wert unserer Handlungen, unabhängig von der Gesinnung, es ist dies: die objektive Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen, הגיד לך אדם מה טוב, diese Übereinstimmung ist die erste Bedingung. Eine schlechte, d. i. Gott mißfällige That wird durch die Unschuld der Gesinnung keine gute. Ja, es kann die vermeintlich unschuldige Gesinnung, das תום לבב, bei einer schlechten That selbst zum Verbrechen werden. אומר מותר kann eben sowohl קרוב למזיד sein, wie man geneigt wäre, es als קרוב לאונס aufzufassen, denn היה לו ללמוד ולא למד, es liegt jedem die Pflicht ob, sich über die Anforderungen zu unterrichten, die Gott an den sittlichen Charakter unserer Handlungen stellt, und wenn es eine Wahrheit ist, daß לא עם הארץ חסיד, daß der in der göttlichen Sittenlehre Ununterrichtete schwerlich ein sittlich vollkommener Mensch sein kann, so ist ein in diesen Dingen עם הארץ sein und bleiben selbst ein Verbrechen, — wie die Weisen dieses Thema (Makkoth 9 a.) eben an Abimelechs Handlungsweise erläutern. Auch Abimelech היה לו ללמוד ולא למד, sucht seine ganze Rechtfertigung darin, היא אמרה לי, הוא אמר לי, in dem, was Abraham und Sara hier gesagt, und vergißt,

6. וַיֹּאמֶר אֵלָיו הָאֱלֹהִים בַּחֲלֹם גַּם אָנֹכִי יָדַעְתִּי כִּי בְתָם־לְבָבְךָ עָשִׂיתָ זֹאת וָאֶחְשָׂךְ גַּם־אָנֹכִי אוֹתְךָ מֵחֲטֹו־לִי עַל־כֵּן לֹא־נְתַתִּיךָ לִנְגֹּעַ אֵלֶיהָ׃

6. Da sprach Gott zu ihm im Traume: Auch ich weiß es, daß du in Unschuld deines Herzens dies gethan, darum habe auch ich dich zurückgehalten mir zu sündigen, darum habe ich dir nicht gestattet, sie auch nur von ferne zu berühren.

7. וְעַתָּה הָשֵׁב אֵשֶׁת־הָאִישׁ כִּי־נָבִיא הוּא וְיִתְפַּלֵּל בַּעַדְךָ וֶחְיֵה וְאִם־אֵינְךָ מֵשִׁיב דַּע כִּי־מוֹת תָּמוּת אַתָּה וְכָל־אֲשֶׁר־לָךְ׃

7. Und nun, gieb des Mannes Weib zurück, denn er ist ein Prophet, so daß er für dich bete und du leben bleibest. Giebst du aber nicht zurück, so wisse, daß du sterben müssest, du und alle Deinigen.

---

auch danach zu fragen, was Gott dazu sagt. Und wenn sie nun auch in Wirklichkeit nur seine unverheiratete Schwester gewesen wäre, darf denn eine jede unverheiratete Fremde, die das Territorium eines fremden Fürsten betritt, ohne weiteres dem Gelüste des Fürsten zu Gebote stehen müssen? Und wenn die Sitte eine solche Unsitte heiligt, sind es nicht eben die Fürsten, die mit dem Beispiele vorangehen sollten, nur das an sich Sittliche zur Sitte zu erheben?

V. 6. חשך, verwandt mit חזק, עזק, אזק, festhalten, umzäunen, fesseln, ebenso חשק, eigentlich umreifen. מחטו לי nicht mit א. Wir finden einigemal den Begriff חטא in der ל״ה-Form. So Koheleth 8, 12. 9, 18, Jesaias 65, 20: חוֹטֵא. Ebenso 1. B. M. 31, 39 אֲחַטֶּנָּה. Wir haben einige Wurzeln, bei denen ל״א und ל״ה in einander spielen, und zwar erscheint da ל״ה in stärkerer Bedeutung. Z. B. מצא finden, מצה ganz in sich aufnehmen. קרא zu sich rufen, קרה etwas durch Balken mit einander verbinden. Möglich daher, daß hier das א zur Verstärkung des Ausdrucks ausgelassen ist, gerade weil Abimelech die Sache so leicht genommen. Du hast es mir zu verdanken, daß es beim bloßen Leichtsinn geblieben und nicht zu einem ernsten Verbrechen geworden, denn es wäre mir, לי, eine schwere Sünde gewesen. Du nennst dich und dein Volk גוי צדיק, so lange solche Vorgänge bei euch durch Sitte geheiligt sind, seid ihr weit entfernt צדיקים zu sein. — לנגע אליה, nicht nur nicht לנגע בה, sondern nicht einmal אליה.

V. 7. Schwierig ist der Gedankengang in dem Satze: Gieb die Frau des Mannes zurück, denn er ist ein Prophet. Wie, wenn er ein Bettler gewesen wäre? Gewiß ist dies nicht das Motiv zur Begründung der Pflicht, die Frau herauszugeben. Daher חז״ל (Baba kama 93 a.) ת״ר כל אלו שאמרו דמי בשהו אבל צערו אפילו הביא כל אילי נביות שבעולם אין נמחל לו עד שיבקש ממנו שנא׳ השב אשת האיש כי נביא הוא ויתפלל בעדך דאשה נביא בעי אהדורי אשה אחר לא בעי אהדורי אמר ר׳ שמואל בר נחמני אמר ר׳ יונתן השב אשה האיש מכל מקום ורקא אמרת הגוי גם צדיק ההרוג הלא הוא אמר לי אחותי היא והיא גם היא אמרה אחי הוא נביא הוא וכבר לימד (במכות ט׳ גרס׳ ממך למד) אכסנאי שבא לעיר על עסקי אכילה ושתיה שואלים אותו או על עסקי אשתו שואלים אותו אשתך היא אחותך היא מכאן לבן נח שנהרג שהיה לו ללמוד ולא למד.

Verstehen wir diese Stelle recht, so erkennen die Weisen in dem השב אשת האיש die Verpflichtung, ein mehreres zu thun, als ein bloßes Freilassen der Frau, und in der That, da es nicht heißt הוציא את האשה, oder השב את האשה, sondern השב אשה האיש, so liegt darin die Anforderung, Abraham für die ihm gethane Unbill zu begütigen, und zwar also ihn zu befriedigen, daß er noch für dich bete. Dies setzt aber

8. וַיַּשְׁכֵּם אֲבִימֶלֶךְ בַּבֹּקֶר וַיִּקְרָא לְכָל־עֲבָדָיו וַיְדַבֵּר אֶת־כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה בְּאָזְנֵיהֶם וַיִּירְאוּ הָאֲנָשִׁים מְאֹד׃

8. Da stand Abimelech früh am Morgen auf und rief alle seine Diener zu sich und sprach vor ihren Ohren alle diese Reden aus, darauf fürchteten die Männer sehr.

---

voraus, daß Abimelech allein, und nicht Abraham der Schuldige, und Abimelechs Berufung auf Abrahams und Saras Äußerungen völlig nichtig gewesen. Dies wird durch das כי נביא הוא motiviert. Er ist ein נביא und beurteilt daher die Zustände und die Handlungsweise der Menschen nicht nach den zeitlich und örtlich herkömmlichen Anschauungen, sondern nach dem ewig unveränderlichen Sittengesetz. Mag bei euch die Sitte das Unsittliche geheiligt haben, daß ein fremdes Frauenzimmer jedenfalls, wenn verheiratet dem Volke, und wenn unverheiratet dem fürstlichen Belieben sich hingebe, und, statt den Fremden nach den Bedürfnissen seiner gastfreundlichen Aufnahme zu fragen, eure erste Frage sein: ists deine Frau? ists deine Schwester? Er hat ein anderes Fremdenrecht nicht nur gekannt, sondern bereits selbst durch seine offenkundige Gastfreundlichkeit gelehrt. Er war (nach der Lesart in Makkoth ממך למד) durch die bei euch herrschende Unsitte gezwungen, sein Weib zu verleugnen, um es und sich vor den Angriffen aus dem Volke wenigstens sicher zu stellen.

נביא von נבא, verwandt mit נבע, hervorquillen: der Quell, durch welchen das Gotteswort zu Tage quillt, das Organ, durch welches der Geist Gottes zum Menschen spricht. Die Form des Wortes ist daher auch passiv. Das Wort selbst, mit welchem unsere Sprache den Propheten bezeichnet, ist somit schon an sich der entschiedenste Protest gegen alles, wozu man sonst den „Propheten" und die Prophetie zu machen beliebt. נביא ist nicht Pro=phet, Vorhersager, sondern wesentlich: Gottesorgan. In Kreisen, in welchen man mit dem Begriff der Prophetie wie mit dem der Offenbarung ein täuschendes Spiel treibt, erhebt man Dichter und Begeisterung zu Propheten und Prophetie, um nachher Prophet und Prophetie zu Dichtung und Begeisterung zu machen, und נבואה nichts, als auch ein Produkt des Menschengeistes sein zu lassen. Unser Prophet ist נביא, Gefäß und Organ, durch welches der Gottesgeist und das Gotteswort an die Menschen gelangt; nicht aus ihm, sondern zu ihm spricht Gott, וידבר ד׳ אל משה, um sein Wort weiter zu tragen: לאמר.

Dieses Wort Gottes an Abimelech ist aber auch für die ganze Folgezeit von höchster Wichtigkeit. Es ist das erstemal, daß Gott Abrahams Bedeutung den Fremden, unter denen er weilte, unmittelbar zum Bewußtsein brachte. War ja Abimelech und sein Volk derjenige Kreis, in dessen Mitte Jizchak geboren werden und den größten Teil seines Lebens verleben sollte, und waren sie ja diejenigen, die die bleibenden unmittelbaren Nachbaren des einstigen Abrahamvolkes werden sollten! Dieses Ereignis war der Warneruf an sie: אל תגעו במשיחי ובנביאי אל תרעו!

ויתפלל בעדך von פלל, richten, verwandt mit בלל. Wie wir schon bei dem Ereignis der Sprachenteilung erkannt, heißt בלל nicht verwirren, geordnet vorhandene Stoffe ineinander und durcheinander mischen, sondern: ein neues Element in eine Masse bringen, es in alle ihre Teile dringen lassen und sie dadurch zu einer neuen Masse gestalten. Das ist nun aber nach jüdischem Begriff das Geschäft des Richters. Die Lüge und das Unrecht scheiden, sie schaffen streitende Gegensätze. Der Richter bringt das Recht, die göttliche Wahrheit der Dinge, in die streitigen Verhältnisse, läßt es alle Fugen beherrschend durchdringen und gestaltet durchs Recht zu harmonischer Einheit, was rechtlos

9. וַיִּקְרָא אֲבִימֶלֶךְ לְאַבְרָהָם וַיֹּאמֶר לוֹ מֶה־עָשִׂיתָ לָּנוּ וּמֶה־חָטָאתִי לָךְ כִּי־הֵבֵאתָ עָלַי וְעַל־מַמְלַכְתִּי חֲטָאָה גְדֹלָה מַעֲשִׂים אֲשֶׁר לֹא־יֵעָשׂוּ עָשִׂיתָ עִמָּדִי׃

9. Abimelech aber ließ Abraham rufen und sagte ihm: Was hast du uns gethan, und was habe ich dir gesündigt, daß du über mich und mein Reich eine so große Sünde gebracht hast? Dinge, die nicht geschehen sollten, hast du gegen mich geübt!

---

auseinander klafft. Die Vollbringung dieses Geschäftes an sich selber heißt: התפלל. התפלל heißt: das Element der göttlichen Wahrheit nehmen, damit unser ganzes Wesen in allen Fugen und Beziehungen durchdringen, und damit uns die in Gott zu gewinnende Einheit des ganzen Daseins erringen. Die jüdische תפלה ist daher der vollendete Gegensatz zu dem was man sonst „Gebet" nennt. Es ist nicht ein Erguß von innen heraus, ein Ausdruck dessen, wovon bereits das Herz voll ist, dafür haben wir andere Ausdrücke, שִׂיחַ, תְּחִנָּה u. s. w., sondern es ist ein erneutes Aufnehmen und Durchdringen mit Wahrheiten, die von außen gegeben sind. Wäre das Gebet nicht תפלה, wäre beten nicht ההתפלל, eine Arbeit an dem eignen inneren Selbst, es auf die Höhe der Wahrheitserkenntnis und der gottdienenden Entschlüsse zu bringen, es wäre ja ein Unsinn, bestimmte Zeiten und vorgeschriebene Formeln zu haben; es setzte dies ja voraus, es sei periodisch zu bestimmten Zeiten immer die Menge einer Gesamtheit von einem und demselben Gefühle, von einem und demselben Gedanken erfüllt. Ja, es wäre ein solches Gebet ein ziemlich überflüssiges Werk. Gefühle und Gedanken, die bereits in uns lebendig vorhanden sind, bedürfen nicht erst des Ausdrucks, am allerwenigsten des vorgebildet in die Hand gegebenen Ausdrucks. Dem vollen Herzen hat noch nie der Ausdruck gefehlt, oder es war so voll, daß der Ausdruck selbst die Fülle nur geschmälert hätte und Schweigen der entsprechendste Ausdruck dieser Fülle war. Unsere vorgeschriebenen Gebete sind daher nicht Wahrheiten, deren lebendige Anerkennung sie bei uns bereits voraussetzen, sondern deren Erkenntnis und Anerkenntuis sie immer aufs neue in uns wecken, beleben, befestigen und erhalten wollen; und man kann in Wahrheit sagen, je weniger wir uns zum Gebete gestimmt fühlen, um so größer müsse das Bedürfnis zu beten sein, um so wichtiger und rettender ist die Arbeit an uns, die wir in der תפלה an uns zu vollbringen haben. Die mangelnde Stimmung selbst ist das deutlichste Merkmal von der Verdunkelung jenes Geistes und jener Wahrheit in uns, den die תפלה nicht voraussetzt, den sie vielmehr schaffen, beleben und berichtigen soll. —

Hier sehen wir nun die Wirksamkeit des Gebetes für andere von Gott selber sanktioniert, es wurzelt diese Wirksamkeit in demselben Begriff, der uns schon in Abrahams Bitte für Sodom entgegengetreten. Wenn der Betende ein צדיק, oder noch mehr eine Gesamtheit ist, die nach dem schönen Ausdruck חברו בצערו של משתתף sind, sich mit dem Leid des andern identifizieren, sein Leid in Wahrheit zu dem ihrigen machen, so verheißt Gott die Möglichkeit, daß um ihretwillen, um sie mit Schmerz zu verschonen, auch der sonst vielleicht Unwürdige des Leides enthoben werden könne. Nun gar hier, גם ענוש לצדיק לא טוב. Es thut dem Braven, es thut einem Abraham bitter wehe, wenn um ihn ein anderer selbst mit verdienter Strafe betroffen würde.

V. 9 u. 10. Abimelech vergißt sich zuerst und macht statt Entschuldigungen Vorwürfe, er lenkt aber mit V. 10 ein und bittet um Aufschluß.

10. Abimelech sagte zu Abraham: Was hast du denn gesehen, daß du Solches gethan?

11. Da sprach Abraham: Weil ich sagte: es ist nur keine Gottesfurcht in dieser Gegend, und man wird mich um meines Weibes willen töten.

12. Aber auch in Wahrheit, sie ist meine Schwester, Tochter meines Vaters, jedoch nicht die Tochter meiner Mutter, und eben darum ward sie meine Frau.

13. Als nun Gott mich aus meines Vaters Haus in die Wanderung wies, sagte ich ihr: das ist deine Güte, die du mir erweisen mögest, überall hin, wohin wir kommen, sage doch von mir: er ist mein Bruder.

14. Da nahm Abimelech Schafe und Rinder, Knechte und Mägde und schenkte sie Abraham und gab ihm seine Frau Sara zurück,

10. וַיֹּאמֶר אֲבִימֶלֶךְ אֶל־אַבְרָהָם
מָה רָאִיתָ כִּי עָשִׂיתָ אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה׃

11. וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם כִּי אָמַרְתִּי רַק
אֵין־יִרְאַת אֱלֹהִים בַּמָּקוֹם הַזֶּה
וַהֲרָגוּנִי עַל־דְּבַר אִשְׁתִּי׃

12. וְגַם־אָמְנָה אֲחֹתִי בַת־אָבִי הִוא
אַךְ לֹא בַת־אִמִּי וַתְּהִי־לִי לְאִשָּׁה׃

13. וַיְהִי כַּאֲשֶׁר הִתְעוּ אֹתִי אֱלֹהִים
מִבֵּית אָבִי וָאֹמַר לָהּ זֶה חַסְדֵּךְ אֲשֶׁר
תַּעֲשִׂי עִמָּדִי אֶל כָּל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר
נָבוֹא שָׁמָּה אִמְרִי־לִי אָחִי הוּא׃

14. וַיִּקַּח אֲבִימֶלֶךְ צֹאן וּבָקָר
וַעֲבָדִים וּשְׁפָחֹת וַיִּתֵּן לְאַבְרָהָם וַיָּשֶׁב
לוֹ אֶת שָׂרָה אִשְׁתּוֹ׃

V. 11. Ihr habt mir nichts gethan, ich habe auch keine besonderen Erfahrungen bei euch gemacht, die mich zu dem Verfahren veranlaßt haben. Es fehlt bei euch nichts, es herrscht bei euch dieselbe staatliche Ordnung wie überall, nur habe ich wie überall, so auch bei euch, nicht die Gottesfurcht vorausgesetzt, die Gottesfurcht, die mir verbietet, mein Weib freiwillig preiszugeben, die euch verbieten sollte, das Weib eines Fremden anzutasten, oder ihn zu töten, wenn er es wagen wollte, sich eurer Unsitte zu widersetzen. Dieses רק ist nur aus der Allgemeinheit des Mangels an Gottesfurcht zu verstehen, die daraus keinen besonderen Vorwurf für Abimelechs Land machen ließ, nicht aber als ob ein solcher Mangel an sich in Abrahams Äußerung als etwas Geringfügiges bezeichnet wäre.

V. 12. Sie war früher meine Schwester als mein Weib. Sie ist dem Geiste nach meine Schwester, Tochter eines früh verstorbenen Bruders, und mit mir unter einem väterlichen Einfluß erzogen, wuchs mit mir im väterlichen Hause zusammen heran, und weil sie so an Geist und Gesinnung mir schwesterlich verwandt war, ward sie meine Frau. Es war nämlich, den Weisen zufolge, Sara identisch mit Jiska, der Tochter des früh verstorbenen Haran, dessen Kinder nach 1. B. M. 11, 31 dem Hause des Großvaters Therach verblieben zu sein scheinen.

V. 13. Nach einer anderen, dem Plural des Wortlautes und dem התעו sich besser anschließenden Auffassung: Als nun die Götter, d. i. das allverbreitete Götterunwesen, mich aus meinem väterlichen Haus in die Irre wies, d. h. vielleicht, da ich aus meinem väterlichen Hause als ein Apostat vom Volksglauben auswandern mußte, man duldete mich als einen תועה מדרכי אלילים nicht in der Heimat. Vielleicht lag auch

15. וַיֹּאמֶר אֲבִימֶלֶךְ הִנֵּה אַרְצִי לְפָנֶיךָ בַּטּוֹב בְּעֵינֶיךָ שֵׁב׃

15. und es sprach Abimelech: Siehe, mein Land ist vor dir, wo es dir gefällt, lasse dich nieder.

16. וּלְשָׂרָה אָמַר הִנֵּה נָתַתִּי אֶלֶף כֶּסֶף לְאָחִיךְ הִנֵּה הוּא־לָךְ כְּסוּת עֵינַיִם לְכֹל אֲשֶׁר אִתָּךְ וְאֶת־כֹּל וְנֹכָחַת׃

16. Zu Sara aber hatte er gesprochen: Siehe, ich habe tausend Silberstücke deinem Bruder gegeben, siehe, das dient dir zum Augenschutz für alle deine Umgebung, und bei jedem kannst du fortan nur geradezu unverholen auftreten.

17. וַיִּתְפַּלֵּל אַבְרָהָם אֶל־הָאֱלֹהִים וַיִּרְפָּא אֱלֹהִים אֶת־אֲבִימֶלֶךְ וְאֶת־אִשְׁתּוֹ וְאַמְהֹתָיו וַיֵּלֵדוּ׃

17. Abraham betete zu Gott, da heilte Gott Abimelech, seine Frau und seine Mägde, und sie gebaren.

18. כִּי־עָצֹר עָצַר יְהוָה בְּעַד כָּל־רֶחֶם לְבֵית אֲבִימֶלֶךְ עַל־דְּבַר שָׂרָה אֵשֶׁת אַבְרָהָם׃ ס

18. Denn es hatte Gott jeden dem Hause Abimelechs angehörigen Schoß verschlossen um Saras, der Frau Abrahams willen.

א 1. וַיהוָה פָּקַד אֶת־שָׂרָה כַּאֲשֶׁר אָמָר וַיַּעַשׂ יְהוָה לְשָׂרָה כַּאֲשֶׁר דִּבֵּר׃

Kap. 21. V. 1. Und Gott hatte Sara bedacht, wie er es gesagt, und Gott vollbrachte Sara nun, wie er gesprochen.

---

durch diesen Gegensatz zum Heidentum für Abraham noch mehr als für jeden andern eine Gefahr in dem Widerstande, sich einer, wer weiß, vom heidnischen Götterkult geheiligten Unsitte zu fügen, und machte eine solche Maßregel für ihn um so notwendiger. Der bekannte Kultus der phönizischen Astarte, zusammengehalten mit dem Verlangen der sodomitischen Männer, läßt wenigstens eine solche Annahme nicht eben ungeheuerlich erscheinen.

העה identisch mit טעה, verwandt mit תהה, wovon תהו, das, was keine klare Vorstellung bietet; rabbinisch תהה erstaunen, also ebenfalls eine Unklarheit der Vorstellung und, auf Gemütsbewegung übertragen: bereuen, gemütsunruhig über etwas sein. Lautverwandt mit דחה: in das Ungefähr hin stoßen, von dem festen, gesicherten Stand wegstoßen.

V. 16. Daß ich, der König, der es nur versuchte, dir zu nahen, diesen Versuch so offenkundig büßte und so glänzend zu sühnen mich bestrebte, das wird dir fortan im ganzen Lande einen solchen Augenschutz gewähren, es wird fortan so wenig irgend jemand es wagen, sein Auge zu dir ungeziemend zu erheben, daß du von nun an gegen jedermann dich nicht zu verleugnen brauchst, sondern geradezu als Abrahams Weib auftreten kannst. —

Kap. 21. V. 1. פקד, wie bereits bemerkt, verwandt mit בגד, einen Gegenstand im Geiste mit seinen Attributen, seinen Verhältnissen und Beziehungen umkleiden, ihn sich mit allen seinen Beziehungen gegenwärtig machen. Daher auch thatsächlich jemanden in eine Beziehung setzen, in eine neue Stellung bringen, ihn, wie wir ja auch ähnlich sagen, mit einem Amte, einer Vollmacht u. s. w. bekleiden. Von Gottes Vorsehung, wie

2. וַתַּהַר וַתֵּלֶד שָׂרָה לְאַבְרָהָם בֵּן לִזְקֻנָיו לַמּוֹעֵד אֲשֶׁר־דִּבֶּר אֹתוֹ אֱלֹהִים׃

2. Sara empfing und gebar Abraham einen Sohn für sein Alter, zur bestimmten Zeit, welche Gott ausgesprochen hatte.

3. וַיִּקְרָא אַבְרָהָם אֶת־שֵׁם־בְּנוֹ הַנּוֹלַד־לוֹ אֲשֶׁר־יָלְדָה־לּוֹ שָׂרָה יִצְחָק׃

3. Abraham nannte seinen Sohn, der ihm geboren worden war, den ihm Sara geboren hatte: Jizchak.

4. וַיָּמָל אַבְרָהָם אֶת־יִצְחָק בְּנוֹ בֶּן־שְׁמֹנַת יָמִים כַּאֲשֶׁר צִוָּה אֹתוֹ אֱלֹהִים׃

4. Und Abraham beschnitt seinen Sohn Jizchak im Alter von acht Tagen, wie ihm Gott geboten.

חמישי. 5. וְאַבְרָהָם בֶּן־מְאַת שָׁנָה בְּהִוָּלֶד לוֹ אֶת יִצְחָק בְּנוֹ׃

5. Abraham war aber ein Mann von hundert Jahren, als ihm sein Sohn Jizchak geboren wurde.

---

hier, bezeichnet es das spezielle Eingreifen zur entsprechenden Gestaltung der Verhältnisse eines Menschen oder Volkes. כאשר אמר. Siehe zu 1. B. M. Kap. 1, 22. Die spezielle Verheißung für Sara ist wohl die oben Kap. 17, 15 f. (siehe daselbst) ausgesprochene. Mit der אמירה war bereits die פקידה vollzogen und Sara die Mutterfähigkeit erteilt. Jetzt erfüllte ihr Gott durch die Geburt Jizchaks אשר דבר, was er als etwas in der Zukunft erst zu Verwirklichendes ausgesprochen hatte.

V. 2. בן לזקניו, indem Sara in den Worten, mit welchen sie das ganze Hochgefühl einer beglückten Mutter und die ganze Tiefe der Bedeutsamkeit dieses Glückes V. 7 ausdrückt, ebenfalls wiederholt: כי ילדתי בן לזקניו, so ist dieser Ausdruck wohl schwerlich blos in dem Sinne zu verstehen, daß ihm ein Sohn in hohem Alter geboren worden. Es findet sich der ähnliche Ausdruck Kap. 37, 3 von Josef: וישראל אהב את יוסף מכל בניו כי בן זקנים הוא לו, auch dort kann es nicht füglich in diesem Sinne genommen werden. Josef war kaum sieben Jahre jünger als Reuben und nicht mehr als um ein, zwei Jahre jünger, als die ihm unmittelbar vorhergehenden Söhne. In ב"ר wird beides durch מלמד שהיה זיו איקונין שלו דומה לו erläutert, wörtlich: der Glanz seines Angesichtes habe dem Vater geglichen. Bei Josef spricht sich noch eine andere Auffassung dahin aus: שכל הלכות שמסרו שם ועבר מסרן לו, alle Jakob gewordenen Überlieferungen habe er ihm übergeben. זקנים sind die Jahre, in welchen dem Manne der Gedanke an das nicht mehr ferne Scheiden von der Erde näher tritt, in welchen er sich daher nach der jüngeren Menschensprosse sehnt, auf welche er die geistigen Errungenschaften seines Lebens vererben könne, die ihn ersetzen und in welcher er geistig fortleben werde. Das Kind, das ein solcher geistiger Stellvertreter des seinem Scheiden sich nahenden Greises zu werden verspricht, den der Vater für ein solches Ziel sich zu erziehen vermag, ist ein בן לזקניו, und ein solcher war ja Jizchak seiner ganzen Bestimmung nach, und daß er ein solcher zu werden versprach, das, meint das Wort der Weisen, blitzte dem kleinen Geschöpfe schon aus dem Geiste seines Kindergesichtchens, in welchem die hochbeglückte Mutter den verjüngten Abraham erblickte.

V. 3. הנולד לו אשר ילדה לו שרה, in beiden Beziehungen: daß ihm, dem Hundertjährigen, noch und erst ein Sohn geboren wurde, und daß Sara, die neunzigjährige, noch und erst Mutter ward, war die Geburt dieses Kindes, zumal nach allem, was sich an dieselbe knüpfte, צחק, etwas den natürlichen Verhältnissen zufolge Lächerliches (siehe oben zu Kap. 17, 17), und als Abraham seinen Sohn יצחק nannte, war ihm beides lebhaft gegenwärtig.

6. Da sagte Sara: Gelächter hat Gott mir bereitet, wer es höret, lachet mein.

6. וַתֹּאמֶר שָׂרָה צְחֹק עָשָׂה לִי אֱלֹהִים כָּל־הַשֹּׁמֵעַ יִצְחַק־לִי׃

7. Sie fügte jedoch hinzu: Wer hat aber Abraham davon ein Wort gesagt: es hat Sara Söhne gesäugt! denn ich habe ihm einen Sohn für sein Alter geboren.

7. וַתֹּאמֶר מִי מִלֵּל לְאַבְרָהָם הֵינִיקָה בָנִים שָׂרָה כִּי־יָלַדְתִּי בֵן לִזְקֻנָיו׃

V. 6. יִצְחַק klingt wie ein Kompositum vom Kal und Piel. צחק Kal ist das natürliche, unwillkürliche Lachen, dessen wir uns beim Anblick einer Lächerlichkeit kaum enthalten können. צָחֵק im Piel ist das willkürliche, spottende Lachen, das die Inkongruenz zwischen der Absicht und dem Thun, zwischen dem Wollen und Vollbringen ꝛc. verhöhnt. Möglich, daß hier schon diese ironische Seite des Lachens mit hineingezogen ist. Die Welt kannte ja die „Prätension", mit welcher Abraham und Sara, diese zwei einzelnen, wider den Strom der Zeit zu schwimmen wagten, ja, mit welcher sie sich die Hoffnung zu nähren erkühnten, diesen ganzen mächtigen Strom noch einst wieder zurück zu stauen und in ein anderes Bette zu leiten! Und nun noch gar diese ganze, schon an und für sich so lächerliche Prätension auf ein spätes, zartes Reis zu pfropfen! — Ein Stoß, und die ganze Hoffnung ist auf ewig in ihrem ersten Anfang begraben! Wollen wir es den Zeitgenossen verdenken, wenn sie an der Wiege des jüdischen Volkes sich eines spöttischen Lächelns nicht erwehrten, da dem, Gott nicht in die Berechnung der Ereignisse und der Gänge der Zeiten mit Hineinziehenden, die welthistorischen Prätensionen des welthistorischen Judenvolkes noch heute zum Gespötte sind? Auf diese Stellung sind wir von vornherein hingewiesen, der erste Abrahamssohn ward יצחק genannt und wird so lange also genannt werden, bis alle die nur auf Gottes Waltung und Gottes Verheißung gegründeten Hoffnungen sich erfüllen, dann: אז ימלא שחוק פינו, dann wird unser Mund der zuletzt lachende sein — heißt ja יצחק: er wird lachen! — und dieses Lachen wird kein צחוק — wird das mild hauchende Lächeln der Freude — שחוק — sein.

מלל, kommt nicht häufig vor. Es heißt eigentlich: abrupfen, וקטפה מלילות. Während דבר (als verwandt mit דור, חור, טור, תפר, die alle eine einheitliche Verbindung von mehreren bedeuten) einen vollen Begriff ausdrückt, daher auch Sache bedeutet, (sowie ja auch חשב eigentlich verbinden, kombinieren heißt), ist מלה ein einzelnes, von dem Baume der Gedanken abgepflücktes Blatt, ein Wort, das nicht einmal einen vollen Begriff auszudrücken braucht, und מָלַל heißt nur: Gedankenteile aussprechen, etwas nur annäherungsweise zum Ausdruck bringen. Daher מִלִּים in Job größtenteils in mehr verächtlichem Sinne, Worte, die nichts vollständig, oder überhaupt nichts aussagen. Daher auch מי ימלל גבורות ד׳, wer kann auch nur annäherungsweise etwas von den Allmachtsthaten Gottes aussprechen. Ebenso auch hier: Gelacht haben viele, allein wer unter allen Lachern hat dem Abraham auch nur annäherungsweise ein Wort davon geäußert, was ich in diesem Knaben an meine Brust drücke! In ihm nähre ich die ganze Zukunft eines Volkes, seiner ganzen Nachkommenschaft Mutter bin ich in ihm, denn er wird weiter tragen, was Abraham geistig erworben. Nicht ein Kind nährt eine Sara; wenn sie das eine mütterlich pflegt und erzieht, so hat sie Söhne genährt und erzogen, היניקה בנים שרה, denn ילדתי בן לזקניו!

8. וַיִּגְדַּל הַיֶּלֶד וַיִּגָּמַל וַיַּעַשׂ אַבְרָהָם מִשְׁתֶּה גָּדוֹל בְּיוֹם הִגָּמֵל אֶת־יִצְחָק׃

8. Das Kind wuchs heran und wurde entwöhnt, da machte Abraham ein großes Gastmahl am Tage, an welchem man Jizchak entwöhnte.

9. וַתֵּרֶא שָׂרָה אֶת־בֶּן־הָגָר הַמִּצְרִית אֲשֶׁר־יָלְדָה לְאַבְרָהָם מְצַחֵק׃

9. Sara sah aber den Sohn der Egypterin Hagar, welchen sie dem Abraham geboren, Gespött treiben.

10. וַתֹּאמֶר לְאַבְרָהָם גָּרֵשׁ הָאָמָה הַזֹּאת וְאֶת־בְּנָהּ כִּי לֹא יִירַשׁ בֶּן־הָאָמָה הַזֹּאת עִם־בְּנִי עִם־יִצְחָק׃

10. Da sagte sie zu Abraham: Entlasse diese Magd und ihren Sohn; denn es soll nicht der Sohn dieser Magd mit meinem Sohne, mit Jizchak erben.

V. 8. גמל, vom Baume, der seine Früchte bis zur vollendeten Reife mit seinen Säften genährt hat, daß sie nun seiner nicht mehr bedürfen, ויצץ ציץ ויגמל שקדים (4. B. M. 17, 23); ebenso von der Mutter in Beziehung zum Kinde, daher: entwöhnen. Vielleicht heißt auch das Kamel גמל, weil es lange ohne Trinken zubringen kann. Alle Ereignisse als an dem Baume der Vergangenheit reifende Früchte begreifend, heißt denn auch גמל, allgemein: diese Früchte der Zeiten zur Reife bringen, d. h. die Geschicke des Menschen leiten, so: אשירה לד׳ כי גמל עלי: ich singe es Gott, daß, was über mich gekommen, Er zur Reife gebracht; כל הגמולהי עלי, alles, was Er über mich hat reifen lassen. Speziell: jemandem die Früchte seiner Handlungen zur Reife bringen, d. i. vergelten. Wenn der Baum vorzeitig seiner Frucht die Säfte versagt, so heißt es קמל.

V. 9. Ismael wird hier nach den beiden in ihm vereinigten Naturen charakterisiert: er war der Sohn einer chamitischen Mutter und sollte dem Abraham geboren worden sein. Sara, ja die Urheberin dieser Geburt, hatte gehofft, es werde gelingen, durch erziehenden Einfluß die chamitische Natur völlig vom abrahamitischen Geist bewältigen zu lassen. Sie hatte gehofft, als Herrin Hagars Einfluß völlig paralysieren zu können. Es ward uns schon oben erzählt, wie sie sich hierin getäuscht. Wir haben dort anzudeuten versucht, wie sich in Ismaels Nachkommen diese doppelte Natur bewahrt. Sara sah diesen Gegensatz schon in Ismael hervortreten. Er hatte von den großen Ideen Abrahams gerade so viel in sich aufgenommen, um sie mit Ironie zu verachten, und was die Welt nur mit צחוק begrüßte, in welchem (V. 6) nur leise der Spott andämmerte, darüber war Ismael vollends מְצַחֵק, und daher völlig unfähig, mit Jizchak gemeinschaftlich das Erbe Abrahams anzutreten.

V. 10. גרש, nicht blos ein räumliches Entfernen, sondern ein Entlassen, womit aller Zusammenhang mit dem Hause aufhört. So אשה גרושה מאישה. (גרש, verwandt mit ירש, aus dem Besitz drängen, daher auch תירש: der aus der Hülse getriebene Saft. קרס: die vom Zutritt fernhaltenden Wandbretter. Vielleicht auch כרש und davon der Name Cyrus, des Eroberers).

Es klingt dies hart, und ist doch ganz durch die Verhältnisse motiviert. Sollen Abrahams Haus und Jizchak nach beider Ableben Hagars und Ismaels, ja des ältesten Sohnes, Einfluß nicht zu fürchten haben, so müssen diese beide in einer Weise entlassen werden, daß sie damit diesem Hause gegenüber in ihrem wirklichen, rechtlichen Verhältnisse, d. i. als Sklavin und Sklavinsohn, somit selbst Sklave, erscheinen. Nachher konnte Abraham ja, wie es auch wirklich geschehen, ihr Loos so freigebig ausstatten

11. וַיֵּרַע הַדָּבָר מְאֹד בְּעֵינֵי אַבְרָהָם עַל אודת בְּנוֹ:

11. Die Sache mißfiel sehr in den Augen Abrahams um seines Sohnes willen.

12. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־אַבְרָהָם אַל־יֵרַע בְּעֵינֶיךָ עַל־הַנַּעַר וְעַל־אֲמָתֶךָ כֹּל אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵלֶיךָ שָׂרָה שְׁמַע בְּקֹלָהּ כִּי בְיִצְחָק יִקָּרֵא לְךָ זָרַע:

12. Da sprach Gott zu Abraham: Lasse es in deinen Augen nicht böse sein um den Knaben und um deine Magd, alles, was dir Sara sagt, gehorche ihrer Stimme, denn in Jizchak wird dir Samen genannt werden.

---

als es seinem Wohlstande und seinem Herzen gemäß war. Nicht umsonst wiederholt Sara das: diese Magd, האמה הזאת. Nicht, daß keiner Sklavin Sohn überhaupt ihres Hauses Mitfortträger sein solle. Hatte sie doch selbst dieses Verhältnis ganz ausdrücklich beabsichtigt und ganz allein aus eigenem Antriebe veranlaßt. Allein diese Magd hatte sich für ein solches Verhältnis völlig ungeeignet erwiesen, darum: גרש בן האמה הזאת לא יירש בן האמה הזאת וגו׳. Ich habe gehofft אבנה ממנה, Hagars Sohn werde mein Sohn werden, ich würde ihn dir erziehen können. Das hat aber Hagars Wesen vereitelt.

V. 11. Diese ganze Sache erschien dem Abraham außerordentlich bös, hart, רע, (rad. רעע), es war ein Bruch in seinen Vorsätzen, in dem Bilde, das er sich von seiner Zukunft entworfen hatte, und zwar nicht blos in Beziehung zu Ismael, denn Gott sagt nachher zu ihm: על הנער ועל אמתך, sondern auch in Beziehung auf dessen Mutter. Beides erschien ihm nicht gut, jedoch nicht etwa aus einer persönlichen Neigung für Hagar, sondern על אודות בנו lediglich aus Rücksichten für seinen Sohn, wörtlich: über Veranlassungen seines Sohnes, über Beweggründe von seinem Sohne (אודות Plural von אוד, die Handhabe, der Hebel). Abraham war sicher nicht entgangen, was Sara bemerkt. Allein Abraham dürfte gedacht haben: wenn Ismael schon in seinem Hause von dem Ernst eingebüßt und מצחק geworden, und wenn ferner Hagars Einfluß, obgleich gewiß von Abraham teilweise paralysiert, schon jetzt auf Ismael so groß gewesen, wie wird dies erst dann sein, wenn beide aus dem Abrahamshause fern und Ismael ganz Hagars Einfluß hingegeben sein wird!

V. 12. שמע בקול, das wirkliche, reine Gehorchen wird durch שמוע בקול, nicht שמוע ברבר ausgedrückt: auf die Stimme eines andern hören, nicht blos auf sein Wort; ihm gehorchen, weil er es gesagt, gleichgültig, was er gesagt. Höre auf Saras Stimme, folge ihr, wenn dir auch der Inhalt ihrer Worte nicht zusagt; verlasse dich auf ihr Urteil; sie fühlt es tiefer heraus, wie denn ja überhaupt Frauen einen tieferen Blick in die Charakterrichtung haben. — In Jizchak יקרא לך wird dir Samen genannt werden, Ismael (V. 13) זרעך הוא ist dein Same. Ismael stammt von dir, mag auch daher viel Materielles und manches Geistige von dir haben. Allein dein Sohn genannt zu werden, ist er nicht würdig, dein geistiger Erbe kann er nicht sein. —

ביצחק, nicht יצחק כי, wie die Weisen bemerken: nicht Jizchak, sondern in Jizchak wird dir Samen reifen. Laß es dir nicht allzuschwer und hart fallen, einen Sohn auszuscheiden; auch von Jizchak werden nicht alle deinem geistigen Erbe verbleiben, an dem besten Baume reifen nicht alle Früchte, und um für das Gottesvolk den rechten Samen rein zu gewinnen, wird noch mancher als untauglich ausscheiden müssen.

13. Und auch den Sohn der Magd werde ich zu einem Volke machen, denn er ist dein Same.

13. וְגַם אֶת־בֶּן־הָאָמָה לְגוֹי אֲשִׂימֶנּוּ כִּי זַרְעֲךָ הוּא׃

14. Da erhub sich Abraham früh am Morgen, nahm Brot und einen Wasserschlauch, gab's der Hagar, — legte es auf ihre Schulter, — und auch das Kind, und schickte sie fort. Sie ging und verirrte sich in der Wüste Beer Schewa.

14. וַיַּשְׁכֵּם אַבְרָהָם ו בַּבֹּקֶר וַיִּקַּח־לֶחֶם וְחֵמַת מַיִם וַיִּתֵּן אֶל־הָגָר שָׂם עַל־שִׁכְמָהּ וְאֶת־הַיֶּלֶד וַיְשַׁלְּחֶהָ וַתֵּלֶךְ וַתֵּתַע בְּמִדְבַּר בְּאֵר שָׁבַע׃

15. Das Wasser ging zu Ende aus dem Schlauch, da warf sie das Kind unter eines der Gewächse,

15. וַיִּכְלוּ הַמַּיִם מִן־הַחֵמֶת וַתַּשְׁלֵךְ אֶת־הַיֶּלֶד תַּחַת אַחַד הַשִּׂיחִם׃

16. und ging und setzte sich fern gegenüber, sich entfernend wie Bogenschützen, denn sie hatte gesagt: Ich will nicht das Sterben des Kindes mit ansehen; darum setzte sie sich fern gegenüber und erhub ihre Stimme und weinte.

16. וַתֵּלֶךְ וַתֵּשֶׁב לָהּ מִנֶּגֶד הַרְחֵק כִּמְטַחֲוֵי קֶשֶׁת כִּי אָמְרָה אַל־אֶרְאֶה בְּמוֹת הַיֶּלֶד וַתֵּשֶׁב מִנֶּגֶד וַתִּשָּׂא אֶת־קֹלָהּ וַתֵּבְךְּ׃

V. 13. Ismael ist dein Same, trägt manchen Keim deines Geistes in sich, und den werde ich auch in einem Volksleben sich entfalten lassen.

V. 14. שם על שכמה ואת הילד gehört zu ויתן אל הגר, das שם על שכמה ist Parenthese, es heißt darum nicht: וישם על שכמה, und wird ausdrücklich hervorgehoben, weil es eben die Art des Fortschickens charakterisiert. Als Sklavin, nicht als Abrahams Weib und Mutter seines Sohnes, war sie zu entlassen. Das forderte, wie bereits bemerkt, unerbittlich das Verhältnis und der Zweck dieser ganzen Entfernung. — ילד. Auch Josef war siebzehn Jahre alt und wird noch ילד genannt. (1. B. M. 37, 30.) Im Verhältnis der damaligen und jetzigen durchschnittlichen Lebensdauer von hundertundzwanzig zu siebzig, entspricht ein damaliger siebzehnjähriger Mensch unserem heutigen Knaben von zehn bis elf Jahren.

VV. 15 u. 16. Auffallend ist die verschiedene Form חֵמַת, also von חֵמָה, und hier: חֵמֶת und V. 19 חֵמֶת. Auch die etymologische Ableitung ist dunkel. Für חמה findet sich Analogie in חומה, Mauer, auch Ausdruck eines bewahrenden Umschließens. —

Hagars ganzes Benehmen ist höchst charakteristisch und zeichnet die unveredelte chamitische Natur. Eine jüdische Mutter hätte ihr Kind nicht verlassen, und wäre es auch nur, um dem Kinde zuzureden, und wäre es auch nur, um ihm den millionsten Teil einer Sekunde zu erleichtern. Sich unthätig entfernen, weil man den „Schmerz nicht mit ansehen kann", ist nicht Mitgefühl, ist grausamer Egoismus einer noch rohen Menschennatur. Im menschlichen Menschen weiß das Pflichtgefühl die stärksten Empfindungen zu meistern, den eigenen Schmerz vergessen und hülfreiche Assistenz leisten zu lassen, und könnte man auch nichts mehr als die Wohlthat der teilnehmenden Gegenwart leisten. Daher so tief bedeutsam: obgleich auch Hagar schrie, nicht קול הגר, sondern את קול הנער hörte Gott (V. 17); denn aus Egoismus unthätig bleibendes Schreien dringt nicht zu Ihm.

17. וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת־קוֹל הַנַּעַר וַיִּקְרָא מַלְאַךְ אֱלֹהִים ו אֶל־הָגָר מִן־הַשָּׁמַיִם וַיֹּאמֶר לָהּ מַה־לָּךְ הָגָר אַל־תִּירְאִי כִּי־שָׁמַע אֱלֹהִים אֶל־קוֹל הַנַּעַר בַּאֲשֶׁר הוּא־שָׁם:

17. Gott aber hörte die Stimme des Knaben, und ein Engel Gottes rief Hagar vom Himmel zu und sagte zu ihr: Was ist dir Hagar? Fürchte dich nicht! denn Gott hat schon die Stimme des Knaben erhört, da wo er ist.

18. קוּמִי שְׂאִי אֶת־הַנַּעַר וְהַחֲזִיקִי אֶת־יָדֵךְ בּוֹ כִּי־לְגוֹי גָּדוֹל אֲשִׂימֶנּוּ:

18. Erhebe dich, nimm den Knaben auf und kräftige deine Hand an ihm, denn zu einem großen Volke werde ich ihn machen.

Ferner: ותשלך, wirft das Kind fort, תחת אחד השיחים, „unter eines der dort Wachsenden", (שִׂיחַ ist der allgemeinste Ausdruck für Gewächs, verwandt mit שגה, in die Höhe schießen, und daher auch übertragen auf die geistige, innere Gedankenentwickelung), ganz gleichgültig wohin es fällt, vielleicht gar unter Dornen, wo es noch geritzt werden kann und durch die Unvernunft der Mutter noch zum quälenden Durst den unnötigsten Schmerz erhält. Alles dies zeigt die völlig kopflose Schmerzüberwältigung, wie sie keine abrahamitische Mutter in einem solchen Momente sich hätte zu Schulden kommen lassen. —

כְּמַטַּחֲוֵי קֶשֶׁת wird gewöhnlich mit Bogenschuß übersetzt, eine Bogenschußweite; es kommt dieses Wort allerdings nicht weiter vor und kann dessen Bedeutung nur aus dem Zusammenhange ermittelt werden. Eigentümlich wäre dabei freilich dieser Ausdruck hier, man dürfte geneigt sein zu glauben, er sei schon aus dem künftigen Schützenleben des Ismael genommen. Betrachten wir jedoch die grammatische Form מְטַחֲוֵי, so spricht sie durchaus gegen die Bedeutung: Schuß, sie ist vielmehr das Particip. activ. des Piel und weist daher auf die Bezeichnung einer aktiven Persönlichkeit hin, scheint also nicht den Schuß, sondern die Schießenden zu bedeuten. Die Wurzel טחה wäre dann lautverwandt mit דחה, stoßen, und zwar verstärktes דחה. דחה selbst kommt schon als ein in die Ferne jagen und schleudern vor, so: כמוץ לפני רוח ומלאך ד' דוחה (Ps. 35), also noch schneller als der Wind. Ebenso: נדחי ישראל. Somit kann טחה füglich: schleudern, schießen heißen. Nun wird freilich nicht der Bogen, sondern vermittelst des Bogens geschossen; allein ganz analog heißt es: רוֹמֵי קשה Bogenwerfer statt Pfeilwerfer. Wir wagen daher zu glauben: כמטחוי הרתק קשת heiße: sie entfernte sich wie Bogenschützen, d. h. wie ein Bogenschütze rückwärts von seinem Ziele bis zu dem äußersten Punkte zurückgeht, von wo aus er es nur noch im Auge behalten kann, so ging Hagar rückwärts von Ismael so weit als möglich fort, um seine Qual nicht zu sehen, und doch nur so weit, daß sie ihn noch im Auge behielt. Es entspricht dies ganz den Gefühlen, die in ihr stritten, wobei der Anhänglichkeit an ihr Kind nur so viel Rechnung getragen wird, als die Rücksicht für das eigene Schmerzgefühl, dieses falsche, täuschende, rohe Mitgefühl noch Raum läßt.

V. 17. Gott hat schon dein Kind erhört, da, wo es jetzt ringt. Hättest du Vertrauen auf Gott gehabt, hättest dein Kind dorthin nicht geworfen, sondern gelegt, hättest du dich nicht entfernt, sondern wärst bei ihm geblieben, wie es einer Mutter ziemt, du hättest da, wo es sich jetzt befindet, den rettenden Brunnen schon gesehen.

V. 18. Erst stehe auf und nimm wieder den Knaben als starke, nimmer verzweifelnde Mutter; denn nur so bist du der Hülfe Gottes würdig; dann tränke ihn. החזיקי ידך בו, nicht החזיקי בידו, was festhalten hieße, sondern: laß deine Hand sich

19. וַיִּפְקַח אֱלֹהִים אֶת־עֵינֶיהָ וַתֵּרֶא בְּאֵר מָיִם וַתֵּלֶךְ וַתְּמַלֵּא אֶת־הַחֵמֶת מַיִם וַתַּשְׁקְ אֶת־הַנָּעַר׃

19. Da öffnete Gott ihre Augen und sie sah einen Wasserbrunnen. Sie ging und füllte den Schlauch mit Wasser und tränkte den Knaben.

20. וַיְהִי אֱלֹהִים אֶת־הַנַּעַר וַיִּגְדָּל וַיֵּשֶׁב בַּמִּדְבָּר וַיְהִי רֹבֶה קַשָּׁת׃

20. Gott war mit dem Knaben und er wurde groß. Er blieb in der Wüste und wurde ein Meister von Bogenschützen.

21. וַיֵּשֶׁב בְּמִדְבַּר פָּארָן וַתִּקַּח־לוֹ אִמּוֹ אִשָּׁה מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם׃ פ

21. Er ließ sich in der Wüste Paran nieder, und seine Mutter nahm ihm eine Frau aus dem Lande Mizrajim.

ששי. 22. וַיְהִי בָּעֵת הַהִוא וַיֹּאמֶר אֲבִימֶלֶךְ וּפִיכֹל שַׂר־צְבָאוֹ אֶל־אַבְרָהָם לֵאמֹר אֱלֹהִים עִמְּךָ בְּכֹל אֲשֶׁר־אַתָּה עֹשֶׂה׃

22. Es war in dieser Zeit, da sprach Abimelech und sein Feldherr Pichol zu Abraham also: Gott ist mit dir in allem, was du thust;

---

kräftig an ihm bewähren, werde ihm kräftige Stütze und Leiterin, denn ich habe ihm eine große Zukunft bestimmt.

V. 20. רבה קשה. Wir haben schon oben bei פרו ורבו (Kap. 1, 28) erläutert, wie in רבה die geistige Erziehung liegt, indem nur dann sich die Eltern in den Kindern wiederholen, wenn sie ihre Kinder zu ihren geistigen Abdrücken machen. Daher auch רבה wirklich erziehen, so חרבות Zucht, ja רבי: nicht Magister, der den Schüler „Überragende", sondern der sich in dem Schüler Wiederholende. — קַשָּׁה die Form des Gewerbes, wie רַדָּן, תָּרָשׁ und rabb. חַמָּר, גַּמָּל, also: Bogenschütze; רֹבֶה קַשָּׁה: Einer, der Bogenschützen heranbildet, und zwar nicht רֹבֶה קשה ein Schützenmeister, der immerhin noch sonstige andere Beschäftigungen haben kann, ja, dessen Hauptbeschäftigung gar nicht darin bestanden haben mag, sondern רֹבֶה קשה, einer, dessen stete Beschäftigung dies gewesen.

V. 21. Wir haben schon oben am Schlusse des Kapitels 16 darauf hingedeutet, wie und in welcher Schärfe sich in dem ismaelitischen Arabervolke der — allerdings einseitige — Anteil am Geiste Abrahams ausgeprägt. Bedenken wir nun, wie bereits zu siebzehn Jahren Ismael dem Einfluß Abrahams entzogen, und der mütterliche, chamitische Einfluß noch fortan durch die chamitische Frau, die künftige Stammmutter des arabischen Volkes, verstärkt erscheint: so müssen uns die im Arabervolke so ausgeprägten abrahamitischen Spuren zur Bewunderung der nachhaltigen, unverwüstlichen Kraft hinreißen, die einer ächten abrahamitischen Erziehung innewohnt.

V. 22. Es war in dieser Zeit, in welcher Abraham seinen ältesten Sohn fortgeschickt hatte, und die ganze Zukunft seines Hauses auf dem eben entwöhnten, kleinen Jizchak ruhte — da kam Abimelech, der König des Landes, und sein oberster Staatsdiener zu Abraham, und diese bitten, er möge schwören, daß er weder ihm, dem Könige, noch seinem zweiten und dritten Geschlechte untreu werden, ja, daß er ihm und seinem Lande die Freundschaft gedenken und vergelten wolle, die er bei ihnen gefunden! Offenbar spricht hier Abimelech mit Abraham nicht wie mit einem Privatmann, dessen Bedeutung mit seinem Leben endet, und der als solcher nie in der Lage ist, einem Lande wohl oder weh zu thun. Offenbar schwebt ihm eine Zukunft von Abrahams Nachkommen vor, in

23. וְעַתָּה הִשָּׁבְעָה לִּי בֵאלֹהִים הֵנָּה אִם־תִּשְׁקֹר לִי וּלְנִינִי וּלְנֶכְדִּי כַּחֶסֶד אֲשֶׁר־עָשִׂיתִי עִמְּךָ תַּעֲשֶׂה עִמָּדִי וְעִם־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־גַּרְתָּה בָּהּ:

23. und nun schwöre mir bei Gott hierher, daß du mir, meinem Nachkommen und meinem Enkel nicht falsch werden wolleſt; wie die Güte, die ich an dir geübt, wolleſt du an mir und an dem Lande üben, in welchem du geweilt.

---

welcher dieſe als Volk ſeinem Volke freundlich oder feindlich gegenüber ſtehen können — kurz, es läßt ſich dies alles gar nicht anders denken, als unter der Vorausſetzung, Abimelech habe eine Kunde von den abrahamitiſchen Verheißungen und Erwartungen gehabt, und wollte für dieſe Zukunft auf Grund der Verpflichtung, die der Stammvater gegen ihn hatte, ſich und ſeinem Lande die Gunſt dieſes einſtigen Volkes ſichern. —

Aus dieſem Geſichtspunkte gewinnt dieſer, בעת ההיא, gerade nach der Entſendung Ismaels, dem Abraham werdende Antrag des Landesfürſten im Zuſammenhange mit der dann folgenden, das Leben Abrahams krönenden Erzählung eine ganz beſondere Wichtigkeit. Ismael iſt fort, Abraham ein Greis, der jeden Augenblick abgerufen werden kann, die ganze Zukunft beruht auf dem kaum der Bruſt entnommenen Knaben, das künftige Volk wird noch in der Wiege geſchaukelt, und ſchon ſieht Abraham eine Verwirklichung der Verheißung. An Jizchaks Wiege ſchon war der Landesfürſt herangetreten, um in Erwartung der künftigen Volksgröße ein Bündnis für die ſpätere Zukunft zu erlangen — da tritt Gott an Abraham hinan und ſpricht: קח נא את בנך וגו', opfere mir dieſen einzigen Sohn und mit ihm die ganze Zukunft. —

Andererſeits zeigt ſich hier wieder, welch' ein großes Zutrauen der Erziehung Abrahams geſchenkt worden, daß Kinder und Enkel das Wort des Ahns reſpektieren werden. Charakteriſtiſch iſt es, daß Abimelech von Abraham einen ſolchen Eid fordert, ſelbſt aber nicht für ſeine Nachkommen einzuſtehen wagt, ihm genügt die — wie es ſcheint — ſelten geweſene Aufenthaltsgeſtattung, die er Abraham gewährt hatte, um dagegen ein ſolches Verſprechen für die Folgegeſchlechter anzuſprechen. Auch Abraham ſcheint es nicht der Mühe wert gehalten zu haben, einen ſolchen Gegeneid von Abimelech für deſſen Nachfolger zu fordern. Mochte er doch wiſſen, wie wenig ſolche politiſche Eidesverträge außer der abrahamitiſchen Welt bedeuten mögen. Abrahams Nachkommen ſpielen ſelbſt als Staat und Nation nie mit eingegangenen Verträgen und Bündniſſen, und noch während des zweiten Tempels, wo wir noch die Ehre hatten, ein Staat unter Staaten zu ſein, war der jüdiſche Staat wegen ſeiner dem gegebenen Worte bewahrten Treue berühmt.

V. 23. — השבע אם, die in unſerer Sprache charakteriſtiſche Erſcheinung, daß in Verbindung mit השבע der mit אם angefügte Objektſatz verneint und mit — אם לא bejaht, erklärt ſich aus der Grundbedeutung des הִשָּׁבֵעַ. Das Wort ſcheint nämlich von שבע, ſieben, gebildet zu ſein und in ſeiner reflexiven Form wörtlich: „ſich der Sieben hingeben" zu bedeuten. Wie nämlich in ſechs Tagen die ſichtbare Weltſchöpfung abgeſchloſſen und der ſiebente Tag das Denkmal und Zeichen für den unſichtbaren, mit der ſichtbaren Welt als Schöpfer und Herr in Verbindung ſtehenden Alleinen geworden, ſo blieb ſieben überhaupt ein Merkzeichen, das auf dieſen unſichtbaren Herrn der Welt hindeutet. Schwören heißt nun: ſich und ſeine ganze ſinnliche Welt dem unſichtbaren Einen, d. h. ſeinem Strafgerichte unterſtellen, wenn u. ſ. w.; man ſchwört damit alſo, daß ꝛc. ꝛc. nicht ſei; oder: wenn nicht u. ſ. w., und damit beſchwört man natürlich, daß ꝛc. ꝛc. ja ſei. השבע heißt ſomit: ſich Gott preisgeben

24. וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אָנֹכִי אִשָּׁבֵעַ׃

25. וְהוֹכַח אַבְרָהָם אֶת־אֲבִימֶלֶךְ עַל־אֹדוֹת בְּאֵר הַמַּיִם אֲשֶׁר גָּזְלוּ עַבְדֵי אֲבִימֶלֶךְ׃

24. Abraham ſprach: Ich ſchwöre.

25. Es hatte aber Abraham Abimelech in Veranlaſſung des Waſſerbrunnens zur Rede geſtellt, welchen die Diener Abimelechs geraubt hatten.

---

wenn der Inhalt eines Wortes unwahr iſt. Inſofern iſt das Wort mit שבה: gefangen nehmen verwandt, und אם הִשָּׁבֵעַ heißt ganz füglich: ſich gefangen geben für den Fall, daß ꝛc. ꝛc. Analog iſt אלה, das ohne weiteres von dem Gottesnamen gebildet iſt. Bei einem promiſſoriſchen Eide wie hier, wird mit dem Ausdruck השבע Gott ohne weiteres als Garant und Rächer des getäuſchten Vertrauens eingeſetzt. —

Dunkel iſt hier das הֵנָּה. Mit עד iſt ein Adv. der Zeit: bis jetzt. Ohne עד, wie hier, iſt es ein Adv. des Ortes: hierher, ישובו הנה. „Schwöre mir hierher", auf dieſen Ort. Es iſt dies eben ſo dunkel wie das: השבעה לי כיום (1. B. M. 25, 33) „ſchwöre mir wie heute". Faſt dürfte man glauben, dieſe Ausdrücke ſollten dem Eide, der in jedem Falle eine Apellation an den Unſichtbaren iſt, deſſen Einſchreiten ſich zugleich erſt in einer noch nicht gegenwärtigen Zeit bewähren ſoll, alſo ein Preisgeben der Zukunft an die unſichtbare Macht bedeutet, den Hinweis auf einen konkreten ſichtbaren Gegenſtand, oder auf eine gegenwärtige Zeit beifügen, und damit gleichſam ſagen: das Daſein dieſer unſichtbaren Macht iſt dir ſo gewiß wie dieſes ſichtbare Konkrete, und dieſe Zukunft ſo ſicher wie der gegenwärtige Augenblick. Es dürfte dieſen Ausdrücken eine ähnliche Anſchauung zu Grunde liegen, wie dem נקיטת חפץ bei der ſpäteren שבועה דאורי', wo jedoch das konkrete Objekt zugleich ein die Geſetzoffenbarung dieſes Unſichtbaren bekundendes ſein ſoll. —

תשקר, ſonſt immer im פָּעַל, hier im קל: daß du nicht zur Lüge wirſt. שקר verwandt mit שגר, שיר, שכר, alle vier ſind Produktion nicht vorhandener Weſen, nur in ſehr verſchiedenen Modifikationen. שגר phyſiſch: die tieriſche Geburt, das Hinausſetzen in die Wirklichkeit. שיר geiſtig: das dem Sichtbaren zu Grunde liegende Unſichtbare zur geiſtigen Anſchauung bringen; daher vorzugsweiſe in תנ"ך ein Beſingen Gottes in den Ereigniſſen. שכר, willenlos in der Phantaſie: jener Zuſtand, in welchem man nicht vorhandene Dinge als vorhanden anſieht: Rauſch. שקר: abſichtliches Äußern der Wirklichkeit nicht entſprechender Dinge (vergl. zu Kap. 9, V. 21). Es giebt nun eine logiſche und eine ſittliche Unwahrheit. Erſtere, wenn das Wort der Wirklichkeit nicht entſpricht. Letztere, wenn das Benehmen nicht der Wirklichkeit gerecht wird. Wer ſich den Verhältniſſen entſprechend benimmt, iſt ein איש אמה. Hier: Schwöre mir, daß du dich entſprechend benehmen werdeſt, mir und meinen Nachkommen gegenüber, wie wir es durch unſer Benehmen gegen dich verdient haben. — נין ſiehe zu תנינם (Kap. 1, 21). — נכר verwandt mit נגר, fern und doch in der Richtung zu dem andern. Das fernere Geſchlecht, das doch noch phyſiſch und geiſtig zum Großvater gehört. כחסד אשר עשיתי u. ſ. w. Abimelech hat hier unzweifelhaft eine Zukunft im Auge, in welcher ſeine Nachkommen ſo zu den Abrahamiden ſtehen werden, wie Abraham zu ihm geſtanden.

V. 25. והוכח, nicht ויכח. Es ſcheint, Abraham hatte bereits früher dem Abimelech darüber Vorſtellung gemacht, daß man ihm einen Brunnen geraubt, ohne, aus Beſcheidenheit, ihm zu ſagen, daß es ſeine eigenen Diener gethan. Abimelech hatte die Vorſtellung unbeachtet gelaſſen. Abraham erinnert ihn daran, und ſagt ihm, wer es

26. Da sprach Abimelech: Ich habe nicht gewußt, wer dieses gethan, auch du hast mir es nicht gesagt, und ich habe es auch erst heute vernommen.

27. Da nahm Abraham Schafe und Rinder und gab sie Abimelech, und sie errichteten beide einen Bund.

28. Abraham aber stellte die sieben Mutterschafe allein.

29. Da sprach Abimelech zu Abraham: Was sollen diese sieben Mutterschafe, die du allein gestellt hast?

30. Da sprach er: Weil die sieben Mutterschafe du von meiner Hand hinnehmen mögest, damit dies mir zur Bezeugung diene, daß ich diesen Brunnen gegraben habe.

26. וַיֹּאמֶר אֲבִימֶלֶךְ לֹא יָדַעְתִּי מִי עָשָׂה אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה וְגַם־אַתָּה לֹא־הִגַּדְתָּ לִּי וְגַם אָנֹכִי לֹא שָׁמַעְתִּי בִּלְתִּי הַיּוֹם׃

27. וַיִּקַּח אַבְרָהָם צֹאן וּבָקָר וַיִּתֵּן לַאֲבִימֶלֶךְ וַיִּכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם בְּרִית׃

28. וַיַּצֵּב אַבְרָהָם אֶת־שֶׁבַע כִּבְשֹׂת הַצֹּאן לְבַדָּהֶן׃

29. וַיֹּאמֶר אֲבִימֶלֶךְ אֶל־אַבְרָהָם מָה הֵנָּה שֶׁבַע כְּבָשֹׂת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר הִצַּבְתָּ לְבַדָּנָה׃

30. וַיֹּאמֶר כִּי אֶת־שֶׁבַע כְּבָשֹׂת תִּקַּח מִיָּדִי בַּעֲבוּר תִּהְיֶה־לִּי לְעֵדָה כִּי חָפַרְתִּי אֶת־הַבְּאֵר הַזֹּאת׃

---

gethan. Abimelech entschuldigt sich damit, er habe deshalb nichts weiter darin gethan, weil er nicht gewußt habe, wer es gethan.

V. 27. Eigentümlich erscheint hier bei dem Schließen eines Bundes, der doch in der Regel ein gegenseitiges Verhältnis begründet, Abraham allein als der Gebende. Dieses Geben überhaupt bei dem Abschluß eines Vertrages scheint dem späteren סודר קנין zu entsprechen, und wenn, nach der als Halacha rezipierten Weise, das Kinjan mit dem Gute des Erwerbenden geschieht, so scheint doch Abimelech dem Abraham, für seine Person wenigstens und seine Lebenszeit, eine Zusicherung gegeben zu haben. Abimelech dürfte vielleicht der symbolischen Hingebung zum Erwerbe des von Abraham zu Erlangenden nicht bedurft haben, weil Abraham fortwährend der faktisch seine Güte Genießende war. Oder es fand abseiten Abimelechs deshalb keine Übergabe statt, weil Abraham noch gar kein konkretes Objekt ihm zu gewähren, sondern nur eine Eidesversicherung für die Zukunft seiner Nachkommen zu erteilen hatte.

V. 28 ff. Abraham sondert aus dem allgemeinen Bundesvertragszeichen sieben Mutterschafe zur speziellen Sanktionierung seines rechtlichen Brunnenbesitzes aus. Weder die Tiergattung und Art, noch die Zahl dürfte zufällig sein. Die Bedeutung der Zahl sieben für den Eid haben wir zu V. 23 angedeutet. V. 31 sehen wir auch beides in Wort und Namen ineinander spielen. Es handelt sich um einen Brunnen, die wesentlichste Grundbedingung des Herdenbesitzes. Mutterschafe, כבשות, nicht כבשים, sind aber diejenigen Tiere, von denen die ganze Zukunft der Herde abhängt, also sehr wohl geeignet, die ganze Herde überhaupt zu repräsentieren. Wenn aber הִשָּׁבֵעַ nichts anders heißt, als sich mit seiner ganzen „sechs“, d. h. mit seiner ganzen materiellen Habe, der „sieben“, d. h. der über das Sichtbare gebietenden unsichtbaren Macht unterstellen, gleichsam das Zeichen „7“ seinem Besitze aufprägen, welches der Unredliche nicht verträgt: so drückte „Mutterschafe in der Zahl sieben hinstellen“ nichts anderes aus, als: seine ganze Herde

31. עַל־כֵּן קָרָא לַמָּקוֹם הַהוּא בְּאֵר שָׁבַע כִּי שָׁם נִשְׁבְּעוּ שְׁנֵיהֶם׃

31. Darum nannte er diesen Ort Beer Schewa; denn dort haben sie beide geschworen.

32. וַיִּכְרְתוּ בְרִית בִּבְאֵר שָׁבַע וַיָּקָם אֲבִימֶלֶךְ וּפִיכֹל שַׂר־צְבָאוֹ וַיָּשֻׁבוּ אֶל־אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים׃

32. Sie errichteten also einen Bund in Beer Schewa, und es stand Abimelech und sein Feldherr Pichol auf, und sie kehrten zum Lande der Philister zurück.

33. וַיִּטַּע אֶשֶׁל בִּבְאֵר שָׁבַע וַיִּקְרָא־שָׁם בְּשֵׁם יְהוָה אֵל עוֹלָם׃

33. Da pflanzte er einen Baum in Beer Schewa, und er verkündete dort im Namen Gottes, des Gottes der Zukunft.

---

der das Unrecht rächenden Gottesmacht unterstellen, wenn der Brunnen, aus dem sie trinken, nicht rechtlich sein wäre. Es wäre dies ein Reinigungseid für die Rechtlichkeit des Besitzes, נשבע ונפטר — (daß das spätere jüdische Gesetz keinen Eid in Beziehung auf קרקעות statuiert, liegt tief in dem Begriff שבועה begründet, wie s. G. w. zur betreffenden Stelle zu erläutern sein wird. Siehe Kap. 23, 4 und 2. B. M. 22, 8) — und indem Abimelech die sieben Mutterschafe aus Abrahams Händen hinnimmt, erkennt er ihm den rechtlichen Besitz des seine Herden tränkenden Brunnens zu. Die Hinnahme dieser Schafe wird eine עדה, ein Zeugnis und Denkmal für die Rechtlichkeit dieses Besitzes. —

עדה von עוד dauern (verwandt mit עת, wovon עת Zeit, לעות את יעף (Jes. 50, 4), obgleich der Plur. עִדִּים und die Suff. בעדו von עתם zu sein scheinen). הָעִיד: Dauer geben, machen, daß das sonst dem Bewußtsein Entschwindende Dauer gewinne, d. i. gegenwärtig werde. Dies ist aber das Geschäft des Zeugen. Daher auch: Denkmal. הֵעִיד כ־, auch: warnen, d. h. jemandem die seinem Bewußtsein entschwundene Pflicht und die Folgen der verletzten vergegenwärtigen.

V. 31. שניהם, der künftige und der gegenwärtige Beherrscher reichten sich da die Hand und war dieses ganze Ereignis — die erste huldigende Anerkennung des künftigen abrahamitischen Volkes — wichtig genug, durch den Namen des Ortes den Nachkommen verewigt zu werden, zumal denselben dadurch zugleich der sie mit verpflichtende Eid des Ahns im Gedächtnis blieb.

V. 33. אֶשֶׁל kommt nur noch bei Saul vor (1. Sam. 22, 6). „Saul saß auf einem Hügel (oder in Gibea) unter einem אשל in der Höhe und sein Speer in der Hand"; also wohl unzweifelhaft ein Baum, wie ja auch das rabbinische אשלי רברבי große Bäume bedeutet. Lautverwandt mit אצל, ursprünglich abteilen, bei Seite legen, daher auch mitteilen. Daher אשל vielleicht: sich organisch allseitig entwickeln, also vom Baume: nach allen Seiten hin seine Äste, vielleicht auch seine Früchte darbieten. Die Weisen erblicken darin entweder einen Obstgarten, oder eine Karawanserei, die, den Buchstaben des Wortes אשל entsprechend, alles gewährte: לינה, שתיה, אכילה. Vielleicht fällt beides zusammen, und bezeichnet אשל (der oben angedeuteten Etymologie nach, allseitig sich entwickelnd, vielleicht auch allseitig spendend, אצל heißt doch auch: von dem Seinigen mitteilen,) einen Baum, der durch seine Früchte אכילה und שתיה und durch sein reiches Laub, Schatten und Schutz, לינה, gewährt. Jedenfalls liegt es nahe, daß, wie die Weisen erklären, Abraham durch Ausübung menschenfreundlicher Bewirtung der Wanderer Gelegenheit nahm, sie von der Dankbarkeit gegen Menschen zur Dankbarkeit gegen Gott zu führen, ja sie in der Ausübung dieser allweiten Menschenliebe die

34. Abraham weilte im Lande der Philister viele Tage.

34. וַיָּגָר אַבְרָהָם בְּאֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים יָמִים רַבִּים: פ

---

beglückende Wirkung der Verehrung eines einzigen Gottes in der praktischsten Weise kennen zu lehren.

Überlegt müßte nur noch werden, was Abraham bewogen haben dürfte, eben in באר שבע, vielleicht an den Brunnen einen solchen אשל zu pflanzen und bei ihm „die Menschen im Namen Gottes, des א' עולם, zusammenzurufen", während er bei seinen bisherigen Gottesverkündungen einen מזבח baute und auch dieser Gottesname hier im Munde Abrahams zuerst, und sonst nie wieder in תנ"ך vorkommt — nur einmal heißt es (Jesaias 40, 28) אלקי עולם ד' וגו'. —

Bisher lehrte Abraham Gott als den א' עליון קונה שמים וארץ, als den lebendigen Gott der Gegenwart, der nicht nur einmal vor Jahrtausenden die Welt ins Dasein gerufen, sondern der „nie schläft und schlummert", nicht — wie man blasphemierend gedacht und gesprochen, — seit Jahrtausenden ausruht von der „schweren" Arbeit der Weltschöpfung, sondern קונה, der noch jetzt Träger und Eigner und Herr ist des Himmels und der Erde, der sich kein Keimchen entgehen läßt, der lebendigste, gegenwärtigste Gott ist aller gegenwärtigen Wesen und Erscheinungen im Himmel und auf Erden: hier nun mit einem Male, bei diesem אשל, lehrt Abraham einen Namen, der augenscheinlich über den sichtbaren Horizont der Gegenwart hinausweist, und Gott, als den Gott der dem Menschenblick verhüllten Zeit verkündet. Denn das heißt ja עולם, von עלם, verborgen sein, verwandt mit אלם: mechanisch oder organisch gebunden sein. In תנ"ך heißt עולם nie Welt, sondern die verhüllte Zeit, somit in der Regel die ganze dem Menschenblick verhüllte Zukunft, mitunter auch ebenso die sich unserem Blicke entziehende ferne Vergangenheit.

Abraham scheint hierzu eben durch das erlebte Ereignis veranlaßt worden zu sein, das diesem Orte den Namen באר שבע verliehen. Der wichtigste Repräsentant der konkretesten Gegenwart, der Landesfürst, war eben zu ihm, dem in dieser Gegenwart isoliertesten, berechtigungslosesten Familienvater gekommen, weil ihm, diesem Familienvater, ein zweijähriges Kind in der Wiege schlummerte, von welchem er, der Fürst wußte oder ahnte, daß aus ihm ein mächtiges Volk hervorgehen sollte, und hatte, als vorsichtiger Politiker, sich um ein Bündnis mit dem Vater dieses Knaben beworben, damit die Nachkommen dieses Knaben es noch wissen sollten, wie er und sein Land sich ihrem Ahn gegenüber benommen, und dieses Benehmen dankbar vergelten möchten. Abraham sah hierin bereits einen Anfang der Erfüllung jener Zukunft, die ihm bisher nur eine verheißene gewesen. Ohne göttliche Fügung hätte wahrlich nicht der Landesfürst und sein Heerführer zu einem solchen Bündnis einen hundertjährigen Greis und sein zweijähriges Kind aufgesucht, deren politische Hoffnungen ja nur als „lächerlichste" Prätensionen erscheinen mußten. An dem Orte, der mit seinem Namen באר שבע, diesen ganzen gottgefügten Gegensatz verewigt: באר, der Brunnen, die thatsächliche Winzigkeit einer unberechtigten, menschlich preisgegebenen Gegenwart, die den ruhigen Besitz eines „selbstgegrabenen" Brunnens als „fürstliche Gnade" erkennen muß, und שבע: der Bundeseid mit dem Landesfürsten, der nur von einer Ahnung der künftigen gottverheißenen Volksgröße eingegeben sein konnte, — an dem Orte pflanzte Abraham einen in segensreicher Entwickelung menschenbeglückenden Baum, und verkündet dort — nicht den קונה שמים וארץ, den in dem Ordnungsgange der Natur sich offenbarenden, sondern א' עולם, den: die Zukunft mit unsichtbaren Keimen in die Gegenwart Säenden Alleinen!

Es war die erste Spur von der die Menschheit bauenden Gotteswaltung in der Geschichte, die Abraham zu begrüßen hatte, und er feierte den Moment, indem er ihn durch Pflanzung eines Baumes verewigte, in welchem er — vielleicht — seine Ahnung von dieser Zukunft niederlegte. Aus unscheinbaren Anfängen, wie der Baum, und ebenso weithin Segen spendend in ihrer Vollendung, keimt die Zukunft auf, der er angehört, und es ist Gott, der also den Segensbaum der Zukunftentwickelung pflanzt und pflegt. Wie hier eine gottgesandte Ahnung den Abimelech zu Abraham hintrieb, und damit der erste Respekt in die philistäischen Gemüter gestreut ward, der später zu dem „Schreckensbann" anwuchs, der „die Bewohner Philistäas in Unthätigkeit lähmte, als Gott das Abrahamvolk in sein verheißenes Erbe führte": so fallen oft — den Ereignissen längst voraus — solche Ideen vom Himmel herab, packen die Gemüter, gestalten die konkrete Wirklichkeit um — und nachher finden die Leute es ganz „natürlich", daß alles sich also begeben. —

Diesen mit עולם gepaarten Gottesnamen, dem wir in תנ"ך, wie bemerkt, nur zweimal begegnen, haben aber die Weisen unseres Volkes, wie keinen andern sonst, zur steten Gegenwart uns in den Mund gepflanzt, nachdem gleichzeitig das Wort עולם in ihrem Munde zum Ausdruck des Gedankens „Welt", also der konkretesten, wirklichsten Gegenwart erwachsen war, und sie haben uns mit beidem Unschätzbares geleistet.

Überall sonst ist man gewöhnt, im Unglück den Gedanken auf die Zukunft zu richten, und im Blick auf die Zukunft Trost für eine trostlose Gegenwart zu suchen. Die Weisen verfuhren umgekehrt. Gerade als unsere Gegenwart zum Gelächter der Welt wurde, lehrten sie uns, jede Gegenwart schon als Moment der Zukunft zu betrachten. Überall, wenn Donner rollen, Blitze leuchten, Blumen blühen, Speisen nähren, Geschicke reifen ꝛc. ꝛc., lehren sie uns die Gegenwart schon mit als Teil der Ewigkeit, und Gott als מלך העולם, als Lenker dieser in der Zeit sich vollziehenden Ewigkeit beherzigen. Ist ja jeder Augenblick, wahrhaft erlebt, schon mitteninne jener Ewigkeit, der wir alle nicht nur teilhaftig werden, sondern teilhaftig sind, wenn wir sind, was wir sein sollen. —

Ja, es dürfte hier vielleicht noch eine tiefere Weisheit liegen. In תנ"ך scheint עולם nicht blos die verhüllte Vergangenheit und Zukunft zu bedeuten, sondern überhaupt: das unseren Augen Verborgene, Unsichtbare. Ist es ja Anmaßung, zu behaupten, nur Vergangenheit und Zukunft seien uns verborgen. Auch die konkreteste Gegenwart ist in wahrem Grunde ein עולם. Alles Konkrete wurzelt in letzter Faser in dem נעלם, das eigentlich das allein die höchste Wirklichkeit Habende ist. Gestalten, Formen wechseln, die Kraft, das allem Sichtbaren zu Grunde liegende Unsichtbare, Abstrakte, das נעלם, ist bleibend, ja, ist das einzige wirklich Daseiende, auf das man bauen kann. So heißt es in Kohelet 3, 11: את הכל עשה יפה בעתו גם את העלם נתן בלבם מבלי אשר לא ימצא האדם את המעשה אשר עשה האלקי' מראש ועד סוף. „Alles hat Gott schön im Zusammenhange mit allem gleichzeitig Seienden gemacht, aber auch von dem Unsichtbaren, Übersinnlichen hat er dem Menschen eine Ahnung ins Herz gelegt, ohne welche der Mensch nie dahin käme, auch nur die geringste der Erscheinungen zu begreifen". Vielleicht hat diese Anschauung den Begriff Welt mit עולם wiedergegeben, da die eigentliche Welt in der That das עולם ist, und wollte uns gewöhnen, bei jeder Erscheinung über das in ihr Sichtbare hinaus auf das ihr zu Grunde liegende Unsichtbare hin, und auf Gott hinzuschauen, מלך העולם, den Lenker und Regierer aller unsichtbaren Kräfte, zu dessen Reich alles gehört, was in dieser „Welt voller Rätsel" uns umgiebt, der auch אלקינו ist, dem auch wir mit allen Kräften unseres Lebens nach Dasein und Bestimmung angehören, und dem auch wir — ברוך — mit allen unseren Kräften uns hingeben sollen, seinen Willen zu erfüllen, das Reich seines Wohlgefallens zu mehren.

כב שביעי. 1. וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה
וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת־אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר
אֵלָיו אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי׃
2. וַיֹּאמֶר קַח־נָא אֶת־בִּנְךָ אֶת־
יְחִידְךָ אֲשֶׁר־אָהַבְתָּ אֶת־יִצְחָק וְלֶךְ־
לְךָ אֶל־אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה וְהַעֲלֵהוּ שָׁם
לְעֹלָה עַל אַחַד הֶהָרִים אֲשֶׁר אֹמַר
אֵלֶיךָ׃

Kap. 22. V. 1. Da war es, nach diesen Ereignissen, hat Gott Abraham geprüft und sprach zu ihm: Abraham! und er sprach: Hier bin ich.

2. Da sprach er: Nimm doch deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, den Jizchak, und gehe dir zum Lande Morija, und bringe ihn dort zum Opfer auf einem der Berge, den ich dir sagen werde.

Kap. 22. V. 1. אחר הדברים. Wie oben Kap. 15, 1 (siehe daselbst) leiten diese Worte einen Wendepunkt, eine Kehrseite zu dem Bisherigen ein. Abraham hatte Gott schon als א' עולם verkündet, Jizchak war ihm geboren, der älteste Sohn um seinetwillen entfernt, ביצחק in Jizchak sollte der Samen der Zukunft fortgetragen werden, und diese Zukunft ward bereits in der Gegenwart erkannt, es hatte bereits der Landesfürst nicht nur mit dem Knaben, hatte schon mit dessen fernen Nachkommen ein Bündnis geschlossen, so hatte die in Jizchak verheißene Zukunft bereits in die damalige Gegenwart Wurzel geschlagen — da kommt die Aufgabe, alles, was bisher geschehen, abzubrechen, den אשל, den Abraham gepflanzt, mit eigenen Händen wieder umzuhauen. ה'אלקי', derselbe Gott, der bis dahin sich dem Abraham offenbart, und Abrahams ganzes Lebensziel in Jizchak hatte gipfeln lassen. — נָסָה, verwandt mit נסע, נסח, נשא, fortrücken, ganz fortschleudern, in die Höhe heben, alle drei somit: etwas auf einen weiteren oder höheren Standpunkt bringen. Ebenso נסה hinsichtlich physischer oder sittlicher Kräfte: versuchen, d. h. ja eben nichts anderes als: ihnen solche Aufgaben zur Lösung geben, in deren Lösung sie sich bis jetzt noch nicht bewährt. Jeder Versuch ist daher ein Fortschritt, ist eine Kräftigung und Stärkung der bereits vorhandenen, aber in dieser weiteren oder höheren Aufgabe noch nicht erprobten Kräfte. Ein Seil, das bereits fünfzig Pfund getragen, wird versucht, sobald ihm das einundfünfzigste Pfund zu tragen gegeben wird, sittliche und geistige Kräfte werden aber also gestärkt und gehoben.

Höchst bezeichnend steht hier auf אברהם טפחא und zeichnet die augenblickliche Bereitwilligkeit Abrahams: indem Gott ihn ruft, spricht er הנני.

V. 2. נא, doch, ich weiß sehr wohl, was ich fordere, weiß, wie dein ganzes Innere sich dagegen sträuben muß; את בנך וגו', es ist dein Sohn, den ich fordere, dein einziger, und ein solcher, an dem deine ganze Seele hängt, es ist Jizchak, an dessen Leben der Inhalt deines Lebens geknüpft ist. —

הב, אהב mit vorgesetztem, auf die thätige Persönlichkeit beziehendem א, also: sowohl sich dem andern hingeben, als den andern in die nächste Nähe zu sich zu bringen suchen, also: nach der innigsten Verbindung mit dem andern streben. Gegensatz von שנא, verwandt mit סנה, eigentlich: Dorn sein, den andern von sich abwehren, soweit als möglich fern von sich wünschen. Der אהבה ist das Dasein des andern notwendig, der שנאה die Entfernung desselben bis zur Vernichtung.

לך לך mit einer solchen isolierenden, Abraham nur in Verbindung mit Gott hinrufenden Aufgabe beginnt sein Leben, mit derselben, aber höchst potenzierten, gipfelt sein Ende.

3. וַיַּשְׁכֵּם אַבְרָהָם בַּבֹּקֶר וַיַּחֲבֹשׁ אֶת־חֲמֹרוֹ וַיִּקַּח אֶת־שְׁנֵי נְעָרָיו אִתּוֹ וְאֶת יִצְחָק בְּנוֹ וַיְבַקַּע עֲצֵי עֹלָה

3. Da erhub sich Abraham früh am Morgen und sattelte seinen Esel und nahm seine beiden Leute mit sich, und Jizchak, seinen Sohn. Darauf spaltete er

---

המוריה. Wenn es wahr ist, wie die Weisen uns lehren, daß dieser Name die Örtlichkeit bezeichnet, von welcher die תורה ausgeht — (Lehre giebt ungenügend den Begriff הורה wieder, es ist von הרה, Lebenskeim empfangen, im Hiphil somit ein geistiges Zeugen) — von wo aus die Keime ausgestreut werden sollen, um die Menschen geistig wieder zu gebären; wenn ferner an dieser Stelle bereits die ersten Opfer, das verworfene und das entsprechend befundene Opfer Kains und Hebels, warnend und lehrend in die Welt hinleuchteten; wenn an diesem Orte Noa im Vorgefühl jenes ניחוח der einstigen gänzlichen Hingebung der Menschheit auf der wiedergeschenkten Erde sein Opfer gebracht: wenn alles dieses wahr ist, so war Abraham schon mit der Angabe des Ortes gesagt, daß diese Handlung nicht nur für ihn Bedeutung haben, sondern daß sie die fernste Zukunft mit dem lehrendsten Beispiel darüber erleuchten sollte, was die Erfüllung eines zu Gott gesprochenen „הנני" bedeute, was denn „Gottesgesetz", „Gottesdienst", „Tempel", „Opfer" in Wahrheit heiße, wie dies alles nicht „Ceremonie", wie es den ernstesten Ernst in sich fasse, wie mit dem Worte: הנני! mit dem Worte „wir wollen Gott dienen!" man sich der eigenen Einsicht und des eigenen Willens völlig begebe und alle seine Kräfte der Einsicht und dem Willen Gottes ohne weiteres bereit stelle. Der Name מוריה durfte Abraham sagen, daß das von ihm Geforderte zur הוראה für sein Volk, für die Menschheit gehören solle, und — wenn sein gottdurchdrungener Sinn noch eines Beistandes bedurft hätte — dieses Bewußtsein durfte ihm beistehen, zu vollbringen, was von ihm gefordert. —

והעלהו שם לעולה. In dem Begriffe עלה wird im jüdischen Gedankenkreise ein Zwiefaches gefaßt. Der menschlichen Betrachtungsweise stellt sich das Materielle, Irdische, als „unten", „niedrig" vor. Das, was sich vom Boden entfernen soll, das vom Materiellen sich Loslösende wird in allen Sprachen als „Erhebung" bezeichnet. Wenn die Materie Leben bekommt, so erhebt sie sich, steigt sie empor, und עֲלֶה wird Blatt, עָלָה: das Leben spendende und nährende Muttertier, die gehemmte Entwickelung wird חלה: Krankheit (wie נוח von נוע) und die wieder gelöste Hemmung תעלה: Heilung. Davon עלה לה': ein gänzliches Sublimieren, eine gänzliche Loslösung von allem materiell Gebundenen zu Gott hin, die gänzliche Erhebung, eigentlich: Hinangebung zu Gott und das ist: das Opfer, das עולה.

Absolut genommen ist aber עלה auch ein bloßes Hinwegheben aus den irdischen Existenzen, so אל תעלני בחצי ימי (Ps. 102, 25), ohne Hingebung an eine höhere Bestimmung, und wenn hier, wo die Bezeichnung dieser höheren Bestimmung gewiß nicht fehlen durfte, gleichwohl dieselbe fehlt, und es nicht heißt: והעלהו לי שם לעולה — was ja auch, wo das Opfern nicht eine symbolische, sondern eine konkrete Menschentötung hätte gewesen sein sollen, nur ein blasphemierender Unsinn wäre, da Menschen-Vernichtung das diametrale Gegenteil vom Opfer ist — sondern absolut והעלהו שם לעולה heißt, so wird damit eben ein Hinwegheben aus den irdischen Existenzen, eine zwecklose Tötung gefordert, zwecklos, insofern der Zweck nicht dabei offenbar ist.

V. 3. — — „nahm seine beiden Leute mit sich und Jizchak seinen Sohn". Die Reihenfolge ist nicht bedeutungslos. Er sagte Jizchak so spät als möglich davon. Ferner ויקח את שני נעריו אתו, dieses ויקח ist noch nicht auf der Reise. Der Aufbruch zur Reise folgt erst: ויקם וילך. Vielmehr bevor er Jizchak weckte, nahm er seine Leute

וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־אָמַר־לוֹ הָאֱלֹהִים:

Opferholz, machte sich auf und ging dem Orte zu, welchen ihm Gott gesagt hatte.

4. בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַיִּשָּׂא אַבְרָהָם אֶת־עֵינָיו וַיַּרְא אֶת־הַמָּקוֹם מֵרָחֹק:

4. Am dritten Tage, als Abraham seine Augen aufhub, sah er den Ort von ferne.

5. וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל־נְעָרָיו שְׁבוּ־לָכֶם פֹּה עִם־הַחֲמוֹר וַאֲנִי וְהַנַּעַר נֵלְכָה עַד־כֹּה וְנִשְׁתַּחֲוֶה וְנָשׁוּבָה אֲלֵיכֶם:

5. Da sprach Abraham zu seinen Leuten: Bleibet ihr hier bei dem Esel, ich und der Knabe, wir wollen etwa bis dahin gehen; wir bücken uns dort und kehren dann zu euch zurück.

---

zu sich. Er wollte Jizchak den Kampf so lange als möglich ersparen und wollte es auch vermeiden, mit ihm allein zu sein. Jizchak war kein Kind mehr, er war ein sieben- unddreißigjähriger selbständiger Mann. Seine Seelengröße tritt daher in dieser ganzen Handlung derjenigen Abrahams ebenbürtig zur Seite. Jizchak hatte den Auftrag nicht unmittelbar empfangen, kannte ihn nur aus dem Munde seines Vaters als השב"פ. Wie bei Adam und Chawa, wo Chawa mit bestraft wurde für ein Verbot, das sie nur aus Adams Munde kannte, so opfert sich hier der erste jüdische Sohn für eine Tradition hin, die er nur aus des Vaters Munde erfahren hatte. Hier ward der Keim gelegt für die Hingebung der späteren Geschlechter an die Überlieferung der Väter. So auch die Weisen (Sanhedrin 89 b.): wie hat Jizchak einer solchen הוראה שעה Abrahams glauben mögen, ja glauben dürfen? היכא דמוחזק שאני, lautet die Antwort, nicht auf Grund eines besonderen Beglaubungswunders, sondern auf Grund des ihm bereits feststehenden Charakters des Vaters. Auch unsere Hingebung an die Überlieferung der Väter beruht auf ihrem Charakter. So wenig wie Abraham waren unsere Väter Hierarchen. Aus ihrem Munde ging keine Überlieferung, der sie nicht in erster Linie sich selbst zum Opfer gebracht — keine zarteren Stellen enthält der Midrasch als die, worin alle die Zweifel dem Sohne in den Mund gelegt werden, welche Abraham und Isaak auf ihrem schweren Gange wohl hätten schwankend machen können. In diesen drei Tagen ward wenig gesprochen, aber unendlich viel gefühlt und gedacht. Abraham scheint also dadurch, daß er zuerst seine Leute weckte und sie zu sich nahm, sich sebst gegen die Übermannung seines Gefühles verbarrikadiert und das Alleinsein mit Isaak gemieden zu haben.

V. 4. Nicht ויהי ביום השלישי וישא וגו', sondern: am dritten Tage, als da Abraham seine Augen aufhub, sah er den Ort. נשא עין ist immer ein absichtliches Auf- und Umschauen. Er hatte die ganze Zeit immer sich umgesehen, aber nichts geschaut, woraus er hätte erkennen können, daß dies der von Gott bestimmte Ort sei, hatte immer gezittert, ihn zu sehen, bis endlich am dritten Tage er ihn gewahrte.

V. 5. שבו לכם: bleibt für euch hier: das Folgende ist nicht für euch. Sie hätten es ja nicht gelitten, nicht begriffen. Hier, am Fuße des Moria ist die Scheidung zwischen זרע אברהם und בן נח. Nur eine Brust, in welcher die תורה das הנני geweckt, vermag wie Abraham engelgleich sich ganz dem göttlichen Willen mit völliger Verzichtung auf eigene Einsicht in denselben hinzugeben, vermag engelgleich בשתים יכסה פניו וגו' וגו' sich Auge und Fuß zu verhüllen, nicht zu sehen, wohin es führt, nicht zu sehen, wo man geht und nur freudig mutig die Kräfte zur Vollbringung des göttlichen Willens zu schwingen. Diese, selbst die Engel überflügelnde Stufe — גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת — die, was die Engel, von ihrer einheitlichen Natur getrieben,

ו. וַיִּקַּח אַבְרָהָם אֶת־עֲצֵי הָעֹלָה וַיָּשֶׂם עַל־יִצְחָק בְּנוֹ וַיִּקַּח בְּיָדוֹ אֶת־הָאֵשׁ וְאֶת־הַמַּאֲכֶלֶת וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו׃

6. Da nahm Abraham das Opferholz und legte es seinem Sohne Jizchak auf, und nahm in seine Hand das Feuer und das Messer — und so gingen sie beide zusammen.

ז. וַיֹּאמֶר יִצְחָק אֶל־אַבְרָהָם אָבִיו וַיֹּאמֶר אָבִי וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי בְנִי וַיֹּאמֶר

7. Da sprach Jizchak zu Abraham, seinem Vater, und sprach: Mein Vater! Er sprach: Hier bin ich, mein Sohn.

---

kampflos üben, mit Niederkämpfung alles sich sträubenden sinnlichen Wollens, freiwillig vollbringt, freiwillig sich die Flügel vor Auge und Füße deckt, freiwillig opfernd die Schwingen im Dienste Gottes hebt, die Stufe winkt nur denen, denen Vater Abraham auf diesem Wege vorangeleuchtet. Bis zum Moria können sie zusammengehen, בני נח sind ja auch Kinder Gottes, aber nur bis zum Fuße des Gottesberges, nicht zur Höhe hinan. —

Und wie wenig Prunk macht Abraham von dem, was er vor hat: wollen nur ein bischen dorthin gehen, uns beugen und wieder kommen!

Bedeutsam ist es aber, daß Abraham das, was er zu thun im Begriffe ist, השתחויה nennt; daß er ein Opfer bringen wollte, wußten seine Diener, dazu ja von Haus aus das Holz und das Feuer. Abraham nennt somit das Opfer השתחויה, und schon dieses einzige Wort in dem Munde Abrahams schlüge alles das als jämmerliche Nichtigkeit zusammen — wenn nicht schon ohnehin jedes Blatt des jüdischen Gotteswortes es der Nichtigkeit zeihen würde — was eine den Unkundigen berückende, das jüdische Heiligtum und den jüdischen Gottesgedanken in den Staub hinabziehende Erbärmlichkeit, vom „blutigen Opferkultus“ und von der „Beschränktheit unserer Väter, die ihrem Gott eine Freude an dem dampfenden Blute eines verröchelnden Tieres zuschrieben, und ihn damit zu versöhnen trachteten“, und von dem Fortschritt fabelt, der uns מקדשנו בית חרבן, תוב״ב, gebracht, indem er uns für immer von solchen blutigen Opfern und noch blutigeren Vorstellungen frei gemacht — „נשתחוה“ spricht Abraham seine Absicht zu opfern aus, nicht das Tier, sich opfert er, sein Leben, seine Kraft, sein Auge, seine Brust, seine Hand, seinen Fuß, sein ganzes lebendiges Wesen legt er im Tiere auf Gottes Altar, ישתחוה, sich wirft er ganz vor Gott hin im Opfer. Nur ein Bileam läßt einen Balak — התיצב על עולתך — „aufrecht stehen neben seinem Opfer“; denn sein Opfer ist keine sittliche Vollbringung am Menschen, ist ein der Gottheit sie magisch zu bezwingen geschlachtetes Mahl. Der Jude ist סומך שתי ידיו על הקרבן, legt sich mit aller Kraft auf sein Opfer; denn er ist es, seine Persönlichkeit, die er im Opfer dem אש דת übergiebt mit dem Entschlusse, fortan sein ganzes Wesen Nahrung des Göttlichen auf Erden sein zu lassen. —

V. 6. וילכו שניהם יחדיו, dieser Refrain kehrt zweimal wieder — Abraham und Isaak, Vater und Sohn, den als Opferer wie als Opfer gleich schweren Weg in einmütiger, unerschütterlicher Seelengröße hinanpilgernd, das ist das ewige Vorbild, das allen Vätern und Söhnen, jedem älteren und jüngeren Geschlechte vom Hause Abrahams den Weg weisen soll, den sie zusammen zu vollbringen haben. —

V. 7. Bis dahin hatten Vater und Sohn nicht zusammen gesprochen, darum hier auch zweimal ויאמר, und aus dem schweigsamen Ernst der drei Tage mochte Isaak wohl die Wirklichkeit ahnen. Darum auch vielleicht אל אברהם אביו, er ist ihm bis jetzt nur als „Abraham“, nicht in der gewohnten Weise „seines Vaters“ erschienen.

הִנֵּה הָאֵשׁ וְהָעֵצִים וְאַיֵּה הַשֶּׂה לְעֹלָה׃

8. וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֱלֹהִים יִרְאֶה־לּוֹ הַשֶּׂה לְעֹלָה בְּנִי וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו׃

9. וַיָּבֹאוּ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר־לוֹ הָאֱלֹהִים וַיִּבֶן שָׁם אַבְרָהָם אֶת־הַמִּזְבֵּחַ וַיַּעֲרֹךְ אֶת־הָעֵצִים וַיַּעֲקֹד אֶת־יִצְחָק בְּנוֹ וַיָּשֶׂם אֹתוֹ עַל־הַמִּזְבֵּחַ מִמַּעַל לָעֵצִים׃

10. וַיִּשְׁלַח אַבְרָהָם אֶת־יָדוֹ וַיִּקַּח אֶת־הַמַּאֲכֶלֶת לִשְׁחֹט אֶת־בְּנוֹ׃

11. וַיִּקְרָא אֵלָיו מַלְאַךְ יְהוָה מִן־הַשָּׁמַיִם וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם ו אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי׃

Er sprach: Da ist das Feuer und sind die Hölzer — wo ist das Lamm zum Opfer?

8. Da sprach Abraham: Gott wird sich das Lamm zum Opfer ersehen, mein Sohn! und so gingen sie beide zusammen.

9. Sie kamen zu dem Orte, welchen ihm Gott gesagt hatte, dort baute Abraham den Altar, ordnete die Hölzer, band Jizchak seinen Sohn, und legte ihn auf den Altar oberhalb der Hölzer.

10. Da streckte Abraham seine Hand und nahm das Messer — seinen Sohn zu schlachten.

11. Da rief ihm ein Engel Gottes vom Himmel zu und sprach: Abraham, Abraham! Er sprach: Hier bin ich.

V. 8. Wir haben nichts anderes zu thun, als das Holz, das Feuer und das Messer zu bringen, wir haben uns nur bereit zu stellen zu jeglichem Opfer; was Er sich ersehen wird, was geschehen wird, wird nur geschehen, weil es Gottes Wille ist: wir wollen das Gott überlassen. Und damit hatte ihm Abraham alles gesagt, was er zu wissen hatte, was er zu wissen brauchte. „Wir haben den Altar zu bauen und Gott die Einsicht zu überlassen, sich das Opfer zu wählen, das nach Seiner Einsicht das rechte ist“ — und sie gingen beide zusammen. —

V. 9. Es ist nicht die gewöhnliche Weise, daß das Opfer auf dem Altar geschlachtet wird. Es scheint, Abraham wollte seinen Sohn so opfern, daß, nachdem das Große von ihm vollbracht, er nichts mehr zu thun haben sollte, wollte daher seinen Sohn auf dem Holzstoße opfern, damit dann die Flammen den Leib seines Kindes verzehren möchten. — עקד: das verstärkte אגד, zusammenbinden.

V. 11. Nicht so wie oben Vers 1, wo das הנני sofort und nach einmaligem Aufrufe erfolgte. Hier erst nach zweimaligem Zurufe; denn er war versunken in Erfüllung des göttlichen Wortes und hatte für anderes nicht Ohr. — Es dürfte bedeutsam sein, daß Gott diese Mitteilung durch einen Engel sandte, während sonst in Abrahams Leben Gott selbst mit Abraham spricht. Zum Innehalten genügt die Sendung eines Engels. Auch hierin liegt die ganze Tiefe des Kampfes, den Abraham zu bestehen hatte. Hätte ihm ein Engel die Aufforderung gebracht: opfere deinen Sohn, er hätte ihm nicht geglaubt, so sehr außer allem Zusammenhang und so in schreiendem Widerspruche mit allem, was er von Gott im allgemeinen wußte und was ihm Gott bisher in betreff Jizchaks im besonderen offenbart hatte, stand diese Aufforderung. Zum Nichtopfern genügte die Sendung eines Engels; denn dazu, und zur Erklärung der ganzen

12. וַיֹּאמֶר אַל־תִּשְׁלַח יָדְךָ אֶל־הַנַּעַר וְאַל־תַּעַשׂ לוֹ מְאוּמָה כִּי עַתָּה יָדַעְתִּי כִּי־יְרֵא אֱלֹהִים אַתָּה וְלֹא חָשַׂכְתָּ אֶת־בִּנְךָ אֶת־יְחִידְךָ מִמֶּנִּי׃

12. Da sprach er: Strecke deine Hand nicht an den Knaben und thue ihm nicht das Geringste; denn jetzt habe ich erkannt, daß du gottesfürchtig bist und hast mir deinen Sohn, deinen einzigen Sohn nicht verweigert.

13. וַיִּשָּׂא אַבְרָהָם אֶת־עֵינָיו וַיַּרְא וְהִנֵּה־אַיִל אַחַר נֶאֱחַז בַּסְּבַךְ בְּקַרְנָיו וַיֵּלֶךְ אַבְרָהָם וַיִּקַּח אֶת־הָאַיִל וַיַּעֲלֵהוּ לְעֹלָה תַּחַת בְּנוֹ׃

13. Da hub Abraham seine Augen auf und sah, da war ein Widder; darauf wurde er durch das Gehege an seinen Hörnern festgehalten. Da ging Abraham und nahm den Widder und brachte ihn zum Opfer an seines Sohnes Stelle.

Aufforderung als Prüfung, die mit dem zum Opfer bereiten Willen erfüllt worden, dazu bedurfte es keiner außerordentlichen Offenbarung, das fügte sich allem dem Abraham bekannten andern harmonisch ein.

Wir heben dies aber noch ganz besonders hervor, weil ein, das „Wissenschaft des Judentums" nennender, Wahnwitz auch an diese, den Glanz- und Höhepunkt nicht nur der jüdischen, sondern überhaupt der sittlichen Menschengröße bildende Begebenheit, seine Wahrheit in Lüge verkehrende Hand gewagt, auch sie in ihr Gegenteil zu verwandeln und zu sprechen: Nicht, daß Abraham auf Gottes Geheiß seinen Sohn zu opfern bereit gewesen, sondern daß er dem Zuruf des Engels gehorcht, ihn nicht zu opfern, darin besteht seine Größe, daß ihm noch zur rechten Zeit das Bewußtsein gekommen, Menschenopfer sei Gott nicht wohlgefällig! Eben damit sei Abraham der große Reformator seiner Zeit geworden und habe zuerst Menschenopfer abgeschafft und ihnen Tieropfer substituiert — wo dann natürlich wir den Abrahamsgeist noch überflügeln, eine noch höhere Größe dadurch bewähren, daß wir gar nicht mehr opfern!! Nur Wahnwitz kann dies aus unserer Geschichte heraus argumentieren. „Wo ist das Lamm zum Opfer?" fragt Isaak schon auf dem Wege, und war daher wohl schon gewöhnt, in seinem Vater keinen Kannibalen zu sehen, der seinem Vitzliputzli einen Menschen schlachtet, und unendlich klar und nicht wegzudeuten stehen ja die Worte: עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני. Also nur darin erkennt Gott die Größe Abrahams, daß er ihm selbst seinen einzigen Sohn zu opfern bereit gewesen, nicht aber darin, daß er dies noch zur rechten Zeit unterlassen! Und eben darauf, auf die „Akedah Jizchaks", blickt die ganze jüdische Judenheit bis heute, als auf das Höheziel mustergültiger Gottesfurcht begeistert hin. Freilich ist jener Wahnwitz denn auch dieselbe „Wissenschaft des Judentums", die eine Gottesfurcht, welche die höchste sittliche Freiheit und Menschenvernünftigkeit durch freie ganze Unterordnung ihrer Einsicht und ihres Wollens unter die Einsicht und den Willen der höchsten Vernunft und höchsten Güte bethätigt, — Hundegehorsam zu nennen weiß. —

V. 13. וישא. Er sah sich danach um. Es war ihm Bedürfnis, die Hinopferung, dieses עקוד und הֲעָקֵד, dieses freie Hinopfern des ganzen Wesens mit Hand und Fuß auf dem Altar, das er faktisch zu üben bereit gewesen, nun durch ein symbolisches Opfer zum Inhalt des ganzen künftigen Lebens seines Sohnes und der Nachkommen desselben zu machen. —

Wie Isaak bereit gewesen, sich auf Gottes Altar zu opfern und vom Gottesaltare erneut zum Leben erstanden: so soll dieselbe Gesinnung und dieselbe opferfreudige Bereitwilligkeit fortan von ihm und seinen Kindern im Opfer gelobt und im Leben verwirklicht werden. Isaaks und seiner Kinder Leben soll eine ewige Akeda bilden. —

Die Identifizierung des Menschen im Opfer wird durch diesen איל תחת בנו in höchster Prägnanz für alle Zeiten dahingestellt. אוהו היום, heißt es im תנא דבי אלי', שהעלה אבינו אברהם את יצחק בנו על גבי המזבח תיקן הב"ה שני כבשים אחד בשחרית ואחד בין הערבים שנא' את הכבש אחד וגו' וכל כך למה שבשעה שישראל מקריבין תמידין על המזבח וקוראין את המקרא הזה צפונה לפני ד' הב"ה זוכר עקידת יצחק בן אברהם מעיד אני עלי שמים וארץ בין גוי בין ישראל בין איש בין אשה בין עבד בין שפחה קורא את המקרא הזה צפונה לפני ד' הב"ה זוכר עקידת יצחק בן אברהם.

So wird auch hier das tägliche Opfer nur als eine nationale Fortsetzung der Akeda des Ahns und insbesondere die Bestimmung צפונה לפני ד', daß die Opferung der allerheiligsten Opfer zur „Mitternachtseite" vor Gott geschehen mußte, in Zusammenhang mit ihr begriffen. In der „Mitternacht des Lebens", die Sonne tief unter uns, um uns nur Finsternis, und doch sprechen: Wenn wir auch nicht sehen — Gott sieht, ד' יראה, — „צפונה, in der Mitternacht, לפני ד', vor Gott stehen" — „bei Gott wohnt die Einsicht, Gott hat das Auge für uns, brauchen keine Einsicht in die Einsicht Gottes, weder sein Gesetz noch seine Waltung braucht erst vor dem Richterstuhle unserer Einsicht zu plaidieren, und wie sich auch auf Erden die Verhältnisse gestalten: ד' יראה!" — Das ist die Einsetzung des ewigen Opfers auf Moria.

Und deshalb sucht hier Abraham ein Tier, denn Worte reichen für diesen Ausdruck nicht aus, und siehe, da steht ein Widder, und אחר, nachher, nachdem ihn Abraham gesehen, blieb er festgehalten stehen. Da ging Abraham hin und brachte „ihn zum Opfer statt seines Sohnes". Diese von uns hervorgehobenen letzten Worte enthalten eine schlagende Widerlegung jener schmalstirnigen oder böswilligen Beschränktheit, die unserem Opfer die symbolische Bedeutung abstreiten, um sich in stolzer Herabwürdigung eines „blutigen Opferkultus" ergehen zu können.

Hätte das Opfer keine symbolische Bedeutung, spräche die Opferung dieses Widders nicht eine dreimal höhere und bedeutungsvollere Dahingebung im Leben aus, als die wirkliche Tötung Jizchaks gewesen wäre, welch eine Blasphemie, ja welche erbärmliche Lächerlichkeit wäre es nicht gewesen: תחת בנו — statt des Theuersten, für das man lieber selbst zehnmal den Tod erlitten hätte, ein Tier hinzugeben, das einem so zufällig in der Wildnis zuläuft, das somit nicht einmal den Wert hat, sein Eigentum zu sein!! Es hat uns jemand großmütig eine Million gelassen — wir greifen eine zufällig daliegende Stecknadel auf und bitten: dies wenigstens dafür anzunehmen!

Durch den Namen ד' יראה vermachte Abraham die הוראה, die der Moria durch die Erinnerung an diese Begebenheit seinen Nachkommen bringen soll. ד' יראה (anklingend an das אלקים יראה לו וגו') Gott siehet! Wenn wir und wo wir auch nicht sehen, sieht Gott, Ihm haben wir unsere Einsicht frei und willig unterzuordnen. „Gott siehet" — so allgemein sprach Abraham die Bedeutung des Moria aus. Heute aber, nachdem diese allgemeine Überzeugung von Gott sich in einer speziellen Offenbarungsthat für uns manifestiert hat, Gott seine Einsicht für uns in seinem Gesetze uns gereicht, dem auf diesem Berge sein Heiligtum erstehen soll, damit es unsere Einsicht werde und wir danach unser ganzes Leben gestalten, heute spricht sich diese Wahrheit nicht blos allgemein aus: Gott schaut, sondern: jeder von uns „wird von Gott geschaut" und hat sich Ihm auf diesem Berge wiederholt zur prüfenden Anschauung und Durchschauung vorzustellen. Dreimal im Jahre יֵרָאֶה jeder Sohn Abrahams und

14. וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם־הַמָּקוֹם הַהוּא יְהוָה יִרְאֶה אֲשֶׁר יֵאָמֵר הַיּוֹם בְּהַר יְהוָה יֵרָאֶה׃

14. Da nannte Abraham den Namen dieſes Ortes: Gott ſchaut! welches heute alſo auszuſprechen iſt: Auf Gottes Berg wird man geſchaut.

15. וַיִּקְרָא מַלְאַךְ יְהוָה אֶל־אַבְרָהָם שֵׁנִית מִן־הַשָּׁמָיִם׃

15. Da rief ein Engel Gottes Abraham zu, zum zweitenmale vom Himmel

16. וַיֹּאמֶר בִּי נִשְׁבַּעְתִּי נְאֻם־יְהוָה כִּי יַעַן אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה וְלֹא חָשַׂכְתָּ אֶת־בִּנְךָ אֶת־יְחִידֶךָ׃

16. und ſprach: Bei mir habe ich geſchworen, ſpricht Gott, daß, weil du dieſes vollbracht, und haſt mir deinen Sohn, deinen einzigen Sohn nicht vorenthalten,

17. כִּי־בָרֵךְ אֲבָרֶכְךָ וְהַרְבָּה אַרְבֶּה אֶת־זַרְעֲךָ כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכַחוֹל

17. werde ich unbedingt dich ſegnen und unbedingt deine Nachkommen vermehren wie die Sterne des Himmels

---

Iſaaks auf dieſem Berge und nicht ריקם, nicht blos in innerer, vorüberrauſchender Andacht, ſondern mit dahingebender Weihe ſeines ganzen Weſens in עולה ראיה. Jeder, der fortan mit עולה ראיה auf dem Moria erſcheint, ſchließt ſich dem עולה an, das Abraham תחת בנו gebracht, und gelobt, ſeines Teils die Akedaaufgabe zu löſen, die der Ahn damit für ſeinen Sohn und deſſen Nachkommen an dieſer Stätte gelobt, und in deren Löſung er ſelbſt für alle Ewigkeit muſtergültig zur Moriahöhe hinangewandelt. —

V. 15. שניח, erſt nachdem Abraham an Iſaaks Statt den Widder geopfert und dem Orte den Namen gegeben, ward ihm dieſe Verkündigung der ſegensreichen Folgen ſeiner That. Denn mit beidem hatte er dieſen Höhepunkt ſeines Lebens zum Höheziel ſeiner ganzen Nachkommenſchaft geſetzt. Daran knüpft ſich dieſer Segen für dieſe Nachkommenſchaft.

V. 16. Was früher blos als בריח, ſomit, wenngleich von allem Äußern unabhängig, doch durch gegenſeitige Erfüllung bedingt gegeben war, wird nunmehr hier durch שבועה, als völlig bedingungsloſe Beſtimmung ausgeſprochen. Dürch die עקדה hat Abraham bereits ſeinerſeits die höchſte Anforderung gelöſt und gleichzeitig dadurch auch die endliche treue Löſung abſeiten ſeiner Nachkommen ſicher geſtellt. Das iſt das זכות dieſer Akeda. Durch dieſelbe ward der Geiſt der höchſten ſittlichen Vollendung alſo in Iſaak geſenkt, und leuchtet alſo als ewiges Muſter vor, daß durch beides, durch das ererbte geiſtig ſittliche Naturell und durch das glänzende Beiſpiel, Iſaaks Nachkommen nie ganz verloren gehen können, ſondern, wenn auch über Abwege tiefſter Verirrungen, ſich endlich zu dem reinen Höheziel ihrer Beſtimmung emporarbeiten werden. Darum יען אשר עשית, darum entſpricht es, iſt es die entſprechende Folge deiner That (— von ענה —), daß ich die geſegnete und ſegenſpendende Zukunft deiner Nachkommen als völlig gewiß und abſolut verheißen kann.

V. 17. וירש זרעך את שער אויביו. Wird hier darauf hingewieſen, daß ſeine Nachkommen auch Feinde haben werden, ſo ſteht dies wohl im Zuſammenhange mit den Verirrungen, auf welche, wie zum Vers 16 bemerkt, eben in dem כי נשבעתי hingeblickt wird. Iſrael wird Kämpfe haben, allein zuletzt werden ihm die Thore ſeiner Feinde zu Erbe fallen. Schwerlich iſt hier an eine kriegeriſche Eroberung zu denken. War das

אֲשֶׁר עַל־שְׂפַת הַיָּם וְיִרַשׁ זַרְעֲךָ אֵת שַׁעַר אֹיְבָיו:

und wie der Sand, welcher am Ufer des Meeres ist, und dein Same wird das Thor seiner Feinde erben,

18. וְהִתְבָּרְכוּ בְזַרְעֲךָ כֹּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ עֵקֶב אֲשֶׁר שָׁמַעְתָּ בְּקֹלִי:

18. und es werden sich durch deinen Samen alle Völker der Erde segnen, als Folge dessen, daß du meiner Stimme gehorcht hast.

19. וַיָּשָׁב אַבְרָהָם אֶל־נְעָרָיו וַיָּקֻמוּ וַיֵּלְכוּ יַחְדָּו אֶל־בְּאֵר שָׁבַע וַיֵּשֶׁב אַבְרָהָם בִּבְאֵר שָׁבַע: פ

19. Da kehrte Abraham zu seinen Leuten zurück; sie erhuben sich, und sie gingen zusammen nach Beer Scheba, und es blieb Abraham in Beer Scheba.

---

doch nie Israels Bestimmung. Vielmehr scheint es in dem Sinne zu nehmen sein, wie in תהלים wiederholt die höchste Vollendung der Gestaltung der Verhältnisse durch: צדיקים ירשו ארץ ausgedrückt wird, daß die letzte Entwickelung der Erde den Gerechten zufallen werde, alle anderen Potenzen werden geschwunden sein, und nur das sittlich Rechte wird die Leitung erhalten. Also auch hier: zuletzt wird שער, das Forum, d. i. die soziale und politische Gestaltung eben der Völker, die Israels Prinzip feindlich bekämpft, Israel zufallen, und sie werden sich an Israel und durch Israel den auf allen anderen Wegen vergebens angestrebten Segen gewinnen.

V. 18. עקב. שכר kommt in der Bedeutung, die wir damit verknüpfen, Belohnung für Gutthaten des Gerechten, fast gar nicht in תנ"ך vor. Der Gerechte hat keine „Einbuße" im Dienste Gottes, selbst das größte Opfer, das er brächte, wäre dem Gerechten an sich schon der größte Gewinnst; שכר (verwandt mit סגר und סכר, Lücke ausfüllen, Lücke schließen), „Ersatz" kennt er daher nicht, weil er keinen Verlust kennt; würde er auf Ersatz hoffen, er wäre der Gerechte nicht. Der Segen, der aus seinem Wirken erblüht, kommt ihm עקב, wörtlich: „auf die Ferse" seines Wirkens. Es ist nicht das, was er mit seinem Wirken „im Auge" hat, es kommt ihm „unbeabsichtigt". Er will nur seine Pflicht thun. (Daher heißt עקב auch: betrügen, buchstäblich: „berücken", jemand rücklings mißhandeln, wovor er sich nicht in acht nehmen kann). Hier bezieht sich das עקב entweder auf das Ganze: alles dies, dein, deiner Nachkommen und der Völker Segen kommt in Folge deines Gehorsams, den du mir bewiesen; oder es bezieht sich nur auf das letzte: jetzt bist du nur vereinzelt im Gehorsam gegen mich, allein in letzter Folge deines jetzt so vereinzelt stehenden Gehorsams wird einst die Gesamtmenschheit sich dem Segenswege deiner Nachkommen anschließen. —

V. 19. וילכו יחדיו: Abraham, Isaak und seine Leute. Zum drittenmal lesen wir dies יחדיו in der Akeda, und ist dies der letzte Federstrich, der letzte Zug in dieser großen Geschichte. Während יחד größtenteils nur eine äußere Gleichzeitigkeit oder ein äußeres Zusammensein bedeutet, bezeichnet יחדיו mehr eine auf einem inneren und innigen Zusammenhang beruhende Vereinigung; dunkel bleibt dabei freilich die Erklärung des Suffix: ָיו. „שבו לכם פה עם החמור", hieß es oben, als Abraham mit Isaak am Fuße des Moria von seinen Leuten schied und sich zu dem großen Gange mit seinem Sohne anschickte; denn zu dieser Höhe kann nur ein Abraham und Isaak wandeln, und wiederholt hieß es von ihnen, daß sie diesen schweren Gang יחדיו einmütig und einstimmig zusammen vollbrachten. Ungemein bezeichnend für den ganzen Geist des mit Abraham und Isaak beginnenden Sinnes heißt es nun hier, nachdem sie das große, ja das für

מפטיר. 20. וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיֻּגַּד לְאַבְרָהָם לֵאמֹר הִנֵּה יָלְדָה מִלְכָּה גַּם־הִוא בָּנִים לְנָחוֹר אָחִיךָ:

20. Es war nach diesen Geschehnissen, wurde dem Abraham berichtet: Siehe, auch Milka hat deinem Bruder Nachor Kinder geboren,

21. אֶת־עוּץ בְּכֹרוֹ וְאֶת־בּוּז אָחִיו וְאֶת־קְמוּאֵל אֲבִי אֲרָם:

21. seinen erstgeborenen Uz und dessen Bruder Bus, und Kemuel, den Vater Arams;

22. וְאֶת־כֶּשֶׂד וְאֶת־חֲזוֹ וְאֶת־פִּלְדָּשׁ וְאֶת־יִדְלָף וְאֶת בְּתוּאֵל:

22. auch Keßed, Chaso, Pildasch und Jidlaf und den Bethuel.

23. וּבְתוּאֵל יָלַד אֶת־רִבְקָה שְׁמֹנָה אֵלֶּה יָלְדָה מִלְכָּה לְנָחוֹר אֲחִי אַבְרָהָם:

23. Und Bethuel hat Ribka gezeugt. Diese Acht hat Milka Nachor, dem Bruder Abrahams, geboren.

24. וּפִילַגְשׁוֹ וּשְׁמָהּ רְאוּמָה וַתֵּלֶד גַּם־הִוא אֶת־טֶבַח וְאֶת־גַּחַם וְאֶת־תַּחַשׁ וְאֶת־מַעֲכָה: פ

24. Auch sein Kebsweib Reuma hatte Tebach, Gacham, Tachasch und Maacha geboren.

Menschenleistung Höchste vollbracht: sie kehrten zurück zu den Leuten und alle — Abraham und Isaak und ihre Leute — sie gingen zusammen — יחדיו — nach Beerscheba. In allen anderen Menschenkreisen würden nach einem solchen Aufschwung in die Gottesnähe, nach einer solchen Erhebung über alles Irdische ein Abraham und Isaak so voll gewesen sein von dem „Ich", oder von dem „Göttlichen", daß sie für das „gewöhnliche" irdische Leben, und für die „gewöhnlichen" irdischen Menschen verloren gewesen wären; ein solches — selbst nur vermeintliches — „Gott näher stehen" erzeugt sonst überall einen Hochmut, daß man auf alle anderen Menschen als „gemeine Sterbliche" stolz hinabblickt und eine Berührung mit ihnen meidet. Ganz davon verschieden ist der Geist, der aus Abrahams und Isaaks Beispiel sich vererben dürfte. Nachdem sie eben das Allerhöchste vollbracht, das nur auf Erden zu vollbringen ist, gehen sie zurück zu den am Fuße des Moria gelassenen Leuten und gehen יחדיו mit ihnen, fühlen sich in nichts höher als die anderen. Dem Abrahamssohne ist jeder in seinem Berufe gleich geachtet, er findet keinen Unterschied zwischen sich und dem niederen Holzhauer oder Diener. Je höher er geistig und sittlich steht, je weniger überhebt er sich, je weniger weiß er von der eigenen Größe. Wohl mit Recht schwanken die Weisen ז"ל darin, wem sie die Palme des Vorzugs reichen sollen, dem חסידות oder der ענוה. Ist doch ענוה die einzige Tugend, die der Mensch nur unbewußt besitzen kann. Wer weiß, daß er ein ענו ist, ist schon eben kein ענו mehr, ist vielmehr von dem schlimmsten Hochmut erfüllt. Er sagt sich immer, er hätte doch ein Recht stolz zu sein, und sei es so wenig! Abraham und Isaak kehrten vom Gipfel der Moriahöhe zurück, als hätten sie gar nichts vollbracht — וישב אברהם אל נעריו ויקמו וילכו יחדיו. —

V. 20. In dem הנה liegt, daß diese Nachricht eine Antwort auf eine Erkundigung war: Es hat ja auch Milka, Saras Schwester, geboren (und da könntest du leicht eine Ebenbürtige finden, wenn du Isaak verheiraten wolltest). Abraham scheint das לך לך

כג 1. וַיִּהְיוּ חַיֵּי שָׂרָה מֵאָה שָׁנָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה וְשֶׁבַע שָׁנִים שְׁנֵי חַיֵּי שָׂרָה׃

Kap. 23. V. 1. Es war das Leben Saras hundert Jahre und zwanzig Jahre und sieben Jahre: Jahre des Lebens Saras.

וגו' אביך ומבית bisher so vollständig erfüllt und sich in Folge dessen von seinen Verwandten so fern gehalten zu haben, daß er erst dann von ihrer Vermehrung und Ausbreitung erfährt, als er sich nach einer Schwiegertochter umsieht.

חיי שרה

Kap. 23. V. 1. Es ist hier das einzige Mal, daß in תנ"ך von dem erreichten Lebensalter einer Frau erzählt wird. (Wohl wahrscheinlich darum, weil das Leben der Frauen der öffentlichen Geschichte ferner liegt und ihre Jahre nicht zur chronologischen Feststellung der Begebenheiten Bedürfnis sind). Außerdem ist noch hier die Eigentümlichkeit, daß es heißt שני חיי שרה und nicht ויהיו חיי שרה, und dies muß so eigentümlich sein, daß, was wieder eine Eigentümlichkeit bildet, der Text sich genötigt sieht, dies am Schlusse durch das wiederholte: שני חיי שרה gleichsam berichtigend nachzuholen. Daß die Weisen darauf hindeuten, wie sich hier das Lebensalter in drei Gruppen darstellt, ist bekannt. Nehmen wir es, wie es sich ohne weiteres darbietet, so ist uns gesagt: Sara lebte nicht hundertsiebenundzwanzig Jahre, sondern hundert Jahre, zwanzig Jahre und sieben Jahre. Diese drei Ziffern repräsentieren uns den Entwickelungsgang eines Menschenlebens: das Kindesalter, die reife Jugend, das vollendete Greisenalter. Ein geistig und sittlich vollkommenes Leben läßt sich nicht besser ausdrücken als: er war als Greis Greis, als Mann Mann, als Kind Kind. Ja, die Weisen bemerken: der wahrhaft Lebende nimmt aus jedem Alter die dieses Alter krönende Eigentümlichkeit mit hinein in das spätere Leben. Daher auch der Ausdruck בא בימים, er geht die Tage durch, er geht nicht auf und unter in die Tage, sondern er geht durch sie hin, nimmt alle geistigen und sittlichen Errungenschaften der vergangenen Tage in die kommenden mit hinüber und läßt sich nichts, was wahrhaft „sein" geworden, von den Tagen rauben. „Sara nahm die Schönheit des Kindes mit ins Frauenalter, und die Unschuld der zwanzigjährigen Frau mit ins Grab". Wie weit ab, und sicherlich nicht zu unserem Vorteil, kontrastiert diese Anschauung der Rabbinen mit der unsrigen! Sie suchen die Schönheit nicht in den Zwanzigern, sondern in dem Kinde, und die Unschuld nicht in der Kindheit, sondern in der reifen Jugend. Wir sind gewöhnt, von „kindlicher Unschuld" zu sprechen. Es wäre traurig, wenn das Kind beneidenswert wäre wegen seiner Unschuld. Unschuld setzt die Möglichkeit einer Schuld voraus, Unschuld heißt Kämpfe gehabt haben mit der Sinnlichkeit und Leidenschaft und Sieger geblieben sein, und nur die zur Frau reifende Jungfrau, sowie der zum Mann reifende Jüngling können sich den Kranz der Unschuld ins Haar winden.

Alle diese Jahre zusammen werden חיי שרה genannt, sie lebte in allen, ihr ganzes hundertsiebenundzwanzigjähriges Dasein war ein Leben, ein lebendiges, heiteres, bedeutsames, gutes Leben, kein Moment darin, den sie hätte wegwünschen müssen; und doch, schließt bedeutsam der Bericht, diese חיי שרה waren doch nur: שני חיי שרה, Jahre aus dem Leben Saras, nur eine Periode, ein Bruchstück ihres Lebens; denn das Leben mißt sich nicht nach der Spanne Zeit, die uns hier gegeben, צדיקים אפי' במיתתן קרויים חיים, gehen einer מחיל אל חיל ewig fortschreitenden Entwickelung entgegen. „Gott", spricht ein Wort der Weisheit, „kennt die Tage der תמימים, der ganz

2. Da starb Sara in Kirjath Arba, das ist Chebron im Lande Kenaan, und Abraham zog sich zurück, um um Sara zu klagen und sie zu beweinen.

3. Dann erhob sich Abraham aus der Gegenwart seines Toten und sprach zu den Söhnen Chets also:

4. Fremd und Einwohner bin ich bei euch, gewähret mir ein Grabeigentum bei euch, damit ich meinen Toten aus meinem Anblick begraben könne.

2. וַתָּמָת שָׂרָה בְּקִרְיַת אַרְבַּע הִוא חֶבְרוֹן בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיָּבֹא אַבְרָהָם לִסְפֹּד לְשָׂרָה וְלִבְכֹּתָהּ׃

3. וַיָּקָם אַבְרָהָם מֵעַל פְּנֵי מֵתוֹ וַיְדַבֵּר אֶל־בְּנֵי־חֵת לֵאמֹר׃

4. גֵּר־וְתוֹשָׁב אָנֹכִי עִמָּכֶם תְּנוּ לִי אֲחֻזַּת־קֶבֶר עִמָּכֶם וְאֶקְבְּרָה מֵתִי מִלְּפָנָי׃

Gott Lebenden, da ist kein Moment, kein Tag, der nicht in Gottes Buch stände, ein solches hundertundsiebenundzwanzigjähriges hienieden Dasein enthält keinen Tag, der nicht bedeutsam wäre; aber נחלתם, ihr eigentliches Erbe, liegt in der ganzen unbegrenzten Zukunft, לעולם תהיה; denn, wie die Weisen einfach an diesen Vers anknüpfend bemerken, es heißt: שני חיי שרה (ב״ר).

V. 2. ויבא אברהם, gewöhnlich: da kam Abraham u. s. w., also war er nicht gegenwärtig bei ihrem Tode. Es wird dahin erklärt: als er von der Akeda nach Hause kam, fand er sein Weib nicht mehr. So wenig mißt sich der Lohn, die Verheißung, die den Vätern gegeben worden, nach der Freude und der Heiterkeit, die sie im Leben genießen. Zu dieser Erklärung muß jedoch dann auch noch suppliert werden, daß Sara von Abraham vor seinem Gange nach Moria von Beerscheba nach Chebron entfernt worden war, damit sie den Schmerz nicht plötzlich erhielte. Allein eine Erwägung der ursprünglichen Bedeutung des בוא dürfte diese ganze Voraussetzung unnötig machen. בוא heißt ursprünglich: sich aus dem Freien ins Haus, aus der Öffentlichkeit in einen Privatraum begeben. So bei Gideon (Richter 6, 19) ויעש וגו׳ וגדעון בא. — (Jes. 26, 20) בא בחדריך עמי לך. — (Jechesk. 3, 23) בא הסגר בתוך ביתך, ziehe dich zurück und schließe dich ein. So auch בוא השמש im Gegensatz zu יצאת השמש. Also: Abraham zog sich zurück, schloß sich ein, um zu klagen um seine Sara und sie zu beweinen. Er trägt seinen Schmerz nicht zur Schau, macht kein Gepränge damit. Ob hier nicht darum auch ein kleines כ in לבכתה steht, stellen wir als möglich hin. Wir wissen, was die Sara dem Abraham gewesen, wie unendlich tief der Schmerz gewesen sein muß, wenn ein Abraham eine Sara verliert. Er klagt, er weint, aber er trägt den Schmerz in sich, zu Hause. —

ספד, vielleicht verwandt mit זבר: zuerteilen, jemandem das von ihm im Leben Errungene zuerteilen, seinen Wert aussprechen. Dem Begriffe nach wie: תנו לה מפרי ידיה וגו׳ (Prov. 31, 31). — בכה, verwandt mit בקע, hervorbrechen, auch vom Quell aus der Tiefe בקעת מעין ונחל (Psalm 74, 15), weinen. In der Thräne strömt das Gemüt aus.

V. 3. ויקם ויאמר, er trennt sich nur von seinem Toten, um in dessen Angelegenheit zu verhandeln; daher die Lehre der Weisen: das natürliche Verhältnis zu dem hingestorbenen Toten bedingt, daß, so lange der Tote daliegt, der Verwandte an gar nichts denken soll, als dem Toten gerecht zu werden. Dieser soll ihm so lange immer gegenwärtig sein, wie es im folgenden Vers heißt: ואקברה מתי מלפני.

V. 4. גר, גור: bodenlos sein, nicht auf eigenem Boden sein, davon מגורה, (und vielleicht auch גרן wie גרון von גרז), wo das dem Boden entnommene Getreide

5. וַיַּעֲנוּ בְנֵי־חֵת אֶת־אַבְרָהָם לֵאמֹר לוֹ׃

6. שְׁמָעֵנוּ ו אֲדֹנִי נְשִׂיא אֱלֹהִים אַתָּה בְּתוֹכֵנוּ בְּמִבְחַר קְבָרֵינוּ קְבֹר אֶת־מֵתֶךָ אִישׁ מִמֶּנּוּ אֶת־קִבְרוֹ לְא־יִכְלֶה מִמְּךָ מִקְבֹּר מֵתֶךָ׃

5. Da entgegneten die Söhne Chets Abraham, ihm sagen zu lassen:

6. Höre uns, mein Herr, ein von Gott Geadelter bist du in unserer Mitte, in dem erlesensten unserer Gräber begrabe deinen Toten, keiner von uns wird dir sein eigenes Grab entziehen wollen, deinen Toten zu begraben.

---

aufgenommen wird. לא הגורו מפני איש, גור מפני, vor jemandem zurückweichen, seinen Stand und Halt vor jemandem verlieren. — גר ותושב: Ich habe kein Recht an eurem Lande, wohne aber bereits lange unter euch. — אֲחֻזָּה. Wenn man dies gewöhnlich als Ausdruck für Besitz erklärt, weil „der Gegenstand gefaßt" wird, so ist dies schwerlich zutreffend. אחוזה kommt nur vom Bodenbesitz vor, der ja eben nicht gefaßt werden kann, nie aber von beweglichem Eigentum. Ferner wird Besitz nehmen mit אחז immer im Niphal ausgedrückt, וְהֶאָחֹזוּ בָהּ (1. B. M. 34, 10). וַיֵּאָחֹז בָּהּ (das. 46, 27) ונאחזו בתוככם (4. B. M. 32, 30). Es wird also nicht der Gegenstand von dem Besitzer, sondern der Besitzer durch den Gegenstand gefaßt und festgehalten, und das ist in der That beim Landbesitz der Fall. Der Boden trägt den Eigner, der Mensch wird durch ihn gefesselt, deshalb ist auch קרקע Bürgschaft für ihn, deshalb auch wohl z. B. אין נשבעין על הקרקעות. Im Schwur setzt der Mensch sich und alles Seine, alles in seine Persönlichkeit Aufgehende, der strafenden Vernichtung aus, wenn sein Wort nicht wahr ist, oder er sein Wort nicht wahr macht. Nur beweglicher Besitz geht aber in die Person auf, sie kann ihn selbst in jedem Augenblick vernichten. Der unbewegliche Besitz aber überdauert den Menschen, dieser geht in ihn auf, aber nicht umgekehrt. Er kann also nicht die Existenz des Bodens einsetzen für die Wahrheit seines Wortes.

אחוזה heißt also eigentlich: Niederlassung, der Akt des Seßhaftwerdens. Abraham bittet nicht um die Erlaubnis, sein Weib zu begraben. Sein Weib soll in ihrem bleibenden, ewigen Eigentum ruhen, darum erbittet er sich zuerst das Recht, zum behufe des Begräbnisses ein Stück Land zum bleibenden Eigentum zu erwerben. Er hat Jahre lang im Lande als Fremdling geweilt, hat bei aller seiner Begüterung nie einen Quadratschuh Boden zu erwerben gestrebt. Wanderschaft war ja seine Bestimmung. Das Bedürfnis, sein Weib zu begraben, bringt ihm die erste Notwendigkeit, Eigentum am Lande zu erwerben. Seines Weibes Grab soll die erste Fessel werden, die ihn an den Boden knüpft, die Stätte, die ihn an sich zieht und fesselt: אחוזה.

V. 5 u. 6. Die B'ne Chet beraten und lassen Abraham ihre Antwort wissen: Obgleich Fremdling, habe er durch sein langjähriges, Gott zugewandtes und von Gott getragenes Wirken und Walten unter ihnen einen so „gehobenen" Charakter unter ihnen erworben, נשיא אלקי, daß er wahrlich kein Grab zu kaufen brauche, um ein bleibendes Grab für sein Weib zu finden. Er sollte sich das beste Grab aussuchen. Jeder wird es sich für eine solche זכיה anrechnen, eine Sara, das Weib Abrahams, in seinem Eigentum begraben zu wissen, daß er sich nicht nur nicht weigern wird, Sara dort begraben zu lassen, sondern daß dieses Grab auch für ewig unangetastet bleiben wird. Dieses scheint in dem לא יכלה zu liegen. לא יִכְלֶא würde heißen: er wird dir sein Grab nicht verschließen, sich nicht weigern, deinen Toten dort zu begraben. כלה aber heißt, sich nach etwas sehnen, und dürfte es daher wohl vielleicht heißen: Keiner von uns wird sich nach seinem Grabe von dir sehnen, daß du dort deinen Toten nicht begrabest, d. h. keiner

7. וַיָּקָם אַבְרָהָם וַיִּשְׁתַּחוּ לְעַם־הָאָרֶץ לִבְנֵי־חֵת׃

7. Da ſtand Abraham auf und bückte ſich vor der Landgemeine der Söhne Chets,

8. וַיְדַבֵּר אִתָּם לֵאמֹר אִם־יֵשׁ אֶת־נַפְשְׁכֶם לִקְבֹּר אֶת־מֵתִי מִלְּפָנַי שְׁמָעוּנִי וּפִגְעוּ־לִי בְּעֶפְרֹן בֶּן־צֹחַר׃

8. und redete mit ihnen alſo: Wenn es wirklich mit eurem Willen iſt, meinen Toten aus meinem Anblick zu begraben, ſo höret mich und gehet für mich Efron, Sohn Zochars, an,

9. וְיִתֶּן־לִי אֶת־מְעָרַת הַמַּכְפֵּלָה אֲשֶׁר־לוֹ אֲשֶׁר בִּקְצֵה שָׂדֵהוּ בְּכֶסֶף מָלֵא יִתְּנֶנָּה לִי בְּתוֹכְכֶם לַאֲחֻזַּת־קָבֶר׃

9. daß er mir die Höhle von Machpela, die er hat, gebe, welche am Ende ſeines Feldes liegt; für volles Geld möge er ſie mir unter euch zum Grabeigentum geben.

10. וְעֶפְרֹן יֹשֵׁב בְּתוֹךְ בְּנֵי־חֵת וַיַּעַן עֶפְרֹן הַחִתִּי אֶת־אַבְרָהָם בְּאָזְנֵי בְנֵי־חֵת לְכֹל בָּאֵי שַׁעַר־עִירוֹ לֵאמֹר׃

10. Efron aber ſaß in der Mitte der Söhne Chets; da antwortete Efron der Chitthi dem Abraham vor den Ohren der Söhne Chets, aller, die ins Thor ſeiner Stadt gekommen waren, alſo:

11. לֹא אֲדֹנִי שְׁמָעֵנִי הַשָּׂדֶה נָתַתִּי לָךְ וְהַמְּעָרָה אֲשֶׁר־בּוֹ לְךָ נְתַתִּיהָ לְעֵינֵי בְנֵי־עַמִּי נְתַתִּיהָ לָּךְ קְבֹר מֵתֶךָ׃

11. Nicht, mein Herr, höre mich! das Feld habe ich dir gegeben, und die Höhle, die in demſelben iſt, ſie habe ich dir bereits gegeben; vor den Augen der Söhne meines Volkes habe ich ſie dir bereits gegeben, begrabe deinen Toten.

---

von uns wird wünſchen, daß du ſein Grab nicht zum Begräbnis deines Weibes wählen mögeſt, vielmehr jeder wird wünſchen, daß ſein Grab das erwählte werden möge.

V. 7. לעם הארץ ſteht hier wahrſcheinlich in der Bedeutung wie ואם העלם יעלימו עם הארץ (3. B. M. 20, 4), wo es nicht das Landvolk, ſondern die Landgemeine, die Vertretung des Volkes bedeutet, die Landesverſammlung, die zur Beſtrafung des Verbrechens verpflichtet und befugt iſt, ſo hier: die Landesvertretung, die einem Fremden das Recht des Gütererwerbs zu erteilen ermächtigt iſt. Dann heißt auch das לבני חת: für die Söhne Chet, die Verſammlung, welche die Geſamtheit der Bevölkerung vertritt.

V. 9. בקצה שדהו. Die Höhle liegt ganz am Ende ſeines Feldes, die Abtretung der Höhle beeinträchtigt eigentlich die fernere Benutzung des Feldes nicht. — בכסף מלא u. ſ. w. Es ſcheint, daß Abraham ſich erboten, gleichwohl, da doch irgendwie der Gebrauch, den er von der Höhle machen will, den Werth des Feldes ſchmälern könnte, für die Höhle den ganzen Wert des Feldes zu zahlen. Um den Erwerb des Feldes wagte er als Fremder nicht zu bitten.

V. 11. Efron hat den Abraham nicht verſtanden, oder will ihn nicht verſtehen, um Abraham zum deutlichen Ausſpruch zu vermögen. Es iſt die Feinheit nicht zu überſehen, mit welcher man ſchon damals und dort ſein Intereſſe unter den ausgeſuchteſten Höflichkeitsformen wahrzunehmen gewohnt geweſen war. Der Sinn dieſer Äußerung iſt wohl: Ich habe dir das Feld zugedacht, die Höhle aber iſt bereits dein, ſie habe ich dir hiermit öffentlich geſchenkt, begrabe darum nur ſofort erſt deinen Toten, wir werden

12. וַיִּשְׁתַּחוּ אַבְרָהָם לִפְנֵי עַם־הָאָרֶץ׃

12. Abraham beugte sich vor der Landgemeine,

13. וַיְדַבֵּר אֶל־עֶפְרֹן בְּאָזְנֵי עַם־הָאָרֶץ לֵאמֹר אַךְ אִם־אַתָּה לוּ שְׁמָעֵנִי נָתַתִּי כֶּסֶף הַשָּׂדֶה קַח מִמֶּנִּי וְאֶקְבְּרָה אֶת־מֵתִי שָׁמָּה׃

13. sprach aber zu Efron vor den Ohren der Landgemeine also: Gleichwohl, möchtest du doch — höre mich: ich habe bereits das Geld des Feldes entäußert, nimm es von mir, dann möchte ich dorthin meinen Toten begraben.

14. וַיַּעַן עֶפְרֹן אֶת־אַבְרָהָם לֵאמֹר לוֹ׃

14. Da erwiderte Efron Abraham sagen zu lassen:

15. אֲדֹנִי שְׁמָעֵנִי אֶרֶץ אַרְבַּע מֵאֹת שֶׁקֶל־כֶּסֶף בֵּינִי וּבֵינְךָ מַה־הִוא וְאֶת־מֵתְךָ קְבֹר׃

15. Höre mich, mein Herr, ein Land von vierhundert Schekel Silbers, was bedeutet das zwischen mir und dir; deinen Toten begrabe.

16. וַיִּשְׁמַע אַבְרָהָם אֶל־עֶפְרוֹן וַיִּשְׁקֹל אַבְרָהָם לְעֶפְרֹן אֶת־הַכֶּסֶף אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּאָזְנֵי בְנֵי־חֵת אַרְבַּע מֵאוֹת שֶׁקֶל כֶּסֶף עֹבֵר לַסֹּחֵר׃

16. Da hörte Abraham auf Efron und es wog Abraham dem Efron das Silber zu, welches er vor den Ohren der Söhne Chets ausgesprochen hatte: vierhundert Schekel Silbers, gangbar beim Kaufmann.

17. וַיָּקָם שְׂדֵה עֶפְרוֹן אֲשֶׁר בַּמַּכְפֵּלָה אֲשֶׁר לִפְנֵי מַמְרֵא הַשָּׂדֶה וְהַמְּעָרָה אֲשֶׁר־בּוֹ וְכָל־הָעֵץ אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה אֲשֶׁר בְּכָל־גְּבֻלוֹ סָבִיב׃

17. So erstand Efrons Feld, welches in der vor Mamre liegenden Machpela war, das Feld und die darin befindliche Höhle, alle Bäume im Felde in dem ganzen umgrenzenden Gebiete,

18. לְאַבְרָהָם לְמִקְנָה לְעֵינֵי בְנֵי־חֵת בְּכֹל בָּאֵי שַׁעַר־עִירוֹ׃

18. dem Abraham zum Eigentume vor den Augen der Söhne Chets, unter allen, die in das Thor seiner Stadt gekommen waren.

19. וְאַחֲרֵי־כֵן קָבַר אַבְרָהָם אֶת־שָׂרָה אִשְׁתּוֹ אֶל־מְעָרַת שְׂדֵה

19. Darauf erst begrub Abraham seine Frau Sara in die Höhle des Feldes

---

uns schon wegen des Übrigen verständigen. Abraham hatte nur um die Höhle angesucht. Efron aber deutet ihm an, daß er die Höhle nur mit dem Felde zusammen veräußern würde.

V. 12. Abraham erwidert ihm, er habe ja bereits angedeutet, daß er den Wert des ganzen Feldes zu leisten bereit sei, er habe das Geld dafür bereits bestimmt, gleichsam geweiht, es sei schon nicht mehr sein, Efron möge es doch annehmen.

V. 14. Es scheint, daß der Preis von vierhundert Schekel ein so enormer gewesen, daß Efron diese Forderung geradezu zu machen sich gescheut, und sie Abraham lieber durch einen Dritten sagen ließ.

V. 19. אל מערת המכפלה, nicht במערת וגו׳, diese Konstruktion kommt nur noch einmal vor: קברו אותי אל אבתי. Es liegt darin der Gedanke, daß der Ort, welcher für das Begräbnis gewünscht wird, einen besonderen Wert für den zu Begrabenden oder

הַמַּכְפֵּלָה עַל־פְּנֵי מַמְרֵא הִוא חֶבְרוֹן בְּאֶרֶץ כְּנָעַן׃

der Machpela vor Mamre, das ist Chebron, im Lande Kenaan.

כ וַיָּקָם הַשָּׂדֶה וְהַמְּעָרָה אֲשֶׁר־בּוֹ לְאַבְרָהָם לַאֲחֻזַּת־קָבֶר מֵאֵת בְּנֵי־חֵת׃

20. Also erstand das Feld und die Höhle darin Abraham zum Grabeigentum von den Söhnen Chets.

---

dessen Angehörige habe. Er soll nicht nur begraben, sondern gerade dort begraben werden. Da tritt denn nun die Überlieferung hinzu, daß Saras Leiche nicht die erste dort zu begrabende gewesen. Schon ruhten dort Adam und Eva. Das Elternpaar der Menschheit waren die ersten, die dort begraben, zu ihnen sollte sich das Elternpaar des jüdischen Volkes, dieses geistige Elternpaar der Menschheit, gesellen; darum hatte sich Abraham gerade diese Höhle ersehen.

Die Örtlichkeit, von welcher die Höhle den Namen trägt, hieß: מכפלה, und weist dieser Name von כפל, doppelt, auf eine gepaarte räumliche Gestaltung hin. Es scheint, daß die Örtlichkeit aus paarweise geschichteten Höhlen bestand, die sich also von selbst der Bestattung von im Tode wie im Leben vereinten Gattenpaaren darbot, wie ja denn dort Adam und Eva, Abraham und Sara, Jizchak und Rebekka, Jakob und Lea ruhen. Der erste Besitz, den der jüdische Stamm an seinem Lande erhielt, waren Gräberpaare, die der erste Jude für sich und demnächst auch für sich und seine Kinder und Enkel mit ihren Frauen erkaufte. Der Gedanke an den Wert der Familienbande, die dem Manne sein Weib und den Kindern ihre Eltern ans Herz knüpfen, war fortan unzertrennlich mit dem jüdischen Boden verknüpft, bildete fortan den Grundzug in dem Charakter des Juden, und befähigte ihn, das zu werden, was er geworden. Vielleicht stammt hiervon auch der Name Chebron, der fortan dem Orte beigelegt wurde. חברון heißt ja: der innige Aneinanderschluß, der bezeichnendste Name für die Innigkeit, welche den jüdischen Mann und das jüdische Weib als Gatte und Gattin, als Vater und Mutter im Leben und durchs Leben gleichsam in eins zusammenwachsen läßt. Noch in der nationalen Blüte der späteren Jahrhunderte stieg kein Tagesopfer auf der Moriahöhe in Jeruschalaim empor, bevor nicht der Priesterherold von des Tempels Zinne den Morgenstrahl über die Gräber der Väter und Mütter zu Chebron leuchten gesehen — כבוד אב ואם ist dem Juden die Vorbedingung und Wurzel für כבוד המקום. —

ואחרי כן, erst nachdem der Ort mit der ganzen Umgebung sein bleibendes Eigentum geworden, begrub Abraham seine Sara. Der Jude treibt kein Götzentum und keinen Prunk mit seinen Gefühlen. Er baut keine Kirchen und Mausoleen an seine Gräber, noch schmückt er sie zu Gärten um. Dagegen kennt er auch keine „Ruhejahre". Die Stätte, wo seine Toten ruhen, bleibt ihm für immer heilig. Ihm ist eine Anschauung fremd, die die Kinder der Eltern Grab mit Marmor und Immortellen verherrlichen und die Enkel es aufwühlen und die Gebeine zu namenlosen Haufen gedanken- und gefühllos hinauswerfen läßt. —

Zwei Bemerkungen mögen hier noch eine Stätte finden. Dem jüdischen Volke wird nichts so sehr vorgeworfen, als der Hang zu Kauf und Verkauf, zum Handel, zum Geschäft. Da ists denn eigentümlich: wenn unsere Gesetzeswissenschaft sich nach einem Beispiel im heiligen Worte umsieht, um daran die Form eines Kaufs und Verkaufs zu veranschaulichen, findet sie nur den Kauf eines Grabes hier — שרה עפרון — und den Kauf eines Feldes, das der Prophet — Jirmija — zur Bekräftigung der Zukunftszuversicht kaufen mußte, als bereits die babylonische Macht den Untergang des Staates

כד 1. וְאַבְרָהָם זָקֵן בָּא בַּיָּמִים וַיהוָה בֵּרַךְ אֶת־אַבְרָהָם בַּכֹּל:

Kap. 24. V. 1. Abraham war alt geworden, war hineingekommen in die Tage und Gott hatte Abraham in allem gesegnet.

---

vor Jerusalems Thoren vorbereitete, also vor dem Anfang und dem Ende unseres volkstümlichen Daseins.

Die Form jüdischer Eheschließungen knüpft ebenfalls an den Erwerbakt des Feldes Efrons an. „Der Jude kauft sein Weib!" spricht eine gedankenlose Zeit vorwerfend. Ja wohl kauft er sein Weib, aber dafür bleibt sie denn auch die Seine, und verehrt er in ihr sein höchstes irdisches Gut. Und wohl uns, wenn alle unsere Ehen durch diese Erinnerung gleichsam an Saras Grabstätte eingegangen werden und von dem Geiste einer Ehe durchweht bleiben, wie sie die Erinnerung an Abraham und Sara vergegenwärtigt, und die ihren letzten und bleibenden Ausdruck in dem „Kauf der Höhle zu Machpela" fand. —

Kap. 24. V. 1. Dieser einleitende Satz enthält das Lebenssummarium Abrahams: er war זקן, בא בימים, und Gott hatte ihn בכל gesegnet, sein Leben war abgeschlossen, er hatte für sich nichts mehr zu erstreben und zu erreichen; seine einzige Sorge durfte nur noch seinem Sohne und seinem ihn überlebenden Hause gelten.

זקן. Es ist schon oben Kap. 19, V. 4 auf die Verwandtschaft dieser Wurzel mit סכן und זין hingewiesen, die diesem Begriffe die Bedeutung der „gereiften Erfahrung" vindiziert, im Gegensatz zu נער, der Jugend, die noch alle Eindrücke leicht „abschüttelt", nichts an sich haften läßt, noch nichts durchs Leben lernt, vielmehr noch den Trieb hat, alles aus sich heraus zu entwickeln.

Dadurch unterscheidet sich זקן von ישן, der anderen Bezeichnung von „alt". ישן, wovon ja auch שנה der Schlaf, bezeichnet eine Abnutzung der Kräfte, ein Erschlaffen und Dunkelwerden, daher auch אישון: das Dunkel. זקן aber bezeichnet den durch die Lebensarbeit errungenen Gewinnst, die Reife der Persönlichkeit. Daher die Worte der Weisen: זקן זה שקנה חכמה, oder der noch umfassendere Satz: זה שקנה שני עולמים, der beide Welten erobert. Die jüdische Weisheit erkennt überall den Wert des diesseitigen Lebens neben dem des jenseitigen im vollen Maße an und verleiht ihm Ausdruck. Es ist jüdische Weisheit, die spricht: יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא, eine Stunde des sittlichen Fortschrittes und der guten Thaten in diesem Leben überwiegt das ganze zukünftige Leben, wenngleich sie ebenfalls hinzufügt: ויפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה und eine Stunde geistiger Befriedigung im jenseitigen Leben überwiegt das ganze diesseitige. זקן ist ihr derjenige, der mit seinem hieniedigen Dasein beide Welten erworben, die diesseitige für die künftige, indem er der hieniedigen Welt den Stempel des Göttlichen aufgedrückt. צדיקים ישכינו שכינה בארץ, bereiten die Erde zur Stätte des Göttlichen.

So auch nach derselben Anschauung das בא בימים: בא ברופלין, er hatte das Zwiefache, das Irdische und Göttliche durchgemacht, בא בפילון מפולש לחיי עה"ב, seine Lebenstage waren ihm פילון מפולש, ein gerade und offen zum Jenseits führender Gang. Die Tage hatten nicht ihn überwunden, er hatte sie durchschritten, sie waren ihm die Meilenzeiger auf seinem Wege zur Ewigkeit.

ברך את אברהם בכל, die Weisen fügen zu diesem Satz die Worte Jizchaks ואוכל מכל (Kap. 27, 33) und diejenigen Jakobs: יש לי כל (Kap. 33, 11) und, in diesen drei Ausdrücken: כל, מכל, בכל, die Quintessenz des Lebensinhalts dieser drei Männer erkennend, sprechen sie dabei die bedeutsamen Worte aus: שלשה הטעימן הב"ה מעין עה"ב

ואלו הן אברהם יצחק ויעקב דכתיב בהו בכל מכל כל, diese drei Väter, so verschieden ihre äußere Lebensstellung gewesen, Abraham, dessen ganzer Lebenslauf eine immer im Segen steigende Linie bezeichnet, und der am Ende seines Lebens als נשיא אלקי׳ unter den Völkern dastand, — dagegen seinen Enkel Jakob, der mit dem Stecken in der Hand aus der Heimat in den Knechtesdienst bei einem ränkevollen Oheim pilgern mußte, — und in der Mitte seinen Sohn Isaak, in dessen Hause wir schon die abwärts steigende Sonne des Glücks gewahren — alle drei habe doch Gott schon hienieden einen Vorgeschmack der ewigen Seligkeit empfinden lassen: denn sie empfanden alle drei Gottessegen: בכל, מכל, כל.

Verstehen wir diese Worte recht, so bezeichnet Abrahams hieniedige Seligkeit, daß Gott ihn durch alles gesegnet habe. Es kann einem Menschen alles gesegnet werden, ihm alles gedeihen, er selbst aber bleibt unglücklich mitten im Segen, alles Seine blüht, er aber ist nicht שמח, wächst nicht, blüht nicht innerlich; Abraham aber fühlte sich selbst gesegnet und blühte durch allen Segen. —

Schwächer wäre der Ausdruck bei Jizchak: ואוכל מכל, es entspräche dem: עוברים בעמק הבכא מעין ישיתהו, „auch die Thräne weiß sich der Fromme zum Segensquell umzuwandeln", שומר מצוה לא ידע דבר רע, „wer sein ganzes Leben unter dem Begriff der Pflicht betrachtet, der kennt nichts Böses", der schält sich aus dem Trübsten den Kern der nun zu erfüllenden Pflicht, und die Lösung der Aufgabe, die auch das Unglück bringt, macht ihn glücklich: er „genießt" von allem. —

Das höchste, und gleichwohl von allen in jeder Lebenslage zu Erreichende, wäre Jakobs: יש לי כל, ihm fehlt nie etwas, weil er überhaupt nur leisten, nichts haben will, und so selbst in der tiefsten Erniedrigung wie Jakob seine seligste Lebensbefriedigung findet. —

Baba bathra 16, 2 werden noch drei Erläuterungen zu dem וד׳ ברך את א׳ בכל gegeben, die wohl erwogen sein wollen. R. Meïr: Der Segen habe darin bestanden, daß Abraham keine Tochter gehabt. R. Jehuda: Der Segen habe vielmehr darin bestanden, daß Abraham auch eine Tochter gehabt. Andere meinen, er habe eine Tochter gehabt, die בכל hieß. R. Elieser Hammodai fügt hinzu: Der Ruf von Abrahams großer astrologischer Kenntnis habe bewirkt, daß alle Könige des Morgen- und Abendlandes ihn täglich aufgesucht. R. Schimeon ben Jochai: Abraham sei mit einer köstlichen Perle geschmückt gewesen, bei deren Anblick jeder sogleich Heilung gefunden ꝛc. Nun kann sicherlich hier nicht jene Gesinnung haben ausgedrückt werden sollen, die den höchsten Segen darin findet, überhaupt keine Tochter zu haben. Abgesehen davon, daß ja dieselben Weisen den Zweck einer jeden Ehe nur in Sohn und Tochter erreicht erblicken (Jebamoth 61, b.), wäre ja auch keine Stelle ungeeigneter zu einer solchen Äußerung, als gerade ein Kapitel, dessen Inhalt, Sara und Rebekka, wie kaum ein anderes der Verherrlichung des Weibes dient. Vielmehr dürfte allen diesen Aussprüchen das בכל, Gott habe Abraham in allem gesegnet, dahin erschienen sein: in allem d. h. selbst in solchen Verhältnissen, in welchen ohne besondere göttliche Fürsorge eine Trübung seines Lebensglückes zu erwarten gewesen wäre. Gerade an dieser Stelle nun, in welcher Abrahams große Sorge hervortritt, für seinen einzigen Sohn eine entsprechende Frau zu finden, eine Sorge, für deren Lösung er nur einer ganz besonderen göttlichen Fügung vertrauen zu müssen glauben durfte, liegt der Gedanke unendlich nahe: welche Sorge, ja welcher kaum zu beseitigende Kummer wäre Abraham daraus erwachsen, wenn er eine Tochter gehabt hätte und für eine Tochter seines Hauses einen Gatten aus den kanaatischen oder aramäischen Männern hätte suchen müssen!! Ein Sohn Abrahams wird zuletzt selbst eine Tochter Kanaans oder Arams zu sich hinüber gewinnen in den Geist eines abrahamitischen Hauses. Allein aus gleichem Grunde wird auch die abrahamitische Tochter

2. Da sprach Abraham zu seinem Knechte, dem ältesten seines Hauses, der über alles Seine waltete: Lege doch deine Hand unter meine Hüfte.

2. וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל־עַבְדּוֹ זְקַן בֵּיתוֹ הַמֹּשֵׁל בְּכָל־אֲשֶׁר־לוֹ שִׂים־נָא יָדְךָ תַּחַת יְרֵכִי׃

dem Geiste und dem Hause Abrahams durch einen kanaanitischen oder aramäischen Gatten verloren gehen. Denn der Sohn baut das Haus des Vaters weiter, aber die Tochter geht über in das schwiegerelterliche Haus, das sie mit als Mauer (חמיה) umfängt. Kanaanitischem oder aramäischem Götzendienste hätte Abraham seine Enkel geboren sehen müssen, wenn er eine Tochter gehabt hätte — vor diesem Schmerz, meint R. Meir, habe Gott ihn segnend bewahrt, indem er ihm keine Tochter geschenkt.

R. Jehuda führt den Gedanken weiter und meint, im Gegenteil, nicht durch Versagung, durch Gewährung sei Abraham selbst in diesem Punkte gesegnet gewesen. Gott habe ihm eine Tochter geschenkt und diese sei selbst in der Ehe „sein" geblieben, habe somit die Brücke gebildet zwischen dem isolierten Hause Abrahams und der übrigen Welt, habe somit einen Segen gewährt, der in der Isolierung unerreicht geblieben wäre, abrahamitischen Geist in die nichtabrahamitische Welt zu verpflanzen.

Dazu jedoch, meinen andere, habe es der leiblichen Tochter nicht bedurft. Das Band, das eine Tochter mit der nichtabrahamitischen Welt geknüpft hätte, bewirkte in noch stärkerem Maße das „בכל", der in allem sichtbare Gottessegen, wodurch Abraham die Augen der Welt auf sich zog, und die Gemüter zur Achtung unb Beachtung seines Wandels geweckt wurden.

Dies wird durch R. Elieser und R. Schimeon nun veranschaulicht. Wäre ein Abraham arm, oder auch nur eines bescheidenen Glückes teilhaftig gewesen, er selbst hätte sicherlich nichts zur hieniedigen Glückseligkeit entbehrt; allein unbemerkt wäre er durch die Welt gewandelt. Und hätten die Menschen geglaubt, Abrahams glänzendes Glück beruhe nur auf der Grundlage seiner hohen Sittlichkeit, man hätte ihn angestaunt, aber hätte ihn ebenso isoliert seines Weges ziehen lassen. Denn nicht um zu lernen, wie man sittlich werde, kommen die Menschen zu laufen. Allein, wie bei jedem Menschen eines außerordentlichen Glückes, glaubten die Zeitgenossen, besonderer geheimer Wissenschaft und Zauberklugheit verdanke Abraham sein Glück, und das führte die Großen der Erde zu ihm, um dem „glücklichen Einsiedler" „den Stein der Weisen" abzulauschen.

Nicht nur sein äußeres Glück, bemerkt endlich R. Schimeon, schon die Persönlichkeit Abrahams war eine so außerordentliche und wohlthuende, daß sie schon allein genügte, die leidende Menschheit in seine Nähe zu führen. —

Jedenfalls haben die Weisen uns hiermit einen Wink gegeben, welche Ansichten über Abraham unter seinen Zeitgenossen verbreitet gewesen sein mögen. —

V. 2. עבדו: er war ihm unterthänig, war rechtlich zur pünktlichen Ausführung des Willens seines Herrn verpflichtet; זקן ביתו: wie Abraham durch die Führungen Gottes, so war er durch das Leben im Hause Abrahams gereift, war ganz in dieses Leben ein- und aufgegangen, darum war er: מושל u. s. w., wie das Wort heißt: erteilte allem und jedem in Abrahams häuslichem Kreise die Stellung und Bestimmung, die sie nach Abrahams Willen und in seinem Sinne haben sollten (siehe Kap. 4, 7).

„Lege doch deine Hand unter meine Hüfte", kommt nur hier, und noch einmal bei Jakob in seiner Aufforderung an Josef (1. B. M. 47, 29) vor. Es scheint nicht eine örtliche Hinweisung auf Mila zu sein. Die Örtlichkeit selbst entspräche nicht, es heißt ja: תחת ירכי. Warum kommt es sonst nicht bei irgend einer Zusicherung vor? ירך ist vielmehr derjenige Körperteil, welcher, wenn man sich setzt oder legt, zuerst in

3. וְאַשְׁבִּיעֲךָ בַּיהוָה אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וֵאלֹהֵי הָאָרֶץ אֲשֶׁר לֹא־תִקַּח אִשָּׁה לִבְנִי מִבְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי אֲשֶׁר אָנֹכִי יוֹשֵׁב בְּקִרְבּוֹ׃

4. כִּי אֶל־אַרְצִי וְאֶל־מוֹלַדְתִּי תֵּלֵךְ וְלָקַחְתָּ אִשָּׁה לִבְנִי לְיִצְחָק׃

3. Ich will dich bei Gott, dem Gotte des Himmels und Gotte der Erde schwören lassen, daß du für meinen Sohn keine Frau von den Töchtern des Kenaaniters nehmest, in dessen Mitte ich wohne;

4. vielmehr sollst du zu meinem Lande und meiner Verwandtschaft gehen und eine Frau für meinen Sohn, für Jizchak, nehmen.

Berührung mit dem Boden kommt, (er ist insofern das Gegenteil von שכם, der Schulter, die beim Aufstehen aus der liegenden Stellung zuerst gehoben wird, woher השכים), es ist lautverwandt mit ירק und bezeichnet das nach hinten oder unten „geworfene" Ende, im Gegensatz zu פנים, daher ירכתים, das Hinterteil eines Gebäudes. So heißt auch die Basis des Leuchters: ירכה (2. B. M. 25, 31). In beiden Stellen, in welchen dieser Ausdruck vorkommt, ist es ein Sterbender, oder ein dem Tode naher, der einem Überlebenden ein Versprechen abnimmt, ohne dessen zugesagte Erfüllung er nicht ruhig sterben könnte. Sollte nun nicht das: שים נא ידך תחת ירכי wörtlich heißen: „Laß mich auf deiner Hand ruhen"? d. i. gieb mir die ganze Kraft und Macht, die du in deiner Hand hast, als Unterlage, damit ich darauf mich ruhig niederlegen könne. Dafür spricht auch, daß die Handlung des Handunterlegens nicht die Handlung des Schwörens ist, sondern dieser vorangeht.

V. 3. ה', in dessen Händen die Zukunft ruht. אלקי השמים ואלקי הארץ, nicht אלקי השמים והארץ, welches Gott nur indirekt in Beziehung zur Erde setzen könnte, nur insofern er Gott des Himmels ist, durch welchen wiederum die Erde bedingt ist; sondern: ebenso unmittelbar Gott der Erde, wie er Gott des Himmels ist. —

מבנות הכנעני, zwischen einer בת כנעני und einem בן אברהם ist die geistige und sittliche Kluft eine so große, daß sie nie und nimmer zu einander passen. Der Einfluß einer kanaanitischen Frau auf meinen Sohn wird aber ein um so größerer sein, als „ich mitten unter dem Kenaani wohne", somit nicht nur die Frau, sondern die ganze Verwandtschaft und Bekanntschaft ihren Einfluß geltend machen würden. Daß sich dieses letztere auf den Familieneinfluß bezieht, ist auch daran erkennbar, daß Elieser später so feinfühlend ist, statt בקרבו: בארצו zu sagen, in deren Land ich wohne und somit deren Sitten kenne. בקרבו wäre eine Beleidigung gewesen: Ich komme zu euch, weil ihr weit weg wohnet, in der Nähe möchten wir auch euch nicht haben!

V. 4. לבני ליצחק, zwei Rücksichten sollen Elieser leiten: לבני, in erster Linie, daß sie würdig sei, die Frau meines Sohnes zu werden, zu der Hoffnung berechtige, daß sie ebenso meine Tochter werde, wie er mein Sohn ist. Dies die allgemeine Anforderung an den Charakter. Es können aber zwei ganz vortreffliche Menschen sein und passen doch in ihrer Individualität nicht zu einander, daher ferner: ליצחק, daß sie auch zu Jizchaks Individualität passe. Wenn Abraham die kanaanitischen Töchter verwarf und eine Tochter aus Aram für seinen Sohn wünschte, so ist wohl zu bedenken, daß sie auch in Aram Götzendiener waren. Nicht darum Kanaans Götzentum, sondern nur die kanaanitische sittliche Entartung konnte das Motiv gewesen sein. Götzentum ist zunächst eine Verirrung des Verstandes, die zu heilen ist. Allein sittliche Entartung ergreift das ganze Menschenwesen in der ganzen seelischen Tiefe des Gemütes, und dort konnte selbst ein Abraham nicht hoffen, ein keusches, sittenreines, unschuldiges Weib für seinen

5. Der Knecht sprach zu ihm: Vielleicht wird die Frau mir nicht in dieses Land nachfolgen wollen, soll ich dann deinen Sohn wohl in das Land zurückkehren lassen, aus welchem du gezogen?

6. Da sprach Abraham zu ihm: Hüte dich, daß du meinen Sohn dorthin nicht zurückbringst!

7. Gott, der Gott des Himmels, der mich von meines Vaters Hause und von dem Lande meiner Geburt genommen, der über mich ausgesprochen und der mir geschworen hat also: Deinem

5. וַיֹּאמֶר אֵלָיו הָעֶבֶד אוּלַי לֹא־
תאבֶה הָאִשָּׁה לָלֶכֶת אַחֲרַי אֶל־
הָאָרֶץ הַזֹּאת הֲהָשֵׁב אָשִׁיב אֶת־בִּנְךָ
אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יָצָאתָ מִשָּׁם:

6. וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם הִשָּׁמֶר
לְךָ פֶּן־תָּשִׁיב אֶת־בְּנִי שָׁמָּה:

7. יְהוָה ו אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר
לָקָחַנִי מִבֵּית אָבִי וּמֵאֶרֶץ מוֹלַדְתִּי
וַאֲשֶׁר דִּבֶּר־לִי וַאֲשֶׁר נִשְׁבַּע־לִי

Sohn zu finden, das den Adel der Gesinnung und der Sitte als Perle mit ins Haus bringen würde.

Dem: לבני ליצחק entspricht vielleicht das: לארצי ולמולדתי. ארצי giebt, wie schon oben (Kap. 12, 1) bemerkt, die allgemeine Richtung, und מולדתי, das engere, vaterstädtische, ja, wie hier wahrscheinlich, das verwandte Familiengepräge.

V. 5. אולי und אול, verwandt mit אבל, אפל. Alle drei: eine Verdunkelung, אפל des physischen, אול des geistigen Lichtes, אבל des heiteren Gemütslebens: Dunkelheit, Zweifel, Trauer. Davon אויל, dem alles in der Schwebe ist, alles zweifelhaft geworden.

אבה, nicht: Etwas wünschen, wo der Wunsch in unserer Brust entspringt, dies heißt ꝛc. חפץ אבה heißt vielmehr: dem Wunsche eines andern sich fügen. Daher auch אניות אבה, gefügsame, leicht regierbare Schiffe (Job 9, 26). Deshalb auch אביון nicht: der nach allem Lüsterne, sondern: der sich den Wünschen anderer fügen muß, der Widerstandslose.

V. 6. השמר לך פן. שמר ursprünglich: abwehren, שָׁמִיר: der abwehrende, schützende Dorn. Der שומר soll ein Wall um das Anvertraute sein. הִשָּׁמֶר stellt die Person selbst unter die eigene Hut: sich vor etwas hüten. Da dies nun in der Regel eine Hut ist, die gegen sich selbst gerichtet ist, die die eigene Persönlichkeit nicht vor Gefährdung, sondern irgend ein Verhältnis vor Gefährdung durch die Persönlichkeit schützen soll, in tiefem Grunde aber in der That eine Gefährdung der eigenen Persönlichkeit abwehren soll, die durch jedes Vergreifen an anderem in erster Linie sich selber gefährdet, so wird diese Gedankennüance durch das beigefügte לך, לכם ꝛc. in der Regel noch besonders hervorgehoben. — פן, von פנה wenden: eine Seite, die Möglichkeit, wörtlich: die „Wendung" der Dinge, daß mein Sohn dorthin zurückkehre, also: Nimm dich in acht in Beziehung auf die Möglichkeit, daß du meinen Sohn dorthin zurückkehren lassen könntest. Schütze dich vor einer solchen Möglichkeit.

V. 7. Oben V. 3, beim Schwure, hieß es auch: ואלקי הארץ, denn, indem der Schwörende, dem Begriff des הִשָּׁבֵעַ zufolge, sich mit allem irdischen Seinen dem strafenden Gottesarm für den Fall des Wortbruches unterstellt, so ist dort der Ausdruck der unmittelbaren Gottesgegenwart auf Erden wesentlich an seiner Stelle. Wenn wir aber hier bei einem Ausspruch des hingebendsten Gottvertrauens, den Ausdruck der echtjüdischen unmittelbaren und speziellsten השגחה פרטית erwarten, die dem bestimmten Manne das bestimmte

לֵאמֹר לְזַרְעֲךָ אֶתֵּן אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת הוּא יִשְׁלַח מַלְאָכוֹ לְפָנֶיךָ וְלָקַחְתָּ אִשָּׁה לִבְנִי מִשָּׁם:

8. וְאִם־לֹא תֹאבֶה הָאִשָּׁה לָלֶכֶת אַחֲרֶיךָ וְנִקֵּיתָ מִשְּׁבֻעָתִי זֹאת רַק אֶת־בְּנִי לֹא תָשֵׁב שָׁמָּה:

9. וַיָּשֶׂם הָעֶבֶד אֶת־יָדוֹ תַּחַת יֶרֶךְ אַבְרָהָם אֲדֹנָיו וַיִּשָּׁבַע לוֹ עַל־הַדָּבָר הַזֶּה:

Samen gebe ich dieſes Land, der wird ſeinen Engel vor dir herſenden, und du wirſt ein Weib von dort für meinen Sohn nehmen.

8. Wenn aber die Frau nicht einwilligen wird, dir nachzufolgen, ſo biſt du frei von dieſem meinem Eide, nur meinen Sohn bringe dorthin nicht zurück!

9. Da legte der Knecht ſeine Hand unter die Hüfte Abrahams, ſeines Herrn, und ſchwur ihm über dieſe Angelegenheit.

Weib zuführt, ſo weiſt ja auch Abraham auf Gottesoffenbarungen, auf alles das, was Gott ſpeziell für ihn und an ihm gethan, hin, welches alles noch weit mehr dieſe השגחה פרטית bekundet, als der verhältnismäßig noch allgemeine Ausdruck אלקי הארץ ſagen würde. Der Gott des Himmels, der doch zugleich mich — nicht הוציאני — ſondern לקחני, mich für ſeine beſonderen Zwecke als Werkzeug herausgenommen hat und der דבר לי — nicht אמר לי, was eine Verheißung wäre, ſondern — der eine Beſtimmung über mich ausgeſprochen, z. B. והיה ברכה und ושמרו דרך ד' וגו', für dieſe Beſtimmung נשבע לי, mir die Verheißung gegeben, mein Same ſolle dieſes Land haben (der hat mir freilich weder direkt verboten, meinem Sohne eine Frau von den jetzigen Bewohnern des Landes zu geben, noch meinen Sohn wieder in meine Heimat zurückwandern zu laſſen; allein beides erkenne ich als natürliche Folge dieſer Beſtimmung und dieſer Verheißung, beides als das einzige ihnen Gemäße), der — ſei du nur ganz ruhig — der wird ſeinen Engel — nicht אתך, mit dir — ſondern vor dir herſenden, du wirſt gar nichts dabei zu thun haben; der mich aus meinem Vaterhauſe zu finden gewußt, wird auch für meinen Sohn dich das rechte Mädchen aus meiner Verwandtſchaft finden laſſen — ולקחת ſo gut wie לקחני.

V. 8. Sollte gleichwohl — Gott zwingt ja nicht — das dir zugeführte Weib nicht wollen, ſo biſt du frei von dieſem meinem Schwure, nur thue du nichts gegen die göttliche Beſtimmung. Es kommt viel mehr darauf an, nicht das Unrechte zu thun (und unrecht iſt alles, was wir als dem Willen Gottes entgegen erkennen), als daß das Rechte durch uns geſchehe. Die Mittel zum Rechten giebt Gott, hüten wir uns nur, das Unrechte zu thun. Dies liegt in dem — ואם לא וגו', du biſt dann frei, du kannſt weiter nichts thun; nur glaube dann nicht, daß du dann noch überhaupt etwas, und daher auch das Entgegengeſetzte thun müſſeſt, nur bringe meinen Sohn nicht dorthin zurück. Eine Rückkehr Iſaaks zur Familie in Aram wäre ein Aufgeben der ganzen abrahamitiſchen Beſtimmung geweſen, die nur iſoliert, alſo in der Fremde zu löſen war. Als Jakob dorthin wieder zurückkehrte, war das Stammhaus noch in der kanaanitiſchen Iſolierung und zog ihn alsbald nach der Geburt ſeiner Söhne dorthin wieder zurück.

נקי, נקה, נכה, Grundbedeutung ſchlagen, ſtoßen; נקה: alles Fremdartige völlig abgeſtoßen haben. טהר mehr die Durchſichtigkeit, die innere Reinheit, נקי die äußere, (ſiehe zu Kap. 20, 5): Dann biſt du rein von dieſem Eide, dann berührt er dich nicht mehr.

שלישי. 10. וַיִּקַּח הָעֶבֶד עֲשָׂרָה גְמַלִּים מִגְּמַלֵּי אֲדֹנָיו וַיֵּלֶךְ וְכָל־טוּב אֲדֹנָיו בְּיָדוֹ וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אֶל־אֲרַם נַהֲרַיִם אֶל־עִיר נָחוֹר׃

10. Sodann nahm der Knecht zehn Kamele von den Kamelen seines Herrn, er aber ging und hatte alles beste seines Herrn in seiner Hand; so machte er sich auf und ging nach Aram Naharajim zur Stadt Nachors.

11. וַיַּבְרֵךְ הַגְּמַלִּים מִחוּץ לָעִיר אֶל־בְּאֵר הַמָּיִם לְעֵת עֶרֶב לְעֵת צֵאת הַשֹּׁאֲבֹת׃

11. Er ließ die Kamele außerhalb der Stadt gegen einen Wasserbrunnen niederknieen, zur Abendzeit, zur Zeit, wo die Schöpferinnen herauszukommen pflegen,

12. וַיֹּאמַר יְהוָה אֱלֹהֵי אֲדֹנִי

12. und sprach: Gott, Gott meines

V. 10. Indem erst in der zweiten Hälfte des Verses, ויקם וילך, der Aufbruch zur Reise erzählt wird, kann das וילך der ersten Hälfte nicht schon das Reisen selbst bedeuten, sondern gehört mit zur Zurüstung der Reise. Die Kamele waren nicht beladen, sie waren bestimmt, die Braut und ihre Dienerinnen aufzunehmen. Es waren herrschaftliche Kamele, als solche durch Rüst- und Sattelzeug kenntlich. Er aber ging zu Fuße und trug Geschenke. Aus Kohelet 10, 7 erscheint, daß Knechte überhaupt nie geritten, sie waren daran erkennbar, daß sie nur zu Fuße gingen. Auch bei der Rückreise ging er nur zu Fuße und führte Rebekkas Kamel. Unsere Damen scheinen keine kavaliermäßig geübten Reiterinnen gewesen zu sein, sondern des Führers bedurft zu haben, so ja auch die Sunamiterin (Kön. II. 4. 24). Elieser trat also nicht als reicher Kaufmann mit etwa zehn beladenen Kamelen, sondern völlig als Knecht, als bepackter Knecht auf, der herrschaftliche Kamele irgendwohin zu führen hat. Nur so war ja auch die spätere Probe hinsichtlich des Charakters des Mädchens eine wirkliche. Was einem müden bepackten Knechte gegenüber von reiner Menschlichkeit zeugte, konnte einem reichen Kavalier gegenüber alles andere gewesen sein.

Daß man die reichsten Schmucksachen von bedeutendem Werte in einem Kasten von eben nicht großem Umfange tragen könne, braucht nicht erst erinnert zu werden.

Nach unseren Weisen waren Abrahams herrschaftliche Kamele an den Maulkörben kenntlich, die sie trugen, und welche sie verhinderten, von fremden Äckern etwas zur Nahrung zu nehmen. Jüdische Große dürften somit nicht in der Rücksichtslosigkeit, sondern in der größeren Rücksicht und Schonung für fremdes Eigentum ihre Auszeichnung gefunden haben.

V. 11. ויברך, von בֶּרֶךְ das Kniegelenk, in welchem die Sammlung und Überleitung von Kräften zur Fortbewegung vermittelt wird, analog dem Begriffe ברך segnen, und בְּרֵכָה Wassersammlung oder Wasserleitung. Lautverwandt mit פֶּרֶק: Glied (chald.), wovon hebräisch: מִפְרָקֶת Genick. — אֶל באר, einem Brunnen gegenüber, nicht nahe daran, — באר, בַּאֵר klar machen, im Kal also klar werden, aus dem Dunkel zu Tage treten. באר, בהר, בער, בחר, bedeuten alle ein glänzendes Hervortreten. בער: der erhöhte, brennende und leuchtende Feuerglanz. בחר: das Auserlesene verhält sich zu dem, aus welchem es hervorgehoben worden, wie das Glänzende zum Dunkeln; es ist immer ein leuchtendes Hervortreten. —

V. 12. ד', der du nicht nur als Ur-Ur-Ursache seit Jahrtausenden der Welt zu Grunde liegst, sondern noch jeden kommenden Moment יִהְיֶה bist, ins Dasein treten

אַבְרָהָם הַקְרֵה־נָא לְפָנַי הַיּוֹם וַעֲשֵׂה־
חֶסֶד עִם אֲדֹנִי אַבְרָהָם׃

13. הִנֵּה אָנֹכִי נִצָּב עַל־עֵין הַמָּיִם
וּבְנוֹת אַנְשֵׁי הָעִיר יֹצְאֹת לִשְׁאֹב
מָיִם׃

14. וְהָיָה הַנַּעֲרָ אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיהָ
הַטִּי־נָא כַדֵּךְ וְאֶשְׁתֶּה וְאָמְרָה שְׁתֵה
וְגַם־גְּמַלֶּיךָ אַשְׁקֶה אֹתָהּ הֹכַחְתָּ

Herrn Abraham, füge doch heute vor mir und übe an meinem Herrn Abraham Liebe.

13. Siehe, ich stehe hier bei dem Wasserquell, und die Töchter der Stadtleute kommen heraus, Wasser zu schöpfen.

14. So sei denn das Mädchen, zu welchem ich sagen werde: Neige doch deinen Krug, damit ich trinke, und sie sagt: Trinke und auch deine Kamele will ich tränken, die hast du deinem

---

lässest, den ich ja als solchen ganz besonders in den bisherigen Lebenserfahrungen meines Herrn kennen gelernt, um dessen fernere Lebenszukunft es sich ja auch hier handelt:

הקרה נא! Wir haben nicht nur den Zusammenhang, sondern eigentlich die Identität der Wurzel קרה und קרא schon angedeutet. Es liegt dem jüdischen Begriff „מקרה" nichts ferner, als die Vorstellung, die wir mit dem Worte „Zufall" verbinden; ihm dürfte gerade nichts weniger „zufällig" sein, als das, was er mit dem Worte מקרה bezeichnet. Erzählt jemand כל הקורות קוראות אותו oder so sind dies ja alle diejenigen Lebensmomente, die er nicht herbeigerufen, die ihn vielmehr in ihre Richtung hineinrufen, die nur er nicht erwartet, berechnet, beabsichtigt hat, die aber umsomehr die höchste absichtsvolle Sendung des sein können, der alles fügt und schickt. נקריתי בהר הגלבע (Sam. 2, 1) heißt: ich bin dort hingerufen worden, es war nicht mein Wille und meine Absicht, eine höhere, außer mir liegende Macht hat mich dorthin geführt.

Am deutlichsten erscheint dies, wo uns aufgegeben wird, ein מקרה zu veranstalten. והקריתם לכם heißt es 4. B. M. 35, 11 von den Zufluchtsstädten, die wir im Lande also gelegen bestimmen sollen, daß sie den unabsichtlichen Totschläger in leichter Weise zu sich laden und führen, wie dies ganz ausdrücklich in dem תכין לך הדרך (5. B. M. 19, 3) ausgesprochen ist (siehe Makkoth 9 b.). Der Unglückliche hat es nicht beabsichtigt, einen Menschen gerade in der Nähe einer zur Zufluchtsstadt führenden Straße zu töten, die ganze Handlung war ja eine unabsichtliche; daß er sich in der Nähe einer solchen Straße befindet, ist ihm gewiß etwas zufälliges. Allein von vornherein war dafür gesorgt, daß in entsprechenden Abständen eine gebahnte Straße zu einer עיר מקלט führte. Koheleth hat daher vollkommen Recht, daß den Weisen wie den Thoren מקרה אחד יקרה את כלם, daß auch der Weise sich nicht dem מקרה entziehen kann; denn auch der Weiseste, wenn man will der Klügste, hat Lebensereignisse, ja auch der vielleicht größte Teil der seinigen sind solche, die er weder erwartet, noch vorausgesehen, am allerwenigsten mit Absicht herbeigeführt, die ihn vielmehr in Verhältnisse und Beziehungen hineinrufen, die ganz außer seiner Berechnung lagen.

Wenn also Elieser hier betet: הקרה לפני, so bittet er eben darum, Gott möge die Angelegenheit in die Hand nehmen, die ihn hierhergeführt; er, aus sich, könne sie nicht zum entsprechenden Ziele bringen. Die Beifügung לפני drückt den Wunsch aus, die erbetene Fügung möge eine solche sein, die ihn in der Richtung, in welcher er sich bereits befindet, weiter fördere, d. h. eine seiner unternommenen Aufgabe förderliche.

V. 14. Die Weisen wollen übrigens (Thaanith 4 a.) Eliesers Verfahren keineswegs als eine mustergültige Weise, eine Frau zu wählen, empfohlen wissen. Wohl nur

לְעַבְדְּךָ לְיִצְחָק וּבָהּ אֵדַע כִּי־עָשִׂיתָ חֶסֶד עִם־אֲדֹנִי׃

Diener, dem Jizchak, zugewiesen, und an ihr will ich erkennen, daß du an meinem Herrn Liebe geübt.

15. וַיְהִי־הוּא טֶרֶם כִּלָּה לְדַבֵּר וְהִנֵּה רִבְקָה יֹצֵאת אֲשֶׁר יָלְדָה לִבְתוּאֵל בֶּן־מִלְכָּה אֵשֶׁת נָחוֹר אֲחִי אַבְרָהָם וְכַדָּהּ עַל־שִׁכְמָהּ׃

15. Da hatte er nun kaum ausgesprochen, siehe, da kommt Ribka heraus, welche dem Bethuel, dem Sohne der Milka, der Frau Nachors, des Bruders Abrahams, geboren worden war, und ihren Krug hatte sie auf ihrer Schulter.

---

ein Elieser, den die Zuversicht eines Abraham auf einer solchen Sendung geleitet, daß Gott schon seinen Engel vor ihm hersenden und ihm das rechte Mädchen zuführen werde, durfte in einer solchen Zuversicht also handeln. Daß sein Verfahren, welches Chulin 95 b. formell als Beispiel für das verbotene ניחוש aufgeführt wird, nicht eigentlich unter diesen Begriff falle, hat schon ר"ן zur Stelle erläutert. ניחוש ists, wenn Entschlüsse von Vorgängen abhängig gemacht werden, die in keinerlei vernünftigem, natürlichem Zusammenhang zu ihnen stehen. Allein das Merkmal, an welchem Elieser die für Jizchak geeignete Frau erkennen wollte, gehört ja den Charaktereigentümlichkeiten an, die noch heute das charakteristische Kennzeichen der Nachkommen Jizchaks und Rebekkas bilden, und die wir unter dem Begriff von גמילות חסד zusammenfassen. Diese überall hülfreich beizuspringen bereite Menschenliebe, die erst durch die Sendung der Abrahamiden mittelbar und unmittelbar auch in die nichtabrahamitische Welt sich allmälig Bahn gebrochen, hatte Elieser in Abrahams Hause kennen gelernt, sie war das charakteristische Merkmal des Abrahamzeltes, sie mußte den hervorstechendsten Zug in dem Charakter der künftigen Frau dieses Hauses der rechten Gattin Jizchaks bilden, und wohl durfte Elieser glauben, daß nur in der Familie Abrahams sich noch eine solche Gemütsanlage finden dürfte und darauf sein Verfahren gründen. Sie muß doch jedenfalls eine seltene gewesen sein, sonst hätte sie überall für ihn kein Kennzeichen abgeben können. — לעבדך ליצחק, mit großer Feinheit sagt er לעבדך וגו׳, nicht לאדני, oder לבן אדני; eben der Gedanke, daß Jizchak, für den er eine Frau sucht, עבד ד׳ ist, läßt ihn ein solches Merkmal wählen, und zugleich hoffen, daß Gott ihm die rechte zuführen werde. Ist es ja der dem Dienste Gottes Geweihte, dem er eine Genossin sucht. Die Förderung der Gottessache selbst ist durch die glückliche Wahl bedingt. —

V. 15. Voller konnte Abrahams Wunsch wohl kaum in Erfüllung gehen. Bethuel war in doppelter Weise mit ihm verwandt. Bethuels Vater war Abrahams Bruder, seine Mutter Abrahams Brudertochter und zugleich Saras Schwester. In diesem Berichte tritt eigentümlich Milka, Rebekkas Großmutter, hervor, ebenso in Rebekkas Antwort; von Rebekkas Mutter wird geschwiegen. Sie, die Mutter, scheint nicht von abrahamitischer Familie und auch nicht von abrahamitischem Geiste gewesen zu sein. Es scheint, in Rebekka lebte der Geist der Großmutter weiter, die Mutter sah wohl ihr geistiges Ebenbild im Sohne. Der Verfolg der Erzählung läßt erkennen, daß beide, Mutter und Sohn, das Regiment im Hause führten, der — abrahamitisch gesinnte — Bethuel aber, — wahrscheinlich als ein alter gutmütiger „Jude", der nicht so am Gelde klebte, — bei Seite geschoben war.

16. Und das Mädchen war überaus gut vom Anblick, Jungfrau, und noch kein Mann hatte sich ihr vertraulich genähert. Sie ging zum Quell hinab, füllte ihren Krug und kam herauf.

17. Da lief der Knecht ihr entgegen und sprach: Laß mich doch etwas Wasser aus deinem Krug schlürfen!

18. Sie antwortete: Trinke, mein Herr! Da eilte sie, ließ ihren Krug auf ihre Hand hinab und gab ihm zu trinken.

19. Sie hatte ihn nun völlig getränkt, da sprach sie: Auch für deine Kamele will ich schöpfen, bis daß sie völlig getrunken haben.

16. וְהַנַּעֲרָ טֹבַת מַרְאֶה מְאֹד
בְּתוּלָה וְאִישׁ לֹא יְדָעָהּ וַתֵּרֶד
הָעַיְנָה וַתְּמַלֵּא כַדָּהּ וַתָּעַל׃

17. וַיָּרָץ הָעֶבֶד לִקְרָאתָהּ וַיֹּאמֶר
הַגְמִיאִינִי נָא מְעַט־מַיִם מִכַּדֵּךְ׃

18. וַתֹּאמֶר שְׁתֵה אֲדֹנִי וַתְּמַהֵר
וַתֹּרֶד כַּדָּהּ עַל־יָדָהּ וַתַּשְׁקֵהוּ׃

19. וַתְּכַל לְהַשְׁקֹתוֹ וַתֹּאמֶר גַּם
לִגְמַלֶּיךָ אֶשְׁאָב עַד אִם־כִּלּוּ לִשְׁתֹּת׃

V. 16. Möglich, daß טובת מראה und יפת מראה unterschieden sei, ersteres mehr eine geistige und sittliche Schönheit des Antlitzes, eine Anmut bedeute, die mehr auf den Charakter hinweist, das letztere eine wirkliche äußere Schönheit bezeichne. Wir würden dies für gewiß halten, wenn es nicht auch von Waschti hieße כי טובת מראה היא, obgleich dies immer noch nicht ausschließt, daß nicht auch Waschti mehr anmutig als schön gewesen. Ihre Weigerung selbst dürfte wohl für Geist und sittliches Anstandsgefühl sprechen.

והנערָ, bis auf eine einzige Stelle fehlt überall im Pentateuch das ה Femininum bei נַעֲרָ und schließt dann auch קטנה, also das Mädchen in demjenigen Alter mit ein, in welchem es die geschlechtliche Reife noch nicht erlangt hat. Nur bei מוציא שם רע (5. B. M. 22, 19) steht נַעֲרָה, eben um zu statuieren, daß dieses Gesetz nur bei einem erwachsenen, d. i. geschlechtlich reifen Mädchen Anwendung findet (siehe Kethuboth 40 b.).

בתולה, בתל, lautverwandt mit פתל, בדל, welche auch ein für sich Abgeschlossensein, Getrenntsein bedeuten. — ואיש לא ידעה kann sich nicht blos auf die Jungfräulichkeit beziehen, da dies schon durch בתולה gesagt ist. Es heißt auch nicht: לא ידעה איש, wie überall sonst, sondern: ואיש לא ידעה, was sonst nie wieder vorkommt. Also: sie war nicht nur בתולה, was identisch mit dem gewöhnlichen לא ידעה איש ist, sondern sie war so außerordentlich züchtig, daß איש לא ידעה, daß noch kein Mann es je gewagt, sich ihr irgend wie vertraulich zu nahen. Das wahrhaft züchtige jüdische Weib besitzt eine solche sittliche Hoheit und Majestät, imponiert unbewußt so, daß der unflätigste Bube es nicht wagt, in ihrer Gegenwart auch nur einen unanständigen Scherz zu äußern, geschweige denn auch nur mit einem unanständigen Blicke ihr zu nahen. Das war allerdings bedeutsam, zumal in Aram.

VV. 17—20. וירץ העבד, nicht Elieser, „der Knecht", in Knechtesgestalt eilte er ihr entgegen. Er bittet um „ein bischen Wasser" zu „schlürfen". Sie antwortet: „trinke!" und nennt ihn „mein Herr!" obgleich er als Knecht vor ihr stand. Und nun zeichnet Zug für Zug das Weib, das mit abrahamitischem Gemüte wert war, an Saras Stelle zu treten. Sie sagte von den Kamelen, wie Elieser gehofft hatte, zuerst nichts! Erst als sie seinen Durst vollständig gelöscht hatte, sprach sie: Auch für deine Kamele

20. וַתְּמַהֵר וַתְּעַר כַּדָּהּ אֶל־הַשֻּׁקְתָּה וַתָּרָץ עוֹד אֶל־הַבְּאֵר לִשְׁאֹב וַתִּשְׁאַב לְכָל־גְּמַלָּיו׃

20. Da eilte sie, leerte ihren Krug in die Tränke, lief nochmals zum Brunnen, um zu schöpfen und schöpfte für alle seine Kamele.

21. וְהָאִישׁ מִשְׁתָּאֵה לָהּ מַחֲרִישׁ לָדַעַת הַהִצְלִיחַ יְהוָה דַּרְכּוֹ אִם־לֹא׃

21. Der Mann staunte sie fortwährend an, schwieg, um zu wissen, ob Gott seinen Weg habe gelingen lassen oder nicht.

22. וַיְהִי כַּאֲשֶׁר כִּלּוּ הַגְּמַלִּים לִשְׁתּוֹת וַיִּקַּח הָאִישׁ נֶזֶם זָהָב בֶּקַע

22. Erst als die Kamele völlig mit dem Trinken zu Ende waren, nahm der Mann einen goldenen Nasenring hervor,

---

will ich schöpfen, bis sie völlig ausgetrunken haben. Hätte Rebekka dies gleich gesagt, es hätte ein Charakterzug gefehlt, der den wahren גומל חסד und das wahre jüdische Weib kennzeichnet; sie wäre eine eitle Schwätzerin gewesen, die sich auf ihr Gutesthun etwas zu gute thut. Und nun erbietet sie sich nicht, auch den Kamelen etwas zu trinken zu geben, was doch auch schon eine ziemliche Mühe gewesen wäre, auch nur ein Krug für jedes Kamel gäbe zehn Wege und zehnmaliges Schöpfen, sondern: sie will schöpfen und in die Tränke schütten bis zehn Kamele sich voll getrunken haben!! Ein Kamel trinkt mit einemmale so viel, daß es auf viele Tage genug hat und des Wassers entbehren kann, vielleicht daher ja sein Name. Dabei, wie ist sie behend und hurtig, ותמהר, ותמהר, sie besinnt sich nicht lange und ist nicht schwerfällig, zumal wo es gilt, ein menschenfreundliches Werk zu vollbringen. Was Elieser in dem Krug gelassen hatte, schüttet sie zuvor in die Tränke. Sie hätte es darin lassen oder auf die Erde schütten können. Allein die jüdische menschenfreundliche Natur ist so ökonomisch mit Kräften und Werten, wie sie verschwenderisch damit ist. Eben weil ihr alles, auch das Geringste, Mittel zur מצוה, zur Pflichterfüllung ist, ist ihr alles heilig. Nutzlos verschwendet sie nicht den geringsten Splitter Kraft und nicht den geringsten Tropfen Wasser. Für einen guten Zweck kennt hingegen ihre Hingebung mit Kraft und Gut keine Grenzen.

V. 21. משתאה, שאה Grundbedeutung: öde, davon: die Unklarheit der Vorstellung, השתאה ל־: sich im Anstaunen halten. Die Erfüllung überragte alle seine Vorstellungen und Erwartungen, er wollte immer sprechen, hielt sich jedoch immer zurück, um schließlich zu erfahren, ob das so sehr seinen Voraussetzungen entsprechende Mädchen denn auch hinsichtlich ihrer Abstammung Abrahams Bedingungen entspreche. — משתאה, stat. const. er war ein sie Anstaunender, staunte sie fortwährend an. —

הצליח, von צלח, verwandt mit שלח, etwas einem Ziele zu in Bewegung setzen. Der צ-Laut bringt die Nüance des Überwindens von Hindernissen und צלח heißt daher: mit Überwindung aller entgegenstehenden Hindernisse zu einem Ziele gelangen. So vom durch nichts zu hemmenden Fortschritt des Feuers: פן יצלח כאש בית יוסף (Amos 5, 6). הצליח: etwas glücklich zum Ziele gelangen lassen. Vielleicht ist auch סלח damit verwandt. Der schuldbelastete Mensch verdient in seinem Lebenslauf gehemmt zu werden. Ihm gleichwohl noch ein Fortschreiten zu einer neuen Zukunft gestatten, ihn diesem Fortschreiten wieder geben heißt: סלח, verzeihen.

V. 22. ויקח. Es steht noch nicht, daß er es ihr gegeben. In seiner Erzählung, V. 47, sagt er auch, daß er ihr dies Geschmeide erst, nachdem sie ihn mit ihrer Familie bekannt gemacht, gegeben habe. Allein er hielt es doch jetzt bereits für gut, es hervor-

מִשְׁקָלוֹ וּשְׁנֵי צְמִידִים עַל־יָדֶיהָ עֲשָׂרָה זָהָב מִשְׁקָלָם׃

einen halben Schekel an Gewicht, und zwei Armbänder für ihre Hände, zehn Goldschekel an Gewicht,

23. וַיֹּאמֶר בַּת־מִי אַתְּ הַגִּידִי נָא לִי הֲיֵשׁ בֵּית־אָבִיךְ מָקוֹם לָנוּ לָלִין׃

23. und sprach: Wessen Tochter bist du? Sage mir es doch! Ist wohl das Haus deines Vaters eine Stätte für uns, über Nacht zu weilen?

24. וַתֹּאמֶר אֵלָיו בַּת־בְּתוּאֵל אָנֹכִי בֶּן־מִלְכָּה אֲשֶׁר יָלְדָה לְנָחוֹר׃

24. Da sagte sie ihm: Bethuels Tochter bin ich, eines Sohnes der Milka, die ihn dem Nachor geboren.

25. וַתֹּאמֶר אֵלָיו גַּם־תֶּבֶן גַּם־מִסְפּוֹא רַב עִמָּנוּ גַּם־מָקוֹם לָלוּן׃

25. Sie sagte ihm ferner: Auch Stroh und Futter ist bei uns in Menge, auch ein Ort zu übernachten.

26. וַיִּקֹּד הָאִישׁ וַיִּשְׁתַּחוּ לַיהוָה׃

26. Da beugte der Mann das Haupt und warf sich Gott hin,

---

zunehmen und etwas von dem Reichtum blicken zu lassen, den er bei sich führte. Er wollte ja jetzt auch um Aufnahme in das Haus bitten. Elieser kannte die Welt, jedenfalls die aramäische Welt, sonst wäre ihm ja גמילות חסד nicht als etwas so Charakteristisches und Charakterisierendes erschienen. Um Aufnahme für zehn Kamele und die dazu gehörigen Leute zu finden, dazu gehört nicht blos eine abrahamitische Tochter, dazu gehört ein ganzes abrahamitisches Haus. Das Mädchen war eine Perle an Menschenfreundlichkeit, allein wer weiß, ob nicht in unedler Fassung. Jedenfalls hielt Elieser vor der Frage nach ihrem Hause und der Möglichkeit, dort Aufnahme zu finden, es nicht für überflüssig, etwas Geld blicken zu lassen. Wer weiß auch, ob Rebekka als zartfühlende Tochter, die den Geist ihres das Hausregiment führenden Bruders sehr wohl kannte, der schwerlich für eine Anzahl bloßer Knechte mit Kamelen ein freundliches Willkommen gehabt hätte, ihren Namen gesagt haben würde, wenn sie in Eliesers Händen nicht etwas hätte blinken gesehen, was, freilich nicht für sie, doch für den Genius ihres Hauses eine größere Anziehungskraft als die Gelegenheit auszuübender Menschenfreundlichkeit gehabt! Daß er bei der Erzählung im Hause ihrer Eltern diesen Umstand umging und einfach die Geschenke nach ihrer Auskunft über ihre Familie erscheinen läßt, ist wieder eine Feinheit, die überhaupt Eliesers Benehmen und Reden charakterisiert.

V. 23. הגידי נא, er erwartet nicht, daß das Mädchen dies ohne weiteres einem fremden Manne sagen würde und wiederholt daher die Bitte dringender.

V. 24. Sie hebt Milka und Nachor hervor, die als Abrahams und Saras Geschwister wohl einen bekannteren Namen gehabt haben dürften.

V. 25. Auch hier tritt wieder die vortreffliche Natur hervor. Denkt zuerst an die Tiere, die sie so eben getränkt und gesehen, wie sie sich gelabt, „haben nun getrunken, sollen nun auch zu essen haben!“ Das Gefühl pulsiert noch ganz frisch in ihr. יורע צדיק נפש בהמתו, dazu brauchen wir im Judentume keine Anti-Tierquälervereine, das übte schon unsere Ältermutter Rebekka. — מספא, von ספא, verwandt mit סבא, שבע.

V. 26. קידה ist das vollständige Vor- und Niederbeugen des Hauptes fast bis zur Erde ohne Beugung der Knie, bezeichnet somit wohl die Beugung und Hingebung des Geistes, während השתחויה, das völlige Hinwerfen, das Zugebotestellen des ganzen leib-

רביעי. 27. וַיֹּאמֶר בָּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אַבְרָהָם אֲשֶׁר לֹא־עָזַב חַסְדּוֹ וַאֲמִתּוֹ מֵעִם אֲדֹנִי אָנֹכִי בַּדֶּרֶךְ נָחַנִי יְהוָה בֵּית אֲחֵי אֲדֹנִי׃

28. וַתָּרָץ הַנַּעֲרָ וַתַּגֶּד לְבֵית אִמָּהּ כַּדְּבָרִים הָאֵלֶּה׃

27. und sprach: Gesegnet Gott, Gott meines Herrn Abraham, der seine Liebe und seine Wahrheit nicht von meinem Herrn gelassen! Ich — bin noch auf dem Wege — und Gott hat mich schon in das Haus der Geschwister meines Herrn geführt.

28. Da lief das Mädchen und erzählte dem Hause ihrer Mutter diesen Ereignissen gemäß.

---

lichen Wesens bedeutet. So begegnete das Volk der Aufforderung, die Bedeutung des Peßach seinen Kindern geistig zu vererben, durch קידה und השתחויה (2. B. M. 12, 27) und stellte damit Geist und Leib dieser Erziehungsaufgabe zu Gebote. Ähnlich Moses bei der ihm gewordenen höchsten Offenbarung des göttlichen Waltens (das. 34, 7). Auch hier beugt Elieser zuerst seinen Geist vor dem ihm hier so sichtbar hervorgetretenen geistigen Walten und Leiten göttlicher Vorsehung, und gab sich dann ganz derselben weiter hin. Er beugte seinen Geist vor dem allerhöchsten Geist, der in sein Herz geschaut und seinen Engel vor ihm hergesandt hatte.

V. 27. חסד ואמת. Was אהבה in der Gesinnung ist, das ist חסד in der That, אמת ist gewissermaßen ein beschränkender Beisatz. חסד ואמת ist eine solche Liebesthat, in welcher doch der Wahrheit nicht zu nahe getreten wird. Des Menschen Liebe ist blind. Sie erfüllt des Geliebten Wünsche ohne Rücksicht auf den wahren Wert dieser Wünsche. Gottes Liebe ist חסד ואמת, sie erfüllt nur solche Wünsche, in denen das Wahre gewahrt ist, die wahrhaft zum Heile gereichen. So bei Jakob (Kap. 47, 29). Die Fürsorge für seine Bestattung ist das חסד, die Beachtung der Bedingung: aber nicht in Mizrajim, das אמת. So auch das von den Kundschaftern der Rahab zu Leistende (Jos. 2, 14) war ein חסד ואמת, eine bedingte Wohlthat. אמת ist überall das Salz, die Klausel, daß in Erfüllung der Liebe das Wahre, die Hauptsache, nicht verloren gehe.

So vielleicht auch hier. Die Verheiratung ihrer Kinder ist der höchste Wunsch der Eltern. Suchen sie die Erfüllung dieses Wunsches ohne Berücksichtigung des Wesentlichen — (ists nicht eine Tochter von abrahamitischer Gesinnung, so eine von ענר אשכל וממרא oder von ארם) — dann erstreben sie ein חסד ohne אמת. Abraham aber wünschte nur חסד mit אמת, und beides gewährte ihm Gott.

אנכי בדרך וגו׳. Ohne so reinen, gewissenhaften, ganz in Abrahams Ab- und Ansichten eingehenden Sinn hatte Elieser eigentlich eine ganz leichte Aufgabe. Land und Familie Abrahams waren ja bekannt, und daß der Brautwerber für einen Sohn Abrahams, eines so berühmten reichen Mannes, irgendwo einen Korb bekommen sollte, war gar nicht zu denken. Allein Elieser war עבד אברהם, זקן ביתו, suchte ein Weib לעבד ד׳ ליצחק, da war um so größer die Gefahr, die Rechte nicht zu finden, je mehr er eines bereitwilligen Entgegenkommens wohl überall gewärtig sein konnte; daher glaubte er sich ganz der göttlichen Führung überlassen zu müssen. Und wie war die ihm geworden! Er war noch auf dem Wege — war noch gar nicht angekommen — und befand sich schon am Ziele! Darum gelobte er mit ברוך ד׳, auch weiter sich in dieser Angelegenheit nur ganz der Führung Gottes überlassen zu wollen.

29. וּלְרִבְקָה אָח וּשְׁמוֹ לָבָן וַיָּרָץ לָבָן אֶל־הָאִישׁ הַחוּצָה אֶל־הָעָיִן׃

29. Ribka hatte aber einen Bruder, dessen Name Laban war, da lief Laban zu dem Manne hinaus zum Quell.

30. וַיְהִי ו כִּרְאֹת אֶת־הַנֶּזֶם וְאֶת־הַצְּמִדִים עַל־יְדֵי אֲחֹתוֹ וּכְשָׁמְעוֹ אֶת־דִּבְרֵי רִבְקָה אֲחֹתוֹ לֵאמֹר כֹּה־דִבֶּר אֵלַי הָאִישׁ וַיָּבֹא אֶל־הָאִישׁ וְהִנֵּה עֹמֵד עַל־הַגְּמַלִּים עַל־הָעָיִן׃

30. Es war aber, da man nun den Nasenring und die Armbänder an den Händen seiner Schwester gesehen und er die Worte seiner Schwester Ribka also gehört hatte: So hat zu mir der Mann gesprochen, und er nun zu dem Manne kam, und siehe, der stand noch bei seinen Kamelen am Quell:

31. וַיֹּאמֶר בּוֹא בְּרוּךְ יְהוָה לָמָּה תַעֲמֹד בַּחוּץ וְאָנֹכִי פִּנִּיתִי הַבַּיִת וּמָקוֹם לַגְּמַלִּים׃

31. da sprach er: Komme doch herein, Gesegneter Gottes! Warum stehst du draußen, ich habe ja schon das Haus bereit gestellt und einen Raum für deine Kamele.

32. וַיָּבֵא הָאִישׁ הַבַּיְתָה וַיְפַתַּח הַגְּמַלִּים וַיִּתֵּן תֶּבֶן וּמִסְפּוֹא לַגְּמַלִּים וּמַיִם לִרְחֹץ רַגְלָיו וְרַגְלֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר אִתּוֹ׃

32. Da kam der Mann ins Haus und löste die Kamele, er gab Stroh und Futter den Kamelen und Wasser, seine Füße und die Füße der Leute, die mit ihm waren, zu waschen.

V. 29. Eine beißende Äußerung unserer Weisen bemerkt: Es war nichts לבן, weiß, an ihm als sein Name! אל האיש, Elieser tritt nicht mehr als עבד auf, bis er es selbst nachher sagte.

V. 30. Es ist dies ein eigentümlicher Satz. Es ist bereits gesagt, daß er zu Elieser hinaus bis zur Quelle gelaufen sei und hier heißt es nun: da er den Nasenring u. s. w. sah und die Worte ꝛc. gehört hatte, ויבא, da kam er ꝛc. Es scheint daher das Ganze eine fortlaufende Erzählung und dies: ויהי כראות וגו׳ bis zum folgenden Vers ein fortlaufender Vordersatz zu sein, zu welchem mit V. 31 der Nachsatz beginnt. Alle Hausleute hatten das Geschmeide gesehen, allein während diese mit dem Anschauen beschäftigt waren (es heißt nicht כראותו), hatte bei einem Laban der Anblick des Goldes sofort seinen Zauber geübt: „Da ist mehr! bezahlt er schon so ein bischen Wasser, wie nun gar eine ganze Bewirtung!“ Der spekulative Bruder nimmt also die Schwester bei Seite und hört sie nochmals genau aus, und eilt dann hinaus, damit ihm ja kein anderer zuvorkomme, erwartet, ihn schon draußen auf der Straße zu finden, ist nicht wenig verwundert, bis zum Brunnen laufen zu müssen, wird aber vollends perplex, einen Mann, der nach allem, was er gesehen und gehört, doch ein mit Gold um sich werfender Kazin sein muß, noch bescheiden zuwartend bei seinen Kamelen am Brunnen zu finden! Darum verbeugt er sich auch nicht, spricht nicht höflich — wie etwa ein Abraham und Lot — er hat schon an Respekt vor ihm verloren, sondern sagt ziemlich brüsk: Komme doch herein, was genierst du dich, du bist doch ein ברוך ד׳, d. h. ein reicher, mit Schätzen gesegneter Mann! Das giebt sich auch im folgenden, VV. 32 und 33, kund.

VV. 32 u. 33. Elieser muß selbst für seine Kamele — vielleicht auch für sich und seine Leute sorgen, das Subjekt ist zweifelhaft — ויישם (von ישם wie טוב und יטב)

33. Man setzte ihm zu essen vor; er aber sprach: Ich esse nicht, bis daß ich meine Worte gesprochen; da sagte er: Sprich!

34. Er sprach: Ein Knecht Abrahams bin ich,

35. und Gott hat meinen Herrn überaus gesegnet, so daß er groß geworden. Er gab ihm Schafe und Rinder, Silber und Gold, Knechte und Mägde, Kamele und Esel.

36. Sara, die Frau meines Herrn, gebar nun meinem Herrn einen Sohn, nachdem sie schon alt geworden, und diesem gab er alles Seine.

37. Da beschwor mein Herr mich also: Nimm für meinen Sohn keine Frau von den Töchtern des Kenaaniters, in dessen Land ich wohne.

38. Daß du vielmehr zu dem Hause meines Vaters und zu meiner Familie gehest und eine Frau für meinen Sohn nehmest!

39. Da sprach ich zu meinem Herrn: Vielleicht wird die Frau mir nicht nachfolgen wollen?

ש 33. וַיּוּשָׂם לְפָנָיו לֶאֱכֹל וַיֹּאמֶר
לֹא אֹכַל עַד אִם־דִּבַּרְתִּי דְבָרָי
וַיֹּאמֶר דַּבֵּר׃

34. וַיֹּאמֶר עֶבֶד אַבְרָהָם אָנֹכִי׃

35. וַיהוָה בֵּרַךְ אֶת־אֲדֹנִי מְאֹד
וַיִּגְדָּל וַיִּתֶּן־לוֹ צֹאן וּבָקָר וְכֶסֶף וְזָהָב
וַעֲבָדִם וּשְׁפָחֹת וּגְמַלִּים וַחֲמֹרִים׃

36. וַתֵּלֶד שָׂרָה אֵשֶׁת אֲדֹנִי בֵן
לַאדֹנִי אַחֲרֵי זִקְנָתָהּ וַיִּתֶּן־לוֹ אֶת־
כָּל־אֲשֶׁר־לוֹ׃

37. וַיַּשְׁבִּעֵנִי אֲדֹנִי לֵאמֹר לֹא־תִקַּח
אִשָּׁה לִבְנִי מִבְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי אֲשֶׁר
אָנֹכִי יֹשֵׁב בְּאַרְצוֹ׃

38. אִם־לֹא אֶל־בֵּית־אָבִי תֵּלֵךְ
וְאֶל־מִשְׁפַּחְתִּי וְלָקַחְתָּ אִשָּׁה לִבְנִי׃

39. וָאֹמַר אֶל־אֲדֹנִי אֻלַי לֹא־תֵלֵךְ
הָאִשָּׁה אַחֲרָי׃

---

und יושׂם — daß das Essen ihm nur so vorgesetzt wurde, mit deutlicher Unentschiedenheit, wie viel Laban dabei thätig gewesen! Alles dies beweist, wie Laban durch Eliesers Bescheidenheit schon herausgefühlt hatte, daß er es nicht mit einem selbst reichen Manne zu thun haben müsse und kennzeichnet den Charakter, wie wir ihn noch bis im späten Alter wieder finden werden.

Auffallend ist der Name ה׳ in Labans Munde, zumal er später (31, 53) nur an אלהי נחור appelliert. Es ist möglich, daß Rebekka das ברוך ד׳ אלהי אדני וגו׳ aus Eliesers Munde gehört und Laban wieder erzählt hatte, woher denn Laban bereits sein „Glaubensbekenntnis“ kannte. Daß ein Laban überhaupt den Namen Gottes, oder seines Gottes, im Munde führte, gehört mit zum Charakter. Je egoistischer im Herzen, umsomehr die Sprache verbrämt mit „frommen“ Phrasen. — ויאמר רבר, Laban führt immer entweder allein, oder vor Vater und Mutter her das Wort!

V. 34. Ihr habts richtig herausgefühlt, bin nicht der Herr, bin nur der Knecht.

VV. 35—48. Interessant ist ein Vergleich der Erzählung im Munde Eliesers mit dem vorhergehenden Bericht des wirklichen Vorganges. Alle Abweichungen motivieren sich auf den ersten Blick entweder aus Höflichkeitsrücksichten, wie schon einiges bemerkt,

40. וַיֹּאמֶר אֵלַי יְהוָה אֲשֶׁר־
הִתְהַלַּכְתִּי לְפָנָיו יִשְׁלַח מַלְאָכוֹ אִתָּךְ
וְהִצְלִיחַ דַּרְכֶּךָ וְלָקַחְתָּ אִשָּׁה לִבְנִי
מִמִּשְׁפַּחְתִּי וּמִבֵּית אָבִי׃

40. Da sprach er zu mir: Gott, vor dem ich mich geführt, wird seinen Engel mit dir senden und deinen Weg beglücken, so daß du für meinen Sohn eine Frau aus meiner Familie und sogar aus meinem väterlichen Hause nehmest.

41. אָז תִּנָּקֶה מֵאָלָתִי כִּי תָבוֹא
אֶל־מִשְׁפַּחְתִּי וְאִם־לֹא יִתְּנוּ לָךְ
וְהָיִיתָ נָקִי מֵאָלָתִי׃

41. Dann bist du von meinem Eide frei, wenn du zu meiner Familie kommen wirst; wenn sie sie dir nicht geben wollen, so sollst du frei sein von meinem Eide.

42. וָאָבֹא הַיּוֹם אֶל־הָעַיִן וָאֹמַר
יְהוָה אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אַבְרָהָם אִם־
יֶשְׁךָ־נָא מַצְלִיחַ דַּרְכִּי אֲשֶׁר אָנֹכִי
הֹלֵךְ עָלֶיהָ׃

42. Da kam ich nun heute zum Quell, und da sprach ich: Gott, Gott meines Herrn Abraham, wenn du doch meinen Weg beglücken möchtest, auf welchem ich gehe!

43. הִנֵּה אָנֹכִי נִצָּב עַל־עֵין הַמָּיִם
וְהָיָה הָעַלְמָה הַיֹּצֵאת לִשְׁאֹב וְאָמַרְתִּי
אֵלֶיהָ הַשְׁקִינִי־נָא מְעַט־מַיִם מִכַּדֵּךְ׃

43. Siehe, ich stehe hier bei dem Wasserquell, so sei denn das Mädchen, die zum Schöpfen kommt und ich sage zu ihr: Laß mich doch etwas Wasser aus deinem Kruge trinken,

44. וְאָמְרָה אֵלַי גַּם־אַתָּה שְׁתֵה
וְגַם לִגְמַלֶּיךָ אֶשְׁאָב הִוא הָאִשָּׁה
אֲשֶׁר־הכִיחַ יְהוָה לְבֶן־אֲדֹנִי׃

44. und sie sagt zu mir: Trinke sowohl du, als auch für deine Kamele will ich schöpfen; das ist die Frau, die Gott für den Sohn meines Herrn angewiesen.

45. אֲנִי טֶרֶם אֲכַלֶּה לְדַבֵּר אֶל־
לִבִּי וְהִנֵּה רִבְקָה יֹצֵאת וְכַדָּהּ עַל־
שִׁכְמָהּ וַתֵּרֶד הָעַיְנָה וַתִּשְׁאָב וָאֹמַר
אֵלֶיהָ הַשְׁקִינִי נָא׃

45. Ich nun, ich hatte kaum also zu meinem Herzen zu sprechen vollendet, siehe, da kommt Ribka mit ihrem Kruge auf der Schulter heraus und ging zum Quell hinab und schöpfte. Da sprach ich zu ihr: Laß mich doch trinken!

46. וַתְּמַהֵר וַתּוֹרֶד כַּדָּהּ מֵעָלֶיהָ
וַתֹּאמֶר שְׁתֵה וְגַם־גְּמַלֶּיךָ אַשְׁקֶה
וָאֶשְׁתְּ וְגַם הַגְּמַלִּים הִשְׁקָתָה׃

46. Da eilte sie, nahm ihren Krug herab und sprach: Trinke, und auch deine Kamele will ich tränken, da trank ich und auch die Kamele tränkte sie.

---

oder aus dem Bestreben, den Leuten, die Elieser wohl durchschaute, das Ganze mundgerecht zu machen. Das הקרה נא und alles, was Eliesers Sorge über das Gelingen in den Augen der Leute zu auffallend groß hätte erscheinen lassen und sie mistrauisch machen können, bleibt weg. Ebenso alle die zarten Nüancen, die der obige Bericht ent-

47. וָאֶשְׁאַל אֹתָהּ וָאֹמַר בַּת־מִי
אָתְּ וַתֹּאמֶר בַּת־בְּתוּאֵל בֶּן־נָחוֹר
אֲשֶׁר יָלְדָה־לוֹ מִלְכָּה וָאָשִׂים הַנֶּזֶם
עַל־אַפָּהּ וְהַצְּמִידִים עַל־יָדֶיהָ׃

47. Da fragte ich sie und sprach: Wessen Tochter bist du? Da sagte sie: Die Tochter Bethuels, Sohn Nachors, welchen ihm Milka geboren; da legte ich den Ring an ihre Nase und die Armbänder an ihre Hände,

48. וָאֶקֹּד וָאֶשְׁתַּחֲוֶה לַיהוָה וָאֲבָרֵךְ
אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אַבְרָהָם אֲשֶׁר
הִנְחַנִי בְּדֶרֶךְ אֱמֶת לָקַחַת אֶת־בַּת־
אֲחִי אֲדֹנִי לִבְנוֹ׃

48. und beugte mein Haupt und warf mich Gott hin und segnete Gott, den Gott meines Herrn Abraham, der mich in den wahren Weg geführt, die Tochter des Bruders meines Herrn für seinen Sohn zu nehmen.

49. וְעַתָּה אִם־יֶשְׁכֶם עֹשִׂים חֶסֶד
וֶאֱמֶת אֶת־אֲדֹנִי הַגִּידוּ לִי וְאִם־לֹא
הַגִּידוּ לִי וְאֶפְנֶה עַל־יָמִין אוֹ עַל־
שְׂמֹאל׃

49. Und nun, wenn ihr mit meinem Herrn Liebe und Wahrheit üben wollet, saget es mir; und wenn nicht, saget es mir, damit ich mich nach rechts oder links wende.

50. וַיַּעַן לָבָן וּבְתוּאֵל וַיֹּאמְרוּ מֵיְהוָה
יָצָא הַדָּבָר לֹא נוּכַל דַּבֵּר אֵלֶיךָ רַע
אוֹ־טוֹב׃

50. Da antwortete Laban und Bethuel und sagten: Von Gott ist die Sache ausgegangen, wir können dir nichts Böses oder Gutes sagen.

51. הִנֵּה־רִבְקָה לְפָנֶיךָ קַח וָלֵךְ
וּתְהִי אִשָּׁה לְבֶן־אֲדֹנֶיךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר
יְהוָה׃

51. Hier ist Ribka vor dir, nimm sie und gehe, werde sie Frau dem Sohne deines Herrn, wie Gott gesprochen.

52. וַיְהִי כַּאֲשֶׁר שָׁמַע עֶבֶד אַבְרָהָם
אֶת־דִּבְרֵיהֶם וַיִּשְׁתַּחוּ אַרְצָה לַיהוָה׃

52. Da war es, als der Knecht Abrahams ihre Worte gehört hatte, warf er sich Gott hin zur Erde.

חמישי. 53. וַיּוֹצֵא הָעֶבֶד כְּלֵי־כֶסֶף

53. Und silberne und goldene Geräte und Kleider holte der Knecht her-

---

hält. Bei einer gewissen Klasse Menschen ists durchaus gefährlich, gefühlvoll zu erscheinen, sie nennen das „romantisch", „überspannt", und fangen an, an der praktischen Solidität des Verhältnisses zu zweifeln, in welches sie eingehen sollen. Elieser begnügte sich damit, die auffallende Gottesfügung scharf hervortreten zu lassen, der entgegen zu handeln auch ein Laban von seinem Standpunkt aus Scheu zu tragen pflegt.

V. 49. חסד ואמת: חסד, daß ihr seinem Sohne eine Tochter gebet, אמת, daß ihr auf die Bedingung eingeht, daß Jizchak weder jetzt noch künftig zu euch in die Heimat seines Vaters komme.

V. 52. Hier wird er das einzige Mal עבד אברהם genannt. Jetzt hatte er so eigentlich seine Sendung als Abrahams Diener gelöst und fühlte sich als solchen im vollsten Maße.

V. 53. מגדנות. Man ist durch nichts berechtigt, hier an etwas anderes, als an köstliche Früchte und nicht an wertvolle Kostbarkeiten zu denken. מגד, wovon offenbar

וּכְלֵי זָהָב וּבְגָדִים וַיִּתֵּן לְרִבְקָה
וּמִגְדָּנֹת נָתַן לְאָחִיהָ וּלְאִמָּהּ׃
54. וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ הוּא וְהָאֲנָשִׁים
אֲשֶׁר־עִמּוֹ וַיָּלִינוּ וַיָּקוּמוּ בַבֹּקֶר וַיֹּאמֶר
שַׁלְּחֻנִי לַאדֹנִי׃
55. וַיֹּאמֶר אָחִיהָ וְאִמָּהּ תֵּשֶׁב
הַנַּעֲרָ אִתָּנוּ יָמִים אוֹ עָשׂוֹר אַחַר
תֵּלֵךְ׃
56. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם אַל־תְּאַחֲרוּ אֹתִי
וַיהוָה הִצְלִיחַ דַּרְכִּי שַׁלְּחוּנִי וְאֵלְכָה
לַאדֹנִי׃
57. וַיֹּאמְרוּ נִקְרָא לַנַּעֲרָ וְנִשְׁאֲלָה
אֶת־פִּיהָ׃
58. וַיִּקְרְאוּ לְרִבְקָה וַיֹּאמְרוּ אֵלֶיהָ
הֲתֵלְכִי עִם־הָאִישׁ הַזֶּה וַתֹּאמֶר אֵלֵךְ׃
59. וַיְשַׁלְּחוּ אֶת־רִבְקָה אֲחֹתָם
וְאֶת־מֵנִקְתָּהּ וְאֶת־עֶבֶד אַבְרָהָם
וְאֶת־אֲנָשָׁיו׃

vor und gab sie der Ribka und köstliche Früchte gab er ihrem Bruder und ihrer Mutter.

54. Darauf aßen und tranken er und die Leute, die er bei sich hatte, und übernachteten. Sie standen am Morgen auf und da sagte er: Entlaßt mich nun zu meinem Herrn!

55. Da sagte ihr Bruder und ihre Mutter: Möge doch das Mädchen noch bei uns ein Jahr oder zehn Monate bleiben; dann mag sie gehen.

56. Er aber sagte ihnen: Haltet mich nicht hin, nachdem Gott meinen Weg beglückt hat; entlasset mich, damit ich zu meinem Herrn gehen möge.

57. Da sagten sie: Wir wollen das Mädchen rufen und sie fragen.

58. Da riefen sie Ribka und sagten zu ihr: Willst du mit diesem Manne gehen? Sie antwortete: Ich will gehen.

59. Da entließen sie ihre Schwester Ribka und ihre Amme, sowie den Knecht Abrahams und dessen Leute,

---

das Wort gebildet ist, kommt nur in diesem Sinne vor, und מגדנות steht, wo es mit noch anderen Dingen, wie Esra 1, 6 und Chron. II. 21, 3 vorkommt, immer zuletzt, war somit wohl nicht das Wertvollste. Geschenke von Wert gab er der jungen Braut. Confitüres, Artigkeiten, der Mutter und dem Bruder; dem Vater — gar nichts! Es ist dies wohl zu beachten. Was hat man nicht alles in unsere jüdische Vergangenheit hinein und zurück datiert! Erzählungen und Märchen von Reisenden über die jetzigen Gewohnheiten von Orientalen mußten — nach dem Axiom: „Alles ist im Orient stabil und homogen" — die Schablone abgeben, nach welcher man sich das jüdische Altertum zurecht legte. Das מהר ומתן, das man einigemal findet, ward sofort unter der archäologischen Brille zu einem Kaufpreis, den der Bräutigam den Eltern giebt. Hier haben wir doch auch eine „orientalische" Heirat, aber dem Vater giebt Elieser nichts und den anderen Gliedern der Familie nur Aufmerksamkeiten von untergeordnetem Werte. (Beiläufig hatten sich ja auch Rachel und Lea ganz außerordentlich tief verletzt gefühlt, daß Laban sich hatte für sie bezahlen lassen und hatten noch nach zwanzig Jahren nicht vergessen: כי מכרנו!)

V. 59. אחתם. Immer tritt bedeutsam Bethuel völlig in den Hintergrund, Laban, der Sohn, regiert, so daß nicht eine Tochter, sondern eine Schwester aus dem Hause entlassen wurde. Welch ein Kontrast zu dem abrahamitischen Hause, wo Jizchak, ein Sohn von vierzig Jahren, in der heiligsten, für sein Leben entscheidendsten Angelegenheit so

60. וַיְבָרְכוּ אֶת־רִבְקָה וַיֹּאמְרוּ לָהּ אֲחֹתֵנוּ אַתְּ הֱיִי לְאַלְפֵי רְבָבָה וְיִירַשׁ זַרְעֵךְ אֵת שַׁעַר שֹׂנְאָיו׃

60. und segneten Ribka und sprachen zu ihr: Unsere Schwester! Werde du zu tausend Zehntausenden, und es erbe dein Same das Thor seiner Hasser.

61. וַתָּקָם רִבְקָה וְנַעֲרֹתֶיהָ וַתִּרְכַּבְנָה עַל־הַגְּמַלִּים וַתֵּלַכְנָה אַחֲרֵי הָאִישׁ וַיִּקַּח הָעֶבֶד אֶת־רִבְקָה וַיֵּלֶךְ׃

61. Da machte sich Ribka und ihre Mädchen auf, sie bestiegen die Kamele und folgten dem Manne. Der Knecht aber nahm Ribka und ging.

62. וְיִצְחָק בָּא מִבּוֹא בְּאֵר לַחַי רֹאִי וְהוּא יוֹשֵׁב בְּאֶרֶץ הַנֶּגֶב׃

62. Und Jizchak war heimgekommen vom Hinkommen zum Brunnen des mich-schauenden-Lebendigen; er wohnte im Lande des Südens.

---

großartig gar nicht hervortritt, sondern die Wahl seines Weibes ganz dem Vater und dessen Veranstaltung überläßt!

Die Amme geht mit. Auch da sehen wir ein reineres Verhältnis. Eigentlich war es der Stolz der Mutter, selbst ihr Kind zu nähren, wie wir von Sara wissen. Wo nicht, so wurde es nicht blos für Geld gesäugt, das Weib, das es mit ihrer Brust genährt, blieb ihm das ganze Leben anhänglich nahe.

V. 60. Diese Worte im Munde so gewöhnlicher Menschen, wie Laban und seine Mutter, werden nur dann verständlich, wenn wir annehmen, sie haben von der Bestimmung Rebekkas, Stammmutter eines Volkes zu werden, sowie von der Bestimmung dieses Volkes Kunde gehabt. Daß diese erwartete Zukunft des abrahamitischen Hauses bekannt war, haben wir bereits oben bei dem Besuche Abimelechs gleich nach Jizchaks Geburt gesehen.

V. 61. ויקח העבד. Rebekka und ihre Dienerinnen ritten, Elieser aber führte das Kamel Rebekkas und ging zu Fuß.

V. 62. בא מבא kommt in ganz תנ"ך nicht wieder vor, „kommt vom Kommen!" בא heißt eigentlich: Hinkommen, dahin, wo man hingehört, wo man sich heimisch und hingezogen fühlt. Er muß also irgendwo hingegangen gewesen sein, wo er sich heimisch, wohin er sich gezogen fühlte: מבא; und nun muß er wieder anderwärts hingegangen sein, wohin er nunmehr sich gezogen, wo er nunmehr sich heimisch fühlte. Und wohin war er gegangen? Nach באר לחי ראי! Wir kennen ja den Brunnen, den eine Standesgenossin Eliesers, durch Freiheitsdrang aus Abrahams Haus getrieben, also genannt, und dort erkannt hatte, daß auch dann und da, wann und wo alles auf Erden für uns erstorben ist, „ein Lebendiger uns schaut"! Und über dem älteren Bruder Jizchaks war da einer Dienerin des Hauses Abrahams Gottes Vorsehung und Waltung sichtbar geworden. Liegt es nicht unendlich nahe, uns zu sagen: während so Elieser, der Diener aus dem Hause Abrahams, ausgezogen war, um in Hoffnung auf Gottes wachende und waltende und fügende Vorsehung einen Schritt einzuleiten, der, wie kein anderer, für die ganze Zukunft Isaaks verhängnisvoll entscheidend sein sollte, also — wenngleich in freudiger Weise, doch in ganz paralleler Lage mit Hagar und Ismael — hatte derjenige, den alles dies am nächsten anging, hatte Isaak sich zu der Stätte hingezogen gefühlt, die ihn in der Zuversicht stärken sollte, daß Gott also für ihn, in seinem sich gestaltenden Geschicke, Elieser sichtbar nahe sein werde, wie er für den älteren Bruder Hagar sichtbar nahe gewesen. Darauf aber sehnte er sich wieder zurück nach derjenigen Stätte, wo

63. וַיֵּצֵא יִצְחָק לָשׂוּחַ בַּשָּׂדֶה לִפְנוֹת עֶרֶב וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיַּרְא וְהִנֵּה גְמַלִּים בָּאִים:

63. Da ging Jizchak hinaus zu sinnen in dem Felde zur Abendwende, da hub er seine Augen auf und sah, siehe da kommende Kamele!

64. וַתִּשָּׂא רִבְקָה אֶת־עֵינֶיהָ וַתֵּרֶא אֶת־יִצְחָק וַתִּפֹּל מֵעַל הַגָּמָל:

64. Da hub auch Ribka ihre Augen auf und sah Jizchak, da ließ sie sich vom Kamele hinab,

65. וַתֹּאמֶר אֶל־הָעֶבֶד מִי־הָאִישׁ הַלָּזֶה הַהֹלֵךְ בַּשָּׂדֶה לִקְרָאתֵנוּ וַיֹּאמֶר הָעֶבֶד הוּא אֲדֹנִי וַתִּקַּח הַצָּעִיף וַתִּתְכָּס:

65. und sprach zum Knechte: Wer ist dieser Mann dort, der uns durchs Feld entgegen geht? Da sprach der Knecht: Es ist mein Herr! Da nahm sie den Schleier und bedeckte sich.

---

ihm das Familienleben erblühen sollte. Der Brunnen lag ja am Rande der Wüste. והוא יושב בארץ הנגב. Es scheint, daß Jizchak bereits selbständig gewohnt und zwar בארץ הנגב. Während Abraham bereits seit mehreren Jahren mitten unter den anderen Völkern lebte, hatte er es für gut gehalten, Jizchak, der jetzt wieder am Anfange stand, in der Stille, wie zuerst er selbst, isoliert wohnen zu lassen. (Siehe zu Kap. 20, 1.)

V. 63. שׂוּח, wovon שִׂיחִים Bäume, Pflanzen, bezeichnet das innere Wachsen des Geistes und Gemütes, das Zunehmen der Gedanken und Gefühle (vergl. צוּץ = שׂוּשׂ, צמח = שמח). Sowie התפלל: sein Inneres neu tränken mit den Gedanken und Gefühlen der Reinheit und Lauterkeit (= התבלל). Die Weisen erklären es hier auch als wirkliches Beten, wie שׂיח שפוך. — באים, Kamele, die auf seine Wohnung hinzogen.

V. 64. Unzweifelhaft hat Elieser es sich angelegen sein lassen, auf der ganzen Reise ihr von Jizchak zu erzählen; es lag dies ja ganz in der Natur der Sache, so daß sie ihn sogleich erkannte, und braucht daher nicht an eine „Ahnung" gedacht zu werden. Sie konnte auch schon das Ackerfeld nach der Beschreibung erkannt, und aus der Art und Weise, wie Jizchak durch dasselbe so gerade ihnen entgegenging, geschlossen haben, daß er der Eigentümer sei. —

ותפול, ein freiwilliges, rasches Hinablassen vom Kamele, wie bei Naaman ויפל מעל המרכבה לקראתו (Kön. II. 5, 21) aus Achtung vor Elischa, ja vor dessen Diener. Ganz so wäre auch hier das Gefühl zu verstehen, mit welchem Rebekka dem Isaak nicht entgegenreiten will. Auch dieses ist wieder charakteristisch. Eine eitle Dame würde gewiß etwas darin gefunden haben, stattlich an der Spitze eines großen Gefolges entgegenzutraben, herablassend sich von ihrem künftigen Gemahle galant herunterheben zu lassen. Zumal da Isaak nicht ritt, sondern ging, paßte es nicht, daß sie dem gehenden Isaak entgegenreiten sollte. Ferner scheint ja Reiten ein Zeichen der Vornehmheit gewesen zu sein, Rebekka wollte Isaak nicht als Herrin entgegentreten. Alles dies war aber nicht in Folge einer Berechnung — (sonst wäre diese Bescheidenheit wenig vom Stolze zu unterscheiden gewesen) — sondern ותפול, es geschah ganz von selbst, unwillkürlich, ohne Berechnung, war augenblickliche Eingebung eines richtigen Gefühles.

V. 65. ותתכס. Nun erst verschleiert sie sich! Da geht wieder ein Stück „Orientalismus" verloren; und ist dies wieder ein Beleg, wie sehr wir gegen alles auf unserer Hut sein müssen, was uns so apodiktisch zuversichtlich auf diesem Gebiete dozierd wird. — צעיף rad. צעף, wahrscheinlich verwandt mit שאף, in sich hineinziehen, ähnlich wie בלע: verschlucken und dem Anblick durch Zudecken entziehen.

66. Der Knecht erzählte Jizchak alle Dinge, die er ausgeführt,

66. וַיְסַפֵּר הָעֶבֶד לְיִצְחָק אֵת כָּל־ הַדְּבָרִים אֲשֶׁר עָשָׂה:

67. da brachte sie Jizchak ins Zelt als seine Mutter Sara. Er heiratete Ribka, sie ward ihm zum Weibe und er liebte sie, und da erst tröstete sich Jizchak um seine Mutter.

67. וַיְבִאֶהָ יִצְחָק הָאׇהֱלָה שָׂרָה אִמּוֹ וַיִּקַּח אֶת־רִבְקָה וַתְּהִי־לוֹ לְאִשָּׁה וַיֶּאֱהָבֶהָ וַיִּנָּחֶם יִצְחָק אַחֲרֵי אִמּוֹ: פ

Kap. 25. V. 1. Abraham nahm wieder eine Frau, sie hieß Ketura.

כה ששי. 1. וַיֹּסֶף אַבְרָהָם וַיִּקַּח אִשָּׁה וּשְׁמָהּ קְטוּרָה:

2. Diese gebar ihm Simran, Jakschan, Medan und Midjan, Jischbak und Schuach.

2. וַתֵּלֶד לוֹ אֶת־זִמְרָן וְאֶת־יָקְשָׁן וְאֶת־מְדָן וְאֶת־מִדְיָן וְאֶת־יִשְׁבָּק וְאֶת־ שׁוּחַ:

V. 67. Wiederum ein Grundzug, der sich gottlob bei den Nachkommen Abrahams und Saras, Isaaks und Rebekkas nicht verwischt hat! Je mehr sie sein Weib wurde, desto mehr liebte er sie! Wie diese Ehe des ersten jüdischen Sohnes, werden die jüdischen Ehen, die meisten jüdischen Ehen, nicht durch die Leidenschaft, sondern durch die Vernunft geschlossen. Eltern und Verwandte überlegen, ob die jungen Leute zu einander passen; und darum steigt die Liebe, je mehr sie sich kennen lernen. Die meisten nichtjüdischen Ehen werden jedoch nach dem geschlossen, was sie „Liebe" nennen, und da braucht man nur in die nach dem Leben gezeichneten Novellen-Schilderungen zu blicken, um zu gewahren, welche Kluft da zwischen der „Liebe" vor der Ehe und nach derselben gähnt, wie schal und fade alles nachher, wie man sich alles ganz anders vorgestellt u. s. w. Diese „Liebe" war blind, jeder Schritt in die Zukunft hinein bringt Enttäuschung; von der jüdischen Ehe aber heißt es: ויקח את רבקה ותהי לו לאשה ויאהבה! Da ist die Hochzeit nicht Blütengipfel, sondern Wurzelkeim der Liebe!

Und nun noch drei Worte, die, seitdem Gott dem Adam die Eva zugeführt, bis ans Ende der Tage nicht herrlicher gezeichnet werden! — וינחם יצחק אחרי אמו —: Ein vierzigjähriger Mann, der untröstlich ist über den Tod seiner alten Mutter — und er findet sich getröstet in seinem Weibe! Das ist die Stellung des jüdischen Weibes! Und zu welchem elenden Gewäsche schrumpft da alles zusammen, was man von orientalischer Sinnlichkeit und Haremwirtschaft auch dem jüdischen Eheleben hat aufbürden wollen! Mit Saras Scheiden war der ganze weibliche Sinn, das weibliche Gemüt aus dem Hause gewichen. Jizchak fand die Mutter in dem Weibe wieder; (daher auch: „es war ihm, als ob ihm die Mutter wieder ins Zelt trat, da er Rebekka einführte"), es ist dies das Höchste, das je über den Adel, über die Würde des Weibes geschrieben worden — und auf einem Blatte der urältesten jüdischen Geschichte stehts geschrieben.

Kap. 25. V. 1. Daß Abraham sich wieder verheiratete, ist schon deshalb nicht auffallend, weil er ja noch fünfunddreißig Jahre nach Saras Tode lebte, mehr als die jetzt durchschnittliche Dauer einer Ehe. Außerdem ist ja, nach dem Worte der Weisen, der Mann nicht „ganz" wenn ohne Frau, die Aufgabe eines Menschen ist jederzeit zu groß,

3. וְיָקְשָׁן יָלַד אֶת־שְׁבָא וְאֶת־דְּדָן וּבְנֵי דְדָן הָיוּ אַשּׁוּרִם וּלְטוּשִׁם וּלְאֻמִּים׃

3. Jakschan erzeugte Scheba und Dedan; die Söhne Dedans aber waren in die Ebene hin Wohnende, einzeln Gerüstete, und Staatengruppen.

4. וּבְנֵי מִדְיָן עֵיפָה וָעֵפֶר וַחֲנֹךְ וַאֲבִידָע וְאֶלְדָּעָה כָּל־אֵלֶּה בְּנֵי קְטוּרָה׃

4. Midjans Söhne: Efa und Efer, Chanoch, Abida und Eldaa; alle diese waren Söhne Keturas.

5. וַיִּתֵּן אַבְרָהָם אֶת־כָּל־אֲשֶׁר־לוֹ לְיִצְחָק׃

5. Da gab Abraham alles Seine dem Jizchak;

6. וְלִבְנֵי הַפִּילַגְשִׁים אֲשֶׁר לְאַבְרָהָם נָתַן אַבְרָהָם מַתָּנֹת וַיְשַׁלְּחֵם מֵעַל יִצְחָק בְּנוֹ בְּעוֹדֶנּוּ חַי קֵדְמָה אֶל־אֶרֶץ קֶדֶם׃

6. den Nebenfrauenkindern aber, welche Abraham hatte, gab Abraham Geschenke und schickte sie, noch während er lebte, fort von seinem Sohne Jizchak, ostwärts zum Lande des Ostens.

---

als daß sie von einem allein voll gelöst werden könnte. Unter Ketura wäre nach R. Jehuda (ב"ר) Hagar zu verstehen, also dasselbe Weib, das ihm Sara zugeführt. Dabei ist nicht zu übersehen, wie rein und menschlich die Weisen ein Verhältnis auffassen, das später so trüb und betrübend erscheint. Jizchak, sagen sie, sei nach dem Brunnen an der Wüste hingegangen, um seinem Vater von dort selbst Hagar, seine, wie wir es nennen, seine „Stiefmutter", zuzuführen! Und er hatte doch seine Mutter so lieb gehabt! Und er war doch, als er dort hinging, noch untröstlich über den Heimgang seiner Mutter! Mag man dies nun als historische Thatsache, oder als Lehrandeutung fassen, so bekundet es ja, in letzterem Falle sogar noch mehr, die Anschauung, die der Zeit unserer Weisen eigen war. Wie tief sinkt dagegen selbst unsere Gegenwart herab, in welcher eine zweite Frau das Verhältnis von erwachsenen Kindern zum Vater gespannt, wenn nicht gar feindlich zu gestalten pflegt! Nach R. Jehuda hieße das ויוסף ויקח, er nahm wieder, und zwar על פי דבור in Folge eines Geheißes desselben göttlichen Wortes, das früher ihm Sara Folge zu leisten geboten, die ihre Entlassung von ihm gefordert. Hagar habe seitdem als קטורה (קטר chaldäisch) Knoten) verschlossen und einsam, ohne weitere Verbindung mit einem Manne, gelebt, woher ihr Name (auch) Hagar, verwandt mit חגר, אגר, bedeutet ähnliches), sonst hätte sie wohl auch Abraham nicht wieder nehmen dürfen.

V. 3. אשורם u. s. w. scheinen, wie auch nach Onkelos, nicht Eigennamen, sondern ihren Nationalcharakter ausdrückende Gattungsnamen zu sein. אשר geradhin schreitend, wovon אשורים, die geradhin gerichteten Schritte. לטושים, לטש schärfen, Geschärfte, vielleicht einzeln gerüstet Lebende, die zu ihrer Verteidigung sich selbst genug waren.

V. 6. Selbst als מלא דמלא, wie in allen unseren Codices, können darunter nur die zuvor genannten Söhne Keturas verstanden sein. Sonst wäre ja gerade über deren Ausstattung gar nichts mitgeteilt. Das אשר bezieht sich auf בני und nicht auf פילגשים, und der Plural resultiert aus בני: Keturas Söhne hatten nur die Pilagschimkindern zukommenden Rechte; denn Ketura war nur Pilegesch. Ein Vergleich der vierbuchstabigen Worte: חלמיש, חרמש, עכביש, פרעוש, רטפש lehrt, daß das ש auch als Bildungsbuchstabe der Radix angefügt wird. So חלם: stark, gedrungen sein, חלמיש: Kiesel; חרם: wegfangen, vernichten, חרמש: Sichel; עכב: festhalten, (עקב auflauern),

7. וְאֵלֶּה יְמֵי שְׁנֵי־חַיֵּי אַבְרָהָם אֲשֶׁר־חָי מְאַת שָׁנָה וְשִׁבְעִים שָׁנָה וְחָמֵשׁ שָׁנִים׃

7. Und dieſes nun ſind die Tage der Jahre des Lebens Abrahams, die er gelebt: hundert Jahre und ſiebenzig Jahre und fünf Jahre.

עכביש: Spinne; פרע: ungebunden, frei, פרעש: Floh; רטף, verwandt mit רטב: feucht, רטפש: faulen. Somit auch פלג: halb ſein, geteilt ſein, פלגש: die unvollſtändige, nicht ganz berechtigte Frau (ſo auch פלגם, rabbiniſch, das Mittelding zwiſchen כבש und איל), ein Verhältnis, in welchem — ſei es durch קידושין oder יחוד, welches unentſchieden iſt — das ſittliche, perſönliche Band zwiſchen Mann und Frau hergeſtellt iſt, d. h. die Frau ausſchließlich dem Manne angehört, aber כתובה, d. h. die bürgerliche Berechtigung in Beziehung auf Vermögen ꝛc. fehlt.

Daß wir überhaupt in dem Leben eines Abrahams und Iſaaks finden, daß nur auserleſene, wenige ihrer Kinder fähig waren, nicht nur מתנות, ſondern auch נחלה, das ganze geiſtige Erbe, כל אשר לו des Vaters, anzutreten, daß, während von der ſpäteren Zeit verlangt und erwartet wird, alle Kinder in den geiſtigen Bund eintreten zu ſehen, es ſelbſt einem Abraham nicht gelang, alle dafür zu erziehen, das darf deshalb nicht auffallen, weil ja Abraham und Iſaak noch mit ihrer ganzen Mitwelt im Kampfe ſich befanden. Außer Abrahams und Iſaaks Zelt gabs ja keinen Fußbreit für den Geiſt und die Sitte des Abrahamsbundes und hatte ſomit die häusliche Erziehung die Wucht des Beiſpiels einer ganzen Zeitgenoſſenſchaft zu paralyſieren! Wie ſchwer wird es heutigen Tages einem jüdiſchen Familienvater, alle ſeine Kinder in ſeiner Richtung zu erziehen, im Vergleich mit vor hundert Jahren, und doch finden unſere Kinder auch außerhalb der väterlichen Schwelle noch gleichgeſinnte Häuſer! Ohnehin war dieſe Entfernung der Kinder Keturas eine Folge der göttlichen Beſtimmung, daß ביצחק יקרא לך זרע. Nach der Erklärung der Weiſen umfaſſen מתנות auch geiſtige Gaben, die ſie aus Abrahams Hauſe mit hinausgenommen, die aber bei ihnen misbräuchlich ins Unlautere hinabgezogen und שמות טומאה wurden.

קדמה, er ſandte ſie oſtwärts, in das Land des Oſtens. Das der abrahamitiſchen Zukunft verheißene Land — Paläſtina — iſt der äußerſte weſtliche Punkt des Morgenlandes an der Grenzſcheide des Orients und Occidents. Weſtlich liegen die europäiſchen Länder, auf die ſich zunächſt dasjenige verpflanzen ſollte, deſſen Träger Iſaaks Nachkommen ſein ſollen. Alles, was geiſtig und ſittlich, erleuchtend und veredelnd der Menſchheit geworden, iſt von dieſer Grenzſcheide aus gekommen. שם und יפת, Judäa und Griechenland, die beiden Länder, von denen Kultur und Religion der Völker ausgegangen, liegen hier „im Nabel der Erde“ nahe zuſammen. Von da aus geht der Gang der Kultur, der Erleuchtung und Geſittung weſtwärts. Keturas Kinder werden oſtwärts geſandt. Spät erſt werden ſie in dieſe geiſtig ſittliche Zukunft eintreten.

V. 7. ימי שני חיי u. ſ. w, ſiehe oben Kap. 23, V. 1. Auch Abraham lebte Tage und Jahre, jeder Tag bedeutungsvoll, und alle zuſammen ein einheitliches Ganze, und jedes Lebensalter in eigener voller Geltung, und alles dies waren nur Tage aus den Jahren des wirklichen Lebens Abrahams, das weiter reicht, als die diesſeitige Lebensſpanne. — Eigentümlich, daß wir im Hebräiſchen bei großen Zahlen den Gegenſtand im Singular, bei kleinen im Plural nennen. Es geht wohl mit den Jahren, wie überhaupt mit Maſſen. Wer Millionen hat, zählt jedes einzelne nicht; wer wenig, jeden Groſchen. Ebenſo bei Jahren. Die Jahre, die man noch lebt, die ſich noch nicht zu einer „Zehnheit“, zu einer Geſamtheit gruppiert, erſcheinen in ihrer Vielheit שנים, was ſich aber bereits zu einer Geſamtheit gerundet, erſcheint auch als Einheit שנה.

8. וַיִּגְוַע וַיָּמָת אַבְרָהָם בְּשֵׂיבָה טוֹבָה זָקֵן וְשָׂבֵעַ וַיֵּאָסֶף אֶל־עַמָּיו׃

8. Abraham verschied und starb in einem guten Alter, reif und satt, und wurde zu seinen Genossen gesammelt.

V. 8. שׂיב, שׂיבה, nicht unwahrscheinlich verwandt mit שׂגב, stark werden, eine Höhe erreichen, die anderes überragt. Was שׂגב räumlich ist, wäre שׂיב zeitlich. — זקן ושׂבע, reif und satt, hatte die dem Menschen erreichbare geistige und sittliche Vollkommenheit, und in seinem äußeren Geschicke die Erfüllung seiner Wünsche erreicht. — Tiefer und inniger die Weisen, Worte, die den Tod in einer Weise zeichnen, wie sonst wohl noch kein menschlicher Gedanke den Tod gedacht, geschweige denn ein Mund ausgesprochen: „Wenn ein צדיק stirbt, so läßt ihn Gott die seiner harrende Seligkeit blicken, und dieses Seligkeitsgefühl ist so überwältigend, daß an seiner Fülle der Fromme „satt" wird, einschläft und stirbt". —

ויאסף אל עמיו, mit diesem Ausdruck war ein Gedanke in unserem Volke so heimisch, daß wir mit Stolz auf dessen Popularität denen gegenüber hinblicken dürfen, die die Arroganz haben zu sprechen, „im alten Testamente werde das Dogma der Unsterblichkeit nicht gelehrt, das sei vielmehr ein Vorzug des neuen!" Gewiß wurde es im Alten Testament nicht gelehrt, weil es nicht gelehrt zu werden brauchte. Dem Volke, das von seinen Toten sprach: נאסף אל עמיו, in welchem jeder von sich sprach: הנה אני נאסף אל עמי, dem Volke war der Gedanke der Unsterblichkeit ein so gewöhnlicher, dem lag das Gegenteil so sehr außerhalb des ganzen Gedankenkreises, daß es höchst lächerlich gewesen wäre, es „den Glauben an die Unsterblichkeit" erst lehren zu wollen, und dies Volk nahm damit eine unvergleichlich höhere Stufe ein, als jeder Kreis, in welchem diese Wahrheit erst als Dogma gelehrt und mit sogenannten „Beweisen" im Bewußtsein des Volkes gestützt und befestigt werden muß. Steht ja auch das: „Und der Geist kehrt zu Gott zurück" nicht erst in den Evangelien, sondern in dem alten jüdischen „Prediger" (Kap. 12, V. 8), der dies dort auch gar nicht predigt, sondern als einen ganz bekannten Vorgang seiner Schilderung der Auflösung des Menschen mit einflicht. Erst als von unjüdischem Geist berührte Sekten die Unsterblichkeit zu leugnen begannen, mußte man anfangen, sie zu lehren. Wird ja auch das Dasein Gottes in der תורה nicht gelehrt, sondern ohne weiteres vorausgesetzt: בראשית ברא אלקי׳! Endlich ist nicht zu vergessen, daß der Gedanke der Unsterblichkeit weder dem Judentum noch dem Christentum eignet. Noch ist kein Volk auf Erden gewesen — Philosophen haben auch hierin wie in so vielem sich aus der Wahrheit hinausgeklügelt — noch hat es kein Volk gegeben, das geglaubt hätte, wenn sie ihre Väter begruben, daß sie damit ihre Väter eingescharrt! Das jüdische Volk sprach von dem Verstorbenen „נאסף אל עמיו" längst vor dem Begräbnis; קבורה folgt immer erst nachher; der eigentliche Mensch war schon längst fort und zu den Seinen gegangen, wenn man seinen irdischen Leib auf Erden in die Erde begrub.

Dabei bezeichnet אסף das Aufnehmen des Verirrten in den bergenden Schutz, des Hinausgewiesenen in die ursprüngliche Heimat — ואספתו אל הוך ביתך (5. B. M. 22, 2) עד האסף מרים (4. B. M. 12, 15), und ist dem Ausdrucke „הֵאָסֵף" demnach das Jenseits die eigentliche wirkliche Heimat des Menschen und das Diesseits die prüfungsvolle Fremde der Wanderjahre, aus welcher, nach zurückgelegter Wanderschaft, der Geist wieder heimkehrt und Aufnahme findet in dem seiner harrenden Kreis der Seinen.

Eigentümlich ist es nun: es steht niemals האסף אל אבותיו, immer: האסף אל עמיו, mit alleiniger Ausnahme Richter 2, 10 von dem zeitgenössischen Geschlechte Josuas, sonst heißt es immer שכוב עם אבותיו — האסף אל עמיו. Begraben wird man zu

9. וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ יִצְחָק וְיִשְׁמָעֵאל בָּנָיו אֶל־מְעָרַת הַמַּכְפֵּלָה אֶל־שְׂדֵה עֶפְרֹן בֶּן־צֹחַר הַחִתִּי אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי מַמְרֵא׃

9. Jizchak und Jischmael, seine Söhne, begruben ihn in die Machpelahöhle, in das Feld des Chitters Efron, Sohn Zochars, welches vor Mamre liegt,

10. הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר־קָנָה אַבְרָהָם מֵאֵת בְּנֵי־חֵת שָׁמָּה קֻבַּר אַבְרָהָם וְשָׂרָה אִשְׁתּוֹ׃

10. das Feld, welches Abraham von den Söhnen Chets gekauft hatte, dorthin wurden Abraham und seine Frau Sara begraben.

11. וַיְהִי אַחֲרֵי מוֹת אַבְרָהָם וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת־יִצְחָק בְּנוֹ וַיֵּשֶׁב יִצְחָק עִם־בְּאֵר לַחַי רֹאִי׃ פ

11. Es war nachdem Abraham gestorben war, segnete Gott seinen Sohn Jizchak; Jizchak aber wohnte in der Nähe des Brunnens zum mich-schauenden-Lebendigen.

שביעי 12. וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת יִשְׁמָעֵאל בֶּן־אַבְרָהָם אֲשֶׁר יָלְדָה הָגָר הַמִּצְרִית שִׁפְחַת שָׂרָה לְאַבְרָהָם׃

12. Dieses nun sind die Nachkommen Jischmaels, Sohn Abrahams, welchen die egyptische Hagar, Saras Magd, dem Abraham geboren,

---

seinen Eltern, da kommt das Kind zu Vater und Mutter. Dort oben giebt es kein „Kind", da ist alles verwandt, da ist nicht „Vater und Mutter", was sie geben, das bleibt zurück. Dort oben findet der Geist nur gleichgeartete Menschenseelen, die von dem einen Vater in die hieniedige Hülle gehaucht waren. Und diesem, sowie die Hülle fällt, Hinaufgesammelt-werden zu den ihnen verwandten Geistern, steht gegenüber: das הכרת הנפש מעמיה. Nur die Seele wird in diesen Kreis aufgenommen, die hienieden der Bestimmung nicht untreu geworden, die sie mit dem ihr angehörenden Verein von Seelen teilt. Vielleicht steht daher Richter 2, 10 nicht absichtslos: וגם כל הדור ההוא נאספו אל אבותיו im Gegensatz zu dem darauf folgenden Geschlechte, von dem es V. 12 heißt: ויעזבו את אלקי אבותם. Das mit Josua zu Grabe gegangene Geschlecht war den Überlieferungen seiner Väter treu geblieben, sie konnten jenseits bei den עמים, die auf Erden אבותם waren, aufgenommen werden. Nicht so das darauf folgende Geschlecht, das der von den Vätern überkommenen Bestimmung untreu geworden. —

V. 9. אל מערת siehe oben 23, 19.

V. 10. Der Erwerbstitel wird immer und immer wiederholt, weil in diesem Kauf ja, menschlich gesprochen, den Kindern die einzige Bürgschaft gegeben war, daß ihre Väter in diesem Lande ihr Land erkannten, und sich deshalb ihre bleibende Ruhestätte dort genommen hatten.

V. 11. Bis dahin war der Segen, den Isaak genoß, nur ein Teil des Abraham zugewendeten Segens. Jetzt segnete Gott ihn selbständig.

V. 12. Nur zweimal steht das Wort תולדות ganz voll geschrieben, מלא דמלא, sowohl mit dem Waw der Wurzel als dem Waw des Plurals: אלה תולדות שמים וארץ (1. B. M. 2, 4) und אלה תולדות פרץ (Ruth 4, 18), bei Esau fehlt das Waw der Wurzel, sonst überall das Waw des Plurals, hier bei Ismael fehlen beide. Es dürfte dies gewiß nicht absichtslos sein. Vielleicht weist das fehlende Wurzelwaw auf eine Mangelhaftigkeit in der Erzeugung, somit auf eine innere, das fehlende Pluralwaw auf eine Mangelhaftigkeit in der Ausdehnung, der Vermehrung und Verbreitung

13. וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׁמָעֵאל
בִּשְׁמֹתָם לְתוֹלְדֹתָם בְּכֹר יִשְׁמָעֵאל
נְבָיוֹת וְקֵדָר וְאַדְבְּאֵל וּמִבְשָׂם:
14. וּמִשְׁמָע וְדוּמָה וּמַשָּׂא:
15. חֲדַד וְתֵימָא יְטוּר נָפִישׁ וְקֶדְמָה:
16. אֵלֶּה הֵם בְּנֵי יִשְׁמָעֵאל
וְאֵלֶּה שְׁמוֹתָם בְּחַצְרֵיהֶם וּבְטִירֹתָם
שְׁנֵים־עָשָׂר נְשִׂיאִם לְאֻמֹּתָם:

13. es sind dies Namen der Söhne Jischmaels, sie blieben mit ihren Namen bei ihren Nachkommen: Jischmaels Erstgeborner Nebajoth, Kedar, Adbeel und Mibsam.

14. Mischma, Duma und Massa.

15. Chadad und Thema, Jetur, Nafisch und Kedma.

16. Dies sind Söhne Jischmaels und dies ihre Namen in ihren Gehöften und Burgen, zwölf Fürsten ihren Stämmen.

---

hin. Die der göttlichen Naturordnung folgenden Erzeugnisse des Himmels und der Erde sind intensiv und extensiv vollkommen. Ebenso die Erzeugnisse des Perez, an welche sich die jüdische Heileshoffnung der Menschheit knüpft. Esaus zahlreiche Nachkommen haben eine extensive Größe, aber ihre innere, geistig sittliche, ist noch mangelhaft. Einmal kommt das Wort auch von Jakobs Nachkommen vor (Kap. 37, 12) und da steht es ebenfalls mit mangelndem Wurzelwaw, das ist aber eben da, wo mit dem Vergehen gehen Josef die noch fehlende sittliche Vollkommenheit der Söhne Jakobs zu Tage tritt und die damit beginnende Läuterung eingeleitet wird. Ismaels Nachkommen hatten weder die extensive Größe Edoms, noch die intensive Isaaks.

V. 13. Diese Wiederholung ואלה שמות u. s. w. und dann noch einmal בשמתם וגו׳ ist auffallend. Aus V. 16 ist ersichtlich, daß die hier Genannten נשיאים waren. Es scheint demgemäß, daß diese Namen als Namen der Stämme der Ismaeliten bekannt waren, und wird hier gesagt, daß diese Namen der Stämme ursprünglich Namen der Söhne Ismaels waren, die sich dann als Stammnamen bei ihren Nachkommen erhalten haben.

V. 16. בחצריהם ובטירהם. Wir haben schon bemerkt, mit welcher Zähigkeit die beiden Charaktere des Vaters und der Mutter sich in den Nachkommen Ismaels vererbt haben. Dem Geiste und dem Verstande nach Söhne Abrahams, der Sitte und dem Freiheitsdrange nach Hagariten, fügten sie sich nicht in den Zwang der Städte und nicht der Gewalt absoluter Herrscher; sie wohnten in חצרים, Gegensatz zu festen Städten. חצר, verwandt mit עזר; was beim Tempelzelt חצר war, war beim Tempelhaus עזרה. Es scheint חצר: Hülfsraum zu bedeuten, also diejenige Umgebung der Wohnung, die den Bewohnern zu ihren häuslichen Bedürfnissen und Handtierungen zu Gebote steht. Je mehr Menschen in feste Städte hineingekeilt werden, desto mehr werden sie von der Natur losgelöst, desto größer wird der Gegensatz zwischen Stadt und Land (s. oben bei Kain, Kap. 4, 17). חצרות: wo jeder sein Land und den Platz, dessen er bedarf, als Umgebung seines Hauses hat. Er hat alles, war er braucht, in seinem Zelte (אהל die nächste Umstrahlung seiner Person) und in dem es umgebenden Hülfsraum: er ist unabhängig. Später wurde die Bauart mit חצרים auch in die Städte im Orient, wie noch jetzt in Jerusalem, hineingetragen, wo freilich dann in der Regel mehrere Häuser in einem חצר zusammen liegen. — טיר das verstärkte דיר, die Hürde, somit: festere Umgebung durch Wall und Mauer. —

נשיאים. Bei Ismael und Israel heißen die Fürsten: נשיאים, bei Edom: אלופים. נשיאים heißen sonst Wolken, und der reinste Begriff des Fürsten ist damit gegeben. Was die Wolke ist, das hat sie von der Erde, und alles, was sie von der Erde empfängt,

17. וְאֵלֶּה שְׁנֵי חַיֵּי יִשְׁמָעֵאל מְאַת שָׁנָה וּשְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְשֶׁבַע שָׁנִים וַיִּגְוַע וַיָּמָת וַיֵּאָסֶף אֶל־עַמָּיו׃

17. Dies aber sind die Jahre des Lebens Jischmaels: hundert Jahre, dreißig Jahre und sieben Jahre; er verschied und starb und wurde zu seinen Genossen gesammelt.

18. וַיִּשְׁכְּנוּ מֵחֲוִילָה עַד־שׁוּר אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי מִצְרַיִם בְּאֶכָה אַשּׁוּרָה עַל־פְּנֵי כָל־אֶחָיו נָפָל׃ פ

18. Sie nahmen ihre Wohnstätten von Chawila bis Schur, welches vor Mizrajim liegt, in der Gegend, wo du nach Aschur kommst; vor dem Gesichte aller seiner Brüder ließ er sich nieder.

19. וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת יִצְחָק בֶּן־אַבְרָהָם אַבְרָהָם הוֹלִיד אֶת־יִצְחָק׃

19. Und dieses sind nun die Nachkommen Jizchaks, Sohn Abrahams; Abraham hatte Jizchak erzeugt.

---

empfängt sie, um es, in Segen verwandelt, der Erde wieder zu spenden. Das ist der jüdische Fürst, den Koheleth 2, 12 als den bezeichnet, אח אשר כבר עשוהו, den das Volk gemacht, d. i. der aus einer Vereinigung des Edelsten und Besten aus dem Volke bereits hervorgegangen ist. Es ist ein Glück, wenn der Fürst eine Wolke, ein נשיא ist. Ein solcher נשיא-Sinn ist notwendig, ohne ihn kann keine Gesamtheit blühen, und durch ihn werden die Gesamtkräfte des Volkes auf ein Ziel geleitet, dieses Ziel ist aber beim נשיא nicht die Wohlfahrt des Fürsten, sondern die Wohlfahrt des Volkes. Wie bei der Wolke der Erde, kommt durch den rechten Fürsten alle auf ihn vom Volke übertragene Macht und Fülle segnend dem Volke wieder zurück.

Dem gegenüber steht אלוף, ein solcher Fürst, der die Kraft des Volkes zu seiner eigenen Machtvergrößerung absorbiert, ein Oberhaupt, durch welches das Volk nicht stark, sondern schwach erscheint. אלף hat böse Vettern in unserer Sprache, es ist verwandt mit עלף: schwach, ohnmächtig werden, עלב, rabbinisch: beschämen, kränken, selbst חלף: ganz in etwas anderes aufgehen, verschwinden. Also: solche Führer, denen gegenüber die Geführten alle Selbständigkeit und Bedeutung aufgeben. Solche אלופים hat man im jüdischen Kreise nicht nötig. Nicht umsonst singt die jüdische Nationalhymne mit Stolz: unsere אלופינו מסובלים — die größte Nationalbürde lastet auf ihnen. Sie sind die Höchstbesteuerten! Und umgekehrt die אלופי יהודה (— sie kommen nur dies einemal in Secharja 12, 5 und 6 vor —) fühlen sich nur durch den geistigen Beistand ihres Volkes stark, sie sprechen: אמצה לי יושבי ירושלים בד' צבאו' אלקיהם!

V. 18. וישכנו, weniger als וישבו, bezeichnet mehr ein vorübergehendes Niederlassen, entsprechend dem Nomadenleben der Ismaeliten. — על פני כל אחיו וגו' siehe Kap. 16, 12. נפל irgendwo hinkommen, wohin man nicht gehört, wo man sich nicht in die übrigen natürlichen Verhältnisse als aus ihnen hervorgegangen einreiht, so נפילים, wie vom Himmel Gefallene. Also hier von Völkerschaaren, die ihre Wohnplätze wählen, wo es ihnen beliebt, „wie dahin geschneit".

תולדת

V, 19. Wenn wir bedenken, wie ausführlich im folgenden Verse die Abstammung, Verwandtschaft und Herkunft Rebekkas nochmals vorgeführt wird, so kann uns die Wieder-

20. וַיְהִי יִצְחָק בֶּן־אַרְבָּעִים שָׁנָה בְּקַחְתּוֹ אֶת־רִבְקָה בַּת־בְּתוּאֵל הָאֲרַמִּי מִפַּדַּן אֲרָם אֲחוֹת לָבָן הָאֲרַמִּי לוֹ לְאִשָּׁה׃

20. Jizchak war vierzig Jahre alt, als er Ribka, eine Tochter des Aramiten Bethuel aus Padan-Aram, eine Schwester des Aramiten Laban, sich zur Frau nahm.

21. וַיֶּעְתַּר יִצְחָק לַיהוָה לְנֹכַח אִשְׁתּוֹ כִּי עֲקָרָה הִוא וַיֵּעָתֶר לוֹ יְהוָה וַתַּהַר רִבְקָה אִשְׁתּוֹ׃

21. Da flehte Jizchak zu Gott in betreff seiner Frau, denn sie war unfruchtbar; da wurde ihm Gott erfleht, seine Frau Ribka empfing.

---

holung der kurzen Notiz: אברהם הוליד את יצחק nicht Wunder nehmen. Diese Verschiedenheit der beiderseitigen Abstammung erscheint als die tiefeingreifende Ursache alles folgenden.

V. 20. Nicht umsonst hören wir, daß Jizchak bereits vierzig Jahre alt war, als er Rebekka heiratete. So sehr es Abrahams innigster Wunsch und ängstliche Sorge war, daß Jizchak die entsprechende Gattin bekomme, ließ er ihn doch erst vierzig Jahre alt werden, obgleich er bei seinem hohen Alter doch nicht wissen konnte, wie lange er noch leben würde. Allein eben diese Zögerung dürfte aus derselben Sorge erwachsen sein. Jizchaks Charakter sollte erst volle, männliche Selbständigkeit und Reife erlangt haben, damit er nicht nur materiell, sondern auch geistig die ganze Stütze der Gattin werden konnte. Deshalb auch das, nach der Überlieferung, noch vollkommene Kindesalter der Rebekka (worauf ja auch schon oben das נַעַר (חסר) hinweisen würde — siehe daselbst — wenn sie nicht als אילונית gleichwohl an Jahren schon älter gewesen sein könnte), damit sie unter dem um so mächtigeren Einfluß des abrahamitischen Geistes umsomehr eine Sara werden könne. Wir haben schon den schneidenden Gegensatz zwischen Rebekka und ihrer Umgebung kennen gelernt. Gleichwohl erinnert uns die Schrift nochmals an ihre aramäische Herkunft und Verwandtschaft. War gleich Jizchak Abrahams Sohn und hat Abraham und nur Abraham auf ihn einen Einfluß geübt, und war er so zu einem echten Sohn Abrahams gereift, so war Rebekka doch, trotz ihrer unleugbaren Vorzüge, die Tochter eines Aramiten, in Aram geboren und erzogen, und die Schwester eines der ausgeprägtesten Aramiten: Labans! Wenn nach dem Erfahrungssatz unserer Weisen die meisten Söhne den Mutterbrüdern ähneln — רב בנים הולכים אחר אחי האם — welche Kinder würden aus dieser Ehe zu erwarten gewesen sein, wenn die meisten Ebenbilder ihres Oheims geworden wären? — und so sind wir von vornherein auf den später hervortretenden Zwiespalt vorbereitet, werden uns nicht wundern dürfen, daß auch ein Esau erscheint, werden uns wundern, neben ihm doch einen Jakob zu finden.

V. 21. ויעתר יצחק, עתר verwandt mit חתר: einbohren, מחתרת: Einbruch. Das gewaltsame Andringen eines Schiffes gegen Wind und Wellen ebenfalls: חתר (Jona 1, 13). עתר daher ein dringendes Bitten und Beten. Ähnlich פגע ב- עתר noch stärker. Die gerade aufwirbelnde Rauchsäule heißt auch: עתר ענן הקטורת (Ezech. 8, 11). נעתרות נשיקות שונא (Prov. 27, 6): Wenn ein Feind uns küßt, so merkt man, daß die Küsse ihm „abgerungen und abgedrungen sind", daß sie nicht vom Herzen kommen. Pharao spricht: העתירו בערי, im Hiphil, „lasset etwas zu Gott für mich dringen", sendet einen mächtigen, einflußreichen Fürsprecher für mich zu Gott. Er weiß nicht, daß man zu Gott leichter kommt, als zu dem Unterschreiber des Sekretärs eines Amtmannes.

22. וַיִּתְרֹצְצוּ הַבָּנִים בְּקִרְבָּהּ וַתֹּאמֶר אִם־כֵּן לָמָּה זֶּה אָנֹכִי וַתֵּלֶךְ לִדְרֹשׁ אֶת־יְהוָה׃

22. Da bewegten sich die Kinder heftig gegen einander in ihrem Schoße, und sie sprach, wenn es so geschah: Warum ich dies? Sie ging hin, Gott zu erfragen.

23. וַיֹּאמֶר יְהוָה לָהּ שְׁנֵי גוֹיִם בְּבִטְנֵךְ וּשְׁנֵי לְאֻמִּים מִמֵּעַיִךְ יִפָּרֵדוּ וּלְאֹם מִלְאֹם יֶאֱמָץ וְרַב יַעֲבֹד צָעִיר׃

23. Da ließ Gott ihr sagen: Zwei Völker in deinem Schoße und zwei Staaten, von deinem Innern an werden sie sich scheiden; ein Staat wird mächtiger werden als der andere, und der mächtige dem geringeren dienen.

לנכח אשתו. Zwanzig Jahre lang hatte Jizchak im Gebete vor Gott um Erfüllung des Wunsches gerungen, von Rebekka Kinder zu erhalten. Ihm war ja die Verheißung bekannt: כי ביצחק יקרא לך זרע, er hatte ja jedenfalls Kinder zu erhoffen; allein ob die Fortträger des Abrahamsbundes von einer Schwester Labans geboren werden würden, daran durfte er, trotz ihrer eigenen Vortrefflichkeit, insbesondere nach so langem Harren, zu zweifeln anfangen, seine Bitte bezog sich daher speziell auf Rebekka. — Wir sehen hier, nicht nur der erste Stein, sondern auch der Weiterbau des Hauses Israels war nur der unmittelbaren Allmachtsspende Gottes zu verdanken. Wie Sara war auch Rebekka עקרה.

V. 22. ויתרצצו von רוץ, laufen, eilen, im Hiphil: וירציצוהו מן הכור, sie spornten ihn zur Eile an, also: התרוצץ sich, oder, wo wie hier zwei, sich gegenseitig zur Eile drängen. Einer ließ den andern nicht ruhen. — ותאמר אם כן gehört dem Accente nach zusammen und heißt wohl: sie sagte, wenn es ihr so geschah: Warum ich dies? d. h. warum mache ich so ungewöhnliche Erfahrungen? — ותלך, nach der Erläuterung der Weisen: zu Schem und Eber — den Bewahrern der von Noa empfangenen Traditionen — um durch sie Aufschluß von Gott zu erbitten.

V. 23. שני גוים וגו׳, ושני לאמים וגו׳. Uns scheint die Lehre vom Parallelismus, des כפל ענין וכו׳, eine freilich bequeme, aber schon einer ernsten menschlichen Rede, geschweige denn einer Gottesschrift durchaus unwürdige Interpretationskrücke zu sein. Kaum Kinder, höchstens Betrunkene mögen כפל ענין במלות שונות gedankenleer lallen. לאם ist der Staatsverband, אין לאום אלא מלכות. Verschiedene Völker brauchen doch nicht verschieden geartete Staaten zu bilden. Europa zählt eine Menge Völker, und doch sind die meisten europäischen Staaten im Grundprinzip und Wesen fast dieselben. Rebekka wurde gesagt, sie trage zwei Völker in ihrem Schoße, die zwei verschiedene soziale Gestaltungen repräsentieren werden. Einen Staat, der seine Größe auf Geist und Sitte, auf das Menschliche im Menschen erbaut; einen anderen, der seine Größe in Schlauheit und Macht sucht. Geist und Macht, Sittlichkeit und Gewalt stehen einander gegenüber, und zwar schon von der Geburt an werden sie sich einander gegenüberstehen. Ein Staat wird immer mächtiger sein als der andere. Die Schale wird fortwährend schwanken zwischen לאום ולאום. Die ganze Geschichte ist nichts als ein Kampf, ob Geist oder Schwert, ob, wie das Wort der Weisen diesen Gegensatz ausdrückt, Jerusalem oder Cäsarea das Herrschende sein soll.

רב heißt nie der Ältere, sondern immer: groß an Zahl und Macht. Zuletzt wird derjenige, der bis dahin als der Mächtigere erschienen, nur für den materiell Geringeren gearbeitet, dessen Sieg vorbereitet haben, und sich ihm zuletzt selbst unterordnen — der Träger des Geistes und der Sitte geht als der endliche Sieger aus diesem Kampfe

24. וַיִּמְלְאוּ יָמֶיהָ לָלֶדֶת וְהִנֵּה תוֹמִם בְּבִטְנָהּ׃

24. Als nun ihre Tage voll waren zum Gebären, siehe, da waren Zwillinge in ihrem Schoße!

25. וַיֵּצֵא הָרִאשׁוֹן אַדְמוֹנִי כֻּלּוֹ כְּאַדֶּרֶת שֵׂעָר וַיִּקְרְאוּ שְׁמוֹ עֵשָׂו׃

25. Es kam der erste hervor, rotwangig, ganz wie ein haarichter Mantel; sie nannten ihn Esaw.

26. וְאַחֲרֵי־כֵן יָצָא אָחִיו וְיָדוֹ אֹחֶזֶת בַּעֲקֵב עֵשָׂו וַיִּקְרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב וְיִצְחָק בֶּן־שִׁשִּׁים שָׁנָה בְּלֶדֶת אֹתָם׃

26. Nachher kam sein Bruder hervor, seine Hand Esaws Ferse haltend, den nannte er Jaakob; Jizchak war sechzig Jahre alt, als sie sie gebar.

---

hervor, und der Träger der Macht wird nicht vernichtet, wohl aber findet er zuletzt selber sein Ziel in der Huldigung und Hingebung an den andern.

V. 24. והנה תומם וגו׳. והנה leitet immer etwas Unerwartetes ein. Da nun Rebekka bereits völlig darauf vorbereitet war, daß sie zwei Knaben in ihrem Schoße trug, so kann ja dieser nun auch sich also erweisende Umstand nichts Unerwartetes gewesen sein und sich hierauf das והנה nicht beziehen. Es scheint daher das Gegenteil. Nach dem ihr gewordenen Aufschluß von dem völligen Gegensatz der zu erwartenden Kinder hatte man nichts anderes erwartet, als daß die beiden Kinder einander durchaus nicht ähnlich sein würden, wie dies ja selbst bei Zwillingen vorkommt. Das Überraschende war daher, daß sie sich wirklich wie Zwillinge völlig ähnlich waren. Nur in der Konstitution waren sie verschieden, der eine war — wie dies gleich erzählt wird — körperlich ausgebildeter, kräftiger als der andere. Vielleicht weist auch die mangelhafte Schreibweise חסר דחסר :תומם für תאומים, (wie ראשו על חמים יהי׳ ויחדו 2. B. M. 26, 24) auf die äußerlich völlige Gleichheit und scheinbare Einheit hin. Diese äußerliche völlige Ähnlichkeit, zusammen gehalten mit der verkündeten völlig verschiedenen einst entwickelten Zukunft, hätte geeignet sein dürfen, darauf aufmerksam zu machen, daß der Keim zu dieser einstigen Verschiedenheit tief innerlicher liege, und zu veranlassen, diese tiefverschiedene Innerlichkeit der beiden Knaben früh zu studieren. — תאומים, wenn תהום von המם kommt, so würde analog תאום von אמם, der Wurzel von אֵם und אם, abzuleiten sein und dann zwei Wesen bezeichnen, die sich gegenseitig bedingen, die gleichzeitig aus einer Wurzel ihre Existenz gefunden, und so sich in dem vorhandenen Erhaltungsfonds zu teilen haben. Dann wäre allerdings die Verbalform תואמים (2. B. M. 26, 24) ungewöhnlich aus der Substantivform gebildet.

V. 25. אדמוני, auch von David Sam. I. 16, 12, rotwangig, Zeichen von Lebensfrische. Er war auch haaricht. Haar bei neugeborenen Kindern ist ein Zeichen, daß so viel Überfluß an Kräften und Säften vorhanden, daß davon sogar bereits auf die Bildung des Haares — dieses sonst viel später sich bildenden Körperteils — verwendet werden konnte. Und nun hier gar noch ein solcher Überfluß, daß der ganze Körper bereits Flaum hatte. Deshalb nannten sie, d. h. alle, die bei seiner Geburt gegenwärtig waren, ihn עשו (von עשה), einen schon fertigen, gemachten Mann. Der hat das „Leben“ und die „abwehrende Kraft“ schon in Fülle mitgebracht.

V. 26. ויקרא, da nannte er, Jizchak. Auf diesen Umstand hatte die Umgebung nicht geachtet, wohl aber Jizchak. Er sah dem Esau fast ähnlich; das bei ihrer Geburt erscheinende Besondere war aber ein Gegensatz. Esaus Besonderheit lag in seiner Persönlichkeit; Jakobs in dem, was er that, oder in der Stellung, die er einnahm. Er

27. וַיִּגְדְּלוּ הַנְּעָרִים וַיְהִי עֵשָׂו אִישׁ יֹדֵעַ צַיִד אִישׁ שָׂדֶה וְיַעֲקֹב אִישׁ תָּם יֹשֵׁב אֹהָלִים׃

27. Als nun die Knaben heranwuchsen, da war Esaw ein Mann, der den Fang versteht, ein Mann des Feldes; und Jaakob ein sich ganz hingebender Mann, der in Zelten wohnt.

---

nannte ihn יעקב: der wird hinterdrein kommen, läßt Esau den Vortritt, kommt aber nach, ist eben der צעיר, der Geringere, Schwächere, der unerwartet zuletzt als der erste dastehen wird. (עקב heißt unerwartet nachkommen. Daher עֵקֶב die nicht erwartete Folge, der nicht angestrebte Lohn. Daher auch עקב: jemanden unerwartet Leides thun, ihn überlisten). (Siehe zu Kap. 22, 18).

V. 27. ויגדלו וגו׳. Unsere Weisen, die nirgends Anstand nehmen, auf die kleinen und großen Irrtümer und Schwächen in der Geschichte unserer großen Väter aufmerksam und sie dadurch erst recht lehrreich für uns zu machen (siehe das zu Kap. 12, 10 Bemerkte), geben auch hier durch eine Bemerkung einen Fingerzeig, wie der schneidende Gegensatz unter den Enkeln Abrahams nicht sowohl in der Anlage, als in der fehlerhaften Erziehung seinen eigentlichen Ursprung genommen haben dürfte. So lange sie klein waren, achtete man nicht auf die in ihnen schlummernde Verschiedenheit (siehe V. 24), ließ beiden eine ganz gleiche lehrende und erziehende Behandlung angedeihen und vergaß die große, große Erziehungslehre: חנוך לנער על פי דרכו וגו׳, jedes Kind nach der in ihm schlummernden Anlage und der daraus sich für die Zukunft entwickelnden Eigentümlichkeit für das eine reine Menschliche und Jüdische zu erziehen! Die große jüdische Aufgabe ist eins und einfach nach ihrer Grundbedeutung, aber in ihrer Verwirklichung so reich und mannigfach wie die Verschiedenheit der Menschenanlagen und die dadurch bedingte Mannigfaltigkeit des Lebens.

Als Vater Jakob die Stämme unseres künftigen Volkes in seinen Söhnen um sein Lager erblickte, da umstanden ihn nicht nur künftige Priester und Lehrer, da stand der Levitenstamm, der Königsstamm, der Kaufmannsstamm, der Bauernstamm, der Kriegerstamm, da stand das Volk in allen seinen mannigfaltigsten Eigentümlichkeiten und Lebensentwickelungen vor seinem Geistesblick, und alle segnete er sie, und איש כברכתו ברך אותם, und jeden nach seiner Eigentümlichkeit, mit und in seiner Eigentümlichkeit segnete er sie. Denn der mit Abraham gestiftete Gottesbund will ein ganzes, frisches, volles Volksleben für Gott gewinnen, ein ganzes Volksleben mit allen seinen mannigfaltigen Lebensgestaltungen für die eine große Aufgabe gewinnen: לשמר דרך ד׳ לעשות צדקה ומשפט. Da soll die Kraft und der Mut nicht minder wie der Gedanke und das Gefühl ihre für Gott arbeitenden Träger haben, und alle in den verschiedensten Wegen des Berufs sollen die eine große Gesamtaufgabe lösen.

Eben darum aber muß jeder „על פי דרכו" nach der aus seiner Anlage voraussichtlichen Lebenszukunft auf verschiedenem Wege für das eine große Ziel erzogen werden. Einen Jakob und Esau auf derselben Schulbank, unter denselben Lebensgewöhnungen, in gleicher Weise etwa für ein studierendes, denkendes Leben unterrichten und erziehen zu wollen, hieße: mit Sicherheit den einen verderben. Ein Jakob wird mit immer steigender Lust aus der Quelle der Weisheit und Wahrheit schöpfen lernen, ein Esau aber kaum die Zeit erwarten können, wo er die alten Bücher, zugleich aber auch eine ganze Lebensbestimmung hinter den Rücken wirft, die er nur einseitig und in einer Weise kennen gelernt, für welche er in seinem ganzen Naturell keine Anlage findet.

28. וַיֶּאֱהַב יִצְחָק אֶת־עֵשָׂו כִּי־צַיִד בְּפִיו וְרִבְקָה אֹהֶבֶת אֶת־יַעֲקֹב׃

28. Da liebte Jizchak den Esaw, denn er war auch Jäger mit dem Munde; Ribka aber liebte den Jaakob.

Hätten Isaak und Rebekka in Esau hineingeschaut und sich früh gefragt, wie kann selbst ein Esau, wie kann die Kraft und der Mut und die Gewandtheit, die in ihm schlummert, zur Bethätigung im Dienste Gottes gewonnen, und der künftige גבור nicht ein גבור ציד, sondern in Wahrheit ein גבור לפני ד׳ werden: es hätten Jakob und Esau mit ihren ganz verschiedenen Anlagen doch im Geiste und im Leben Zwillingsbrüder bleiben, es hätte früh schon Esaus Schwert mit Jakobs Geist sich vermählen können, und wer weiß, welch eine andere Gestaltung dann die Gänge der Zeiten genommen hätten. So aber: ויגדלו הנערים, erst als die Knaben Männer wurden, war man überrascht, aus einem Mutterschoße, aus derselben Pflege, Erziehung und Schule so völlige Gegensätze hervorgehen zu sehen. Vergl. Jeschurun VIII, S. 153 u. ff.

Sowie bei Jakob das איש תם die Gemütsart, und יושב אהלים die Berufsart bedeutet, so ist auch wohl bei Esau das איש יודע ציד: die Bezeichnung der Gemütsart, und איש שדה: der Beruf.

Wir haben schon bei Nimrod, als dessen geistiger Erbe Esau erscheint, den Begriff צוד in seiner Verwandtschaft mit סוד betrachtet. Wie סוד das in sich Tragen eines verschwiegenen Planes bis zur Zeit der Ausführung bedeutet, so erhält צוד nur noch die Nüance der Schwierigkeiten überwindenden Ausführung. Der צַיָד muß es verstehen, äußerlich ganz unschuldig zu erscheinen und den Gedanken des Verderbens still im Herzen zu tragen. Es ist die vollendete Übung der Tücke, in einem anderen Gebiete: der Diplomatie. Esau verstand die Jagd, die Kunst der Selbstbeherrschung im lauernden Selbstinteresse. Die ganze oben angedeutete, seinem Naturell so widerstrebende Erziehungsweise, die ihm geworden, die sein eigentliches Naturell nur zur Zeit abwartenden Geduld zurückdrängte, konnte einer solchen Richtung nur Nahrung gewähren. Diese Sinnesart führte ihn dazu, איש שדה zu werden. Gerade dadurch, daß man ihn früher an die „Schulbank" geschmiedet hatte, war er nun jetzt aus Widerwillen ganz draußen. Dem gegenüber war Jakob איש תם, ein Mensch, der nur eine Richtung kennt und dieser sich ganz hingiebt, in seinem ganzen Wesen nur eins. Er ging auf in das Streben, als Abrahams Enkel, Isaaks Sohn, seine Aufgabe zu erfüllen, und deshalb wurde er ein יושב אהלים, ein Mensch, der die höchste Aufgabe in Lösung der in Menschenkreisen zur Übung und Entfaltung kommenden Erkenntnis und Erfüllung — sowie er als Mann zuerst dort, im Menschenkreise, die höchste Offenbarung des göttlichen Waltens erkannte und lehrte — יעקב קראו בית.

V. 28. Ein zweites Moment, das nur verderblich wirken konnte, war die Geteiltheit der Gefühle der Eltern hinsichtlich ihrer Kinder. Einheit der Eltern in der Erziehung und gleiche Gesinnung und Liebe zu allen ihren Kindern, — selbst zu dem weniger gut gearteten, das ja, mehr noch als das körperlich kranke, am meisten der liebenden Hingebung bedarf — das ist die erste Grundbedingung und der Eckstein einer jeden Erziehung. — Daß Isaaks Sympathien sich dem Esau und Rebekkas dem Jakob zuwendeten, läßt sich übrigens aus der Anziehungskraft der Kontraste leicht erklären. Isaak, den vom Opfertode wieder auferstandenen, sehen wir dem Geräusche der Welt gerne entzogen, lieber in der Nähe stiller Öde, am Brunnen des „mich-schauenden-Lebendigen", als in der Nähe des bewegten Menschenverkehrs wohnen. Daß ihm Esaus kräftiges, thatkeckes Wesen gefiel und er in ihm vielleicht eine Kraft zur Stütze des Hauses erblickte, die ihm abging, wäre nicht unmöglich; Rebekka hingegen sah in Jakobs

29. וַיָּזֶד יַעֲקֹב נָזִיד וַיָּבֹא עֵשָׂו מִן־
הַשָּׂדֶה וְהוּא עָיֵף׃
30. וַיֹּאמֶר עֵשָׂו אֶל־יַעֲקֹב הַלְעִיטֵנִי
נָא מִן־הָאָדֹם הָאָדֹם הַזֶּה כִּי עָיֵף
אָנֹכִי עַל־כֵּן קָרָא־שְׁמוֹ אֱדוֹם׃
31. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב מִכְרָה כַיּוֹם אֶת־
בְּכֹרָתְךָ לִי׃
32. וַיֹּאמֶר עֵשָׂו הִנֵּה אָנֹכִי הוֹלֵךְ
לָמוּת וְלָמָּה־זֶּה לִי בְּכֹרָה׃
33. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב הִשָּׁבְעָה לִּי
כַּיּוֹם וַיִּשָּׁבַע לוֹ וַיִּמְכֹּר אֶת־בְּכֹרָתוֹ
לְיַעֲקֹב׃
34. וְיַעֲקֹב נָתַן לְעֵשָׂו לֶחֶם וּנְזִיד
עֲדָשִׁים וַיֹּאכַל וַיֵּשְׁתְּ וַיָּקָם וַיֵּלַךְ
וַיִּבֶז עֵשָׂו אֶת־הַבְּכֹרָה׃ פ

29. Einst ließ Jaakob ein Gericht sieden, da kam Esaw vom Felde und war matt.

30. Da sprach Esaw zu Jaakob: Laß mich doch von diesem so roten Roten da schlingen, denn ich bin matt! Darum nannte er sich Edom.

31. Da sprach Jaakob: Verkaufe mir doch wie heute deine Erstgeburt.

32. Esaw erwiderte: Siehe, ich gehe zu sterben, wozu ist mir da die Erstgeburt!

33. Da sagte Jaakob: Schwöre mir doch wie heute; da schwur er ihm und verkaufte seine Erstgeburt dem Jaakob.

34. Jaakob aber hatte Esaw Brot und ein Gericht Linsen gegeben; er aß, er trank, stand auf und ging; so verachtete Esaw die Erstgeburt.

---

ganzem Wesen ein Lebensbild aufblühen, von dem sie im Hause ihres Vaters keine Ahnung hatte — die Sympathien sind erklärlich, allein Eltern sollten sich nicht von solchen dunklen Gefühlen in Beziehung zu ihren Kindern leiten und bestimmen lassen. —

ציד בפיו. Entweder: er führte die Jagd im Munde, wußte den Vater durch Erzählung seiner Jagdabenteuer und Heldenthaten zu fesseln, oder, was wahrscheinlicher: es war auch Jagd in seinem Munde, er übte auch Jagd, war auch ein Jäger mit dem Munde. Dieselbe berechnende und fangende Kunst wußte er auch gegen das Gemüt des Vaters zu üben. Rebekkas Liebe zu Jakob kam aber von selbst, war von ihm nicht „erjagt"; sein Wesen gewann ihre Liebe: אהבת את יעקב.

V. 29. וַיָּזֶד Hiphil von זוד (der Grundwurzel von סוד und צוד): etwas lange zubereiten und ganz reif werden lassen. Daher ja auch Ausdruck der absichtlichen vorbedachten That im Gegensatz zu der unvorsätzlichen. Dem Hiphil nach hat er es nicht selbst bereitet, sondern durch andere. נזיד: wie מול und נמל, זול und נזל, זור und נזר, scheint auch זור und נזר zusammen zu hängen, und נזיד das Weichgesottene zu bedeuten.

V. 30. הלעיטני, לעט (verwandt mit להט, glühen) gierig hinunterschlucken. Es ist nicht sowohl das Gericht, als die Farbe, die ihn reizt. Sie vergegenwärtigt ihm das Blut des röchelnden Tieres, die Augenweide, nach welcher er im Felde jagt. „Gieb mir rasch von dem so prächtig Roten!" Und er rühmte sich noch später dieses charakteristischen Ausdrucks und nannte sich: Edom (das Rot-Sein).

V. 31. כיום siehe zu 21, 23.

V. 34. ויעקב נתן, nicht ויתן יעקב, hatte ihm bereits sofort gegeben, hatte nicht seinen Hunger benutzt, um ihn zum Verkaufe zu zwingen. מכר heißt auch nicht not-

כו 1. וַיְהִי רָעָב בָּאָרֶץ מִלְּבַד הָרָעָב הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר הָיָה בִּימֵי אַבְרָהָם וַיֵּלֶךְ יִצְחָק אֶל־אֲבִימֶלֶךְ מֶלֶךְ־פְּלִשְׁתִּים גְּרָרָה:

Kap. 26. V. 1. Es kam Hungersnot ins Land, außer der ersten Hungersnot, die in Abrahams Tagen war. Da ging Jizchak zu Abimelech, dem Könige der Philister, nach Gerar.

---

wendig verkaufen im eigentlichen Sinne, sondern auch: überlassen, preisgeben, צורם מכרם (V. 32, 30) ימכר ד' את סיסרא (Richter 4, 9).

Von diesem ganzen Kaufpakte, finden wir übrigens, bekam Jakob nicht den geringsten Vorzug oder Vorteil, vielmehr ward Esau groß wie ein Fürst, während Jakob sich bei den Schafen plagen mußte, also, daß die בכורה gar keinen äußeren Vorteil gewährte; es konnte sich vielmehr nur darum gehandelt haben, wem die geistige Leitung des Hauses einst anvertraut werden sollte. Dazu kommt, daß beide noch Knaben — nach Baba Bathra 16, b. erst 15 Jahre alt — waren. Die בכורה war also nur in kindischem Spiele verkauft worden — so nennt sie auch בר קפרא in ב"ר: משחקים, also von einem Schacher, oder einem ernsten Geschäfte konnte gar nicht die Rede sein. Esau kommt abends hungrig nach Hause, Jakob kocht sich gerade ein Gericht: Gieb mir rasch von diesem Roten, mich lechzt danach, spricht Esau. Jakob giebt ihm und spricht: Sowie du gierig nach diesem Roten bist, so fehlt mir die בכורה. Du treibst dich den ganzen Tag auf dem Felde herum und eben dachte ich mir, wie es werden würde, wenn der Vater einmal stürbe und das Abrahamszelt ein Jägerhaus werden sollte — deshalb lechze ich nach der בכורה, wie du nach dem Gerichte. Nehmen wir hinzu, was die oben zitierte Überlieferung sagt, daß an diesem Tage Abraham gestorben war und Jakob sich nun denken mußte, wie es sein würde, wenn statt Jizchak, Ismael Abrahams Stelle vertreten sollte, sich denken durfte, der Großvater stirbt und der Enkel, der seine geistig sittliche Stelle einst ausfüllen soll, treibt sich auf dem Felde auf der Hetzjagd herum — so ist diese ganze Verhandlung der beiden Knaben so erklärlich wie charakteristisch. Und wie diese damals einander gegenüber standen, so standen Jakob und Esau Jahrhunderte lang zu einander. Jakob giebt gerne sein Materielles dem danach lechzenden Esau hin, wenn dieser ihm nur gestattet, seiner geistig sittlichen Lebensaufgabe zu warten. —

Kap. 26. V. 1. Seit das Land Abraham zum einstigen Besitze verheißen worden, sehen wir dasselbe wiederholt von Hungersnot heimgesucht, eben das Land, das bestimmt war von Milch und Honig überzufließen. Denn die Blüte dieses Landes soll nicht blos durch die Arbeit des Menschen und die Gunst der Natur, sondern in erster Linie durch die Sittlichkeit und Rechtschaffenheit seiner Bewohner bedingt sein. „Es speit die Bewohner aus, sobald sie sittlich entarten". Sowie das Volk ursprünglich ein „hartes", schwer zu gewinnendes Volk, durch die Macht des Gesetzes das Gottesvolk wurde, so war auch sein Boden an sich hart und unfruchtbar, der Hungersnot preisgegeben, und nur eben durch die Macht desselben Gesetzes zum Lande der Fülle und des Segens zu umwandeln. Garisim und Ebal, das ist das Bild der Alternative, zwischen welche das Volk von vornherein gestellt war; wüste Oede der eine, üppige Blüte der andere. Und auf Ebal, den öden, ward der Altar der Thora gebaut. Denn völlig voraussetzungslos soll durch das Gesetz ein Ebal zum Garisim werden. Land und Volk gehören innig zusammen, keines erreicht die Blüte ohne das andere.

2. וַיֵּרָא אֵלָיו יְהוָה וַיֹּאמֶר אַל־
תֵּרֵד מִצְרַיְמָה שְׁכֹן בָּאָרֶץ אֲשֶׁר
אֹמַר אֵלֶיךָ׃

2. Da erschien ihm Gott und sprach: Gehe nicht nach Mizrajim hinab, wohne in dem Lande, das ich dir sagen werde.

3. גּוּר בָּאָרֶץ הַזֹּאת וְאֶהְיֶה עִמְּךָ
וַאֲבָרְכֶךָּ כִּי־לְךָ וּלְזַרְעֲךָ אֶתֵּן אֶת־
כָּל־הָאֲרָצֹת הָאֵל וַהֲקִמֹתִי אֶת־
הַשְּׁבֻעָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם
אָבִיךָ׃

3. Halte dich in diesem Lande auf, so werde ich mit dir sein und dich segnen; denn dir und deinem Samen gebe ich alle diese Länder und halte den Schwur aufrecht, den ich deinem Vater Abraham geschworen.

4. וְהִרְבֵּיתִי אֶת־זַרְעֲךָ כְּכוֹכְבֵי
הַשָּׁמָיִם וְנָתַתִּי לְזַרְעֲךָ אֵת כָּל־
הָאֲרָצֹת הָאֵל וְהִתְבָּרֲכוּ בְזַרְעֲךָ כֹּל
גּוֹיֵי הָאָרֶץ׃

4. Ich werde deinen Samen wie die Sterne des Himmels vermehren und deinem Samen alle diese Länder geben, und es werden sich durch deinen Samen alle Völker der Erde segnen,

5. עֵקֶב אֲשֶׁר־שָׁמַע אַבְרָהָם בְּקֹלִי
וַיִּשְׁמֹר מִשְׁמַרְתִּי מִצְוֹתַי חֻקּוֹתַי
וְתוֹרֹתָי׃

5. als Folge davon, daß Abraham auf meine Stimme gehört und was ich ihm zur Hut übergab, gehütet: meine Gebote, meine Gesetze und meine Lehren.

V. 2. Aus V. 3 ist ersichtlich, daß Jizchak die Absicht hatte, nach Mizrajim, der gewöhnlichen Zuflucht vor Hungersnot, zu gehen. Er ging zuerst zum Abimelech, dem Bundesgenossen seines Vaters, wie es scheint, um womöglich durch ihn Hülfe zu finden. Es war aber auch dort die Not. Da erschien ihm Gott mit der Weisung, keinen menschlichen Schutz zu suchen. Sein Acker sei die Pflege des Gottesgehorsams. שכן, wohne ruhig, ist mehr als גור und weniger als ישב. Wiederholt הארצות האל, gerade diese Länder, die du so wiederholt der Hungersnot erliegen siehst, gebe ich dir und deinen Nachkommen, damit, durch Befolgung meiner Gesetze, dort sich eine solche Blüte entfalte, daß dadurch alle Völker der Erde sich veranlaßt sehen werden, bei euch und in Befolgung eures Beispiels die Wege zu suchen und zu betreten, durch welche der Mensch Selbstschöpfer seines Segens wird.

V. 5. עקב, siehe voriges Kap. V. 26. — וישמר משמרתי, שמר die allgemeinste Bezeichnung dessen, was von uns hinsichtlich des uns von Gott übergebenen Gesetzes erwartet wird. Es ist uns ein anvertrauter Schatz, dem gegenüber wir שומרים sein sollen, den wir hüten und nach dem Willen des Eigners verwenden sollen, über den wir aber nicht nach eigenem Willen disponieren können.

Die Pflicht des Hüters involviert zunächst zwei Thätigkeiten; 1) stete Aufmerksamkeit, das Anvertraute muß ihm immer präsent sein; daher die gewöhnliche Erläuterung: ושמרתם זו משנה (ת"כ an vielen Stellen): Hüten heißt Lernen, denn eben „Lernen" ist ja nichts als das stete Gegenwärtighalten des geoffenbarten göttlichen Willens in allen seinen Beziehungen. 2) Schutz: den Schatz mit solchen schützenden Veranstaltungen zu umgeben, daß er in seiner Integrität erhalten bleibe; daher jene jüdische Nationalgewissenhaftigkeit, die sich in der Selbstüberwachung durch

שני. 6. וַיֵּשֶׁב יִצְחָק בִּגְרָר׃

6. Darauf blieb Jizchak in Gerar.

7. וַיִּשְׁאֲלוּ אַנְשֵׁי הַמָּקוֹם לְאִשְׁתּוֹ וַיֹּאמֶר אֲחֹתִי הִוא כִּי יָרֵא לֵאמֹר אִשְׁתִּי פֶּן־יַהַרְגֻנִי אַנְשֵׁי הַמָּקוֹם עַל־רִבְקָה כִּי־טוֹבַת מַרְאֶה הִוא׃

7. Die Leute des Ortes fragten nach seiner Frau, er aber sagte: Sie ist meine Schwester; denn er fürchtete zu sagen: meine Frau, es könnten die Leute des Ortes mich umbringen wegen Ribkas, denn sie war gut von Anblick.

8. וַיְהִי כִּי־אָרְכוּ־לוֹ שָׁם הַיָּמִים וַיַּשְׁקֵף אֲבִימֶלֶךְ מֶלֶךְ פְּלִשְׁתִּים בְּעַד הַחַלּוֹן וַיַּרְא וְהִנֵּה יִצְחָק מְצַחֵק אֵת רִבְקָה אִשְׁתּוֹ׃

8. Es war jedoch, als er dort bereits längere Zeit gewesen, schaute Abimelech, der König der Philister, durch das Fenster und sah, wie Jizchak mit Ribka seiner Frau scherzte.

9. וַיִּקְרָא אֲבִימֶלֶךְ לְיִצְחָק וַיֹּאמֶר אַךְ הִנֵּה אִשְׁתְּךָ הִוא וְאֵיךְ אָמַרְתָּ

9. Da rief Abimelech Jizchak und sagte: Gleichwohl ist sie ja deine Frau, wie hast du denn gesagt, sie ist meine

---

חקנות und גזרות bethätigt. Die Gewissenhaftigkeit, die sich nicht nur vor dem Unrecht, sondern auch vor allem hütet, was an das Unrecht grenzt und leicht zu ihm führt, hat auch Abraham bethätigt. —

מצותי, צוה verwandt, wie schon Kap. 2, 1 bemerkt, mit צבא: auf einen Posten stellen, wodurch der Wille des Befehlenden in weitesten Kreisen gleichsam durch seine Stellvertreter verwirklicht wird, und dadurch gleichsam dessen Persönlichkeit den weitesten Umfang (צבה) gewinnt, durch צוה bildet er sich ein צבא. Daher מצוה im engeren Sinne zunächst solche Aufträge, durch welche die göttlichen Zwecke des Rechts und der Milde, משפט וצדקה, die Gott in seiner Welt gepflegt wissen will, also die Pflichten der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Milde, Liebe ꝛc. zur Verwirklichung kommen. —

חקותי, von חקק (siehe Jeschurun VIII., S. 436): die die sinnliche Willkür beschränkenden Normen, die Gesetze der Sittlichkeit und Heiligung des leiblichen Lebens.

תורתי, wir wir glauben, nicht von ירה, sondern von הרה, wie הוליך, von הלך; הרה: einen Keim in sich aufnehmen, Hiphil הורה: einen Keim in jemanden legen, daher: den Keim des Wahren und Guten, den Keim des Geistigen und Sittlichen in den andern legen: lehren. תורתי somit: die von Gott geoffenbarten Lehren des Wahren und Guten, die von uns in Geist und Gemüt aufgenommen werden sollen, die Erkenntnis des Wahren und die Entschlüsse zum Guten zu erzeugen. מצוה ist die zu lösende Aufgabe, חוק schafft den zu dieser Lösung fähigen Menschen, הורה giebt die Erkenntnis dazu.

Es dürften die hier von Abraham bezeugten Pflichterfüllungen dem (1. B. M. 18, 19) ausgesprochenen Inhalte seiner Bestimmung parallel sein. מצותי entspricht dem עשות צדקה ומשפט, חקתי ist das שמר דרך ד׳ לעשות וגו׳, ist der Weg zu solcher Erfüllung, und תורתי ist das צוה את בניו ואת ביתו, die Belehrung und Erziehung zu solchem Leben. (Siehe daselbst.)

V. 6—11. Siehe Kap. 12, 10 f. und Kap. 20. — Daß die Besorgnis nicht ungegründet war, beweist der Umstand, daß, da Rebekkas wahres Verhältnis zu Jizchak bekannt zu werden schien, Abimelech es für nötig erachtete, sie durch ein bei Todesstrafe

אֲחֹתִי הִוא וַיֹּאמֶר אֱלִיו יִצְחָק כִּי אָמַרְתִּי פֶּן־אָמוּת עָלֶיהָ׃

Schwester! Jizchak erwiderte ihm: Weil ich dachte, ich könnte ihretwegen sterben.

10. וַיֹּאמֶר אֲבִימֶלֶךְ מַה־זֹּאת עָשִׂיתָ לָּנוּ כִּמְעַט שָׁכַב אַחַד הָעָם אֶת־אִשְׁתֶּךָ וְהֵבֵאתָ עָלֵינוּ אָשָׁם׃

10. Da sagte Abimelech: Was hast du gethan! Wie leicht hätte der eine unter dem Volke deiner Frau beigewohnt und so hättest du über uns eine Verschuldung gebracht.

11. וַיְצַו אֲבִימֶלֶךְ אֶת־כָּל־הָעָם לֵאמֹר הַנֹּגֵעַ בָּאִישׁ הַזֶּה וּבְאִשְׁתּוֹ מוֹת יוּמָת׃

11. Darum befahl Abimelech dem ganzen Volke also: Wer diesen Mann und seine Frau berührt, wird getötet werden.

12. וַיִּזְרַע יִצְחָק בָּאָרֶץ הַהִוא וַיִּמְצָא בַּשָּׁנָה הַהִוא מֵאָה שְׁעָרִים וַיְבָרְכֵהוּ יְהוָה׃

12. Da säete Jizchak in diesem Lande und erreichte in diesem Jahre hundert Märkte; da segnete ihn Gott.

שלישי. 13. וַיִּגְדַּל הָאִישׁ וַיֵּלֶךְ הָלוֹךְ וְגָדֵל עַד כִּי־גָדַל מְאֹד׃

13. Da der Mann aber groß ward, immer zunahm an Größe, bis daß er übermäßig groß war,

14. וַיְהִי־לוֹ מִקְנֵה־צֹאן וּמִקְנֵה

14. und ihm ein Reichtum an Schafen, ein Reichtum an Rindern und

---

ergangenes Verbot in Schutz zu nehmen. כי ארכו לו שם הימים, durch die Länge der Zeit wurde er wieder unvorsichtiger. — אחד העם: der König.

V. 12. In diesem Lande und in diesem Jahre, Land und Jahr waren ungünstig und doch fand er hundert שערים. Im Munde der Weisen heißt allerdings שער auch Maß, allein in תנ"ך kommt es nur als Thor und Marktplatz vor. So 2. B. Kön. 7, 1. Daher heißt auch wohl das Zeitwort שעור: zu Markte sitzen, feilbieten, davon Prov. 23, 6. 7 אל תלחם את לחם רע עין וגו' כי כמו שער בנפשו כן הוא וגו'. Wenn der Geizige dich zu Tische ladet, so ist es ihm, als „ob er mit seiner Seele zu Markte sitze", als ob er ein Stück von seinem Leben feilbiete. תאנים שוערים (Jirm. 29, 17) sind „Markthüter", Früchte, die nicht vom Markte kommen, nicht verkäuflich sind, d. h. schlechte Früchte. שערוריה und שערורה in Jirmija und Hosea heißt: Feilheit. Demgemäß hieße hier מאה שערים: hundert Märkte. Es reichte der Ertrag nicht nur für seinen Bedarf aus, sondern er brachte das Hundertfältige gegen gewöhnliche Erträge davon auf den Markt. —

ויברכהו ד'. So war er zuerst der Gottgesegnete. Indem er den Segen nicht wucherisch aufspeicherte, sondern auf den Markt brachte, kam in dem Hungerjahr sein Segen der allgemeinen Not zu gute, und zuerst erblickte man in ihm nur den von Gott gesegneten Mann.

V. 13. ויגדל האיש, nicht ויגדל, auch nicht ויגדל יצחק, sondern ויגדל האיש, es ist dies ganz aus der Anschauung der Philister gesprochen: es ward ihnen der Mann zu groß und dadurch nicht nur ihr Neid, sondern auch ihre Eifersucht erregt. Ganz ebenso bei Jakob in Beziehung zu Labans Söhnen: ויפרץ האיש (1. B. M. 30, 43).

V. 14. ויקנאו אותו, nicht ויקנאו בו wie gewöhnlich. קנה: etwas erwerben und als Eigentum besitzen, davon ja מקנה: der Kauf und מקנה: das Eigentum,

בָּקָר וַעֲבֻדָּה רַבָּה וַיְקַנְאוּ אֹתוֹ פְּלִשְׁתִּים׃

15. וְכָל־הַבְּאֵרֹת אֲשֶׁר חָפְרוּ עַבְדֵי אָבִיו בִּימֵי אַבְרָהָם אָבִיו סִתְמוּם פְּלִשְׁתִּים וַיְמַלְאוּם עָפָר׃

großer Ackerbau wurde: da wurden die Philister eifersüchtig auf ihn.

15. Alle die Brunnen, die die Knechte seines Vaters in den Tagen seines Vaters Abrahm gegraben hatten, hatten bereits Philister zugeworfen und mit Erde ausgefüllt.

---

der Besitz. — קנא: sein Eigentum vindizieren, etwas als seiner Person gebührend fordern. Daher — קנא ב an dem andern etwas für sich in Anspruch nehmen, als eigentlich sich gebührend betrachten: jemanden um etwas beneiden. קנא את: die ganze Person fordern, sein Recht auf die Person geltend machen, so: וקנא את אשתו, er warnt die Frau vor Treubruch. So auch hier: ויקנאו אותו, nicht: sie beneideten ihn um den Segen, der war im Grunde in einer solchen Zeit ja ein Segen für das Allgemeine; allein sie fühlten sich durch die Stellung und das Ansehen verletzt, die er dadurch erlangte; ihre קנאה bezog sich auf den Mann mehr als auf seinen Reichtum.

V. 15. Diese dem fremden Abrahamiden als solchem sich zuwendende Eifersucht hatte sich schon sofort nach Abrahams Tode, als ja noch Jizchak gar nicht unter ihnen war, durch schadenfrohe Vernichtung der Brunnen geltend gemacht, die doch, wo auch immer sie sich befinden, eine öffentliche Wohlthat sind.

Mit dieser קנאה leitet sich eine ganze Reihe von Ereignissen ein, die ein mit Jizchak eingetretenes neues Stadium bezeichnen. Abraham mit allem seinem Reichtum und doch ebenfalls Fremdling in Mitte der Völker, errang durch seine ganze Persönlichkeit eine solche Achtung, daß er unbeneidet und unbeeifersüchtelt als נשיא אלקים unter ihnen wandelte. Einmal machte sich eine ähnliche Feindseligkeit geltend, die aber sofort von dem Fürsten desavouiert wurde (oben 21, 26). Mit Jizchak begann das Galuth, begann die Verheißung גר יהי׳ זרעך sich zu erfüllen. Das dem Abraham noch völlig ungetrübte Glück war bei Jizchak bereits durch Neid und chikanierende Eifersüchtelei getrübt, und Jakob erscheint uns bereits in vollendeter Knechtsgestalt. Damit ist eine dreifache Stellung der Abrahamiden als Fremde in der Mitte der Völker gezeichnet: als Knecht, als beneidete Größe, als verehrte Hoheit. In allen drei Schicksalsstellungen hat sich der Gottesbund schützend und segnend bewährt, der daher sich selbst nicht nur als ein ברית אברהם עם יצחק ועם יעקב, sondern als ein: ברית אברהם, ברית יצחק, ברית יעקב, manifestierte, in welchem Ausdruck die Väter nicht als Personen, sondern als Typen der durch sie zur Anschauung gekommenen verschiedenen Manifestationen der Kraft des göttlichen Bundes erscheinen.

Wenn einst das Galuth ihre Söhne zur endlichen, unverlierbaren Selbständigkeit führen soll, so muß es sich daher in der entgegengesetzten, steigenden Linie entwickeln und in jedem Stadium den ברית bewähren. Es ist zuerst: ברית יעקב, die Prüfungsjahrhunderte in Knechtsgestalt und der im Elend in uns und an uns sich bewährende Gottesbund. Dieses Stadium liegt — vielleicht — bereits zurück. Als „Jakob" haben wir uns glänzend bewährt, יאי עניותא לישראל — es gilt nun die Lösung des zweiten Stadiums, ברית יצחק, frei und selbständig in Mitte der Völker, den Gegensatz und den Neid nicht zu scheuen, emanzipiert das Abrahamsvermächtnis weiter zu tragen und des ברית יצחק, des uns gegen Neid und Eifersucht schützenden Gottesbundes gewärtig zu sein: es ist dies eine Galuthprobe, die wir noch zu bestehen haben. — Dann erst dürfen wir dem letzten Galuthstadium entgegenharren, nicht obgleich wir Juden, sondern

16. וַיֹּאמֶר אֲבִימֶלֶךְ אֶל־יִצְחָק לֵךְ מֵעִמָּנוּ כִּי־עָצַמְתָּ מִמֶּנּוּ מְאֹד׃

16. Da sagte Abimelech zu Jizchak: Gehe von uns fort, denn du bist uns viel zu mächtig geworden.

17. וַיֵּלֶךְ מִשָּׁם יִצְחָק וַיִּחַן בְּנַחַל־גְּרָר וַיֵּשֶׁב שָׁם׃

17. Jizchak ging von dort fort, lagerte im Thale Gerar und ließ sich dort nieder.

18. וַיָּשָׁב יִצְחָק וַיַּחְפֹּר אֶת־בְּאֵרֹת הַמַּיִם אֲשֶׁר חָפְרוּ בִּימֵי אַבְרָהָם אָבִיו וַיְסַתְּמוּם פְּלִשְׁתִּים אַחֲרֵי מוֹת אַבְרָהָם וַיִּקְרָא לָהֶן שֵׁמוֹת כַּשֵּׁמֹת אֲשֶׁר־קָרָא לָהֶן אָבִיו׃

18. Da grub Jizchak die Wasserbrunnen, welche sie in Abrahams Tagen gegraben und die Philister nach Abrahams Tode verstopft hatten, wieder auf, und nannte sie mit den Namen, die ihnen sein Vater gegeben hatte.

19. וַיַּחְפְּרוּ עַבְדֵי־יִצְחָק בַּנָּחַל וַיִּמְצְאוּ־שָׁם בְּאֵר מַיִם חַיִּים׃

19. Es gruben die Knechte Jizchaks im Thale und fanden dort einen Brunnen lebendigen Wassers.

20. וַיָּרִיבוּ רֹעֵי גְרָר עִם־רֹעֵי יִצְחָק

20, Da stritten die Hirten von Gerar mit Jizchaks Hirten und sagten: Unser

---

eben weil wir Juden, die Anerkennung und Achtung der Völker zu gewinnen, und Abraham gleich als נשיא אלקים unter ihnen zu wandeln: בריה אברהם. Dann werden die Völker selbst uns in das alte Erbe einsetzen. — והביאו את כל אחיכם מכל הגוים מנחה לד׳ — und dann wird die Weltgeschichte den alten Satz gelöst haben, mit welchem bereits vor Jahrtausenden das Programm unseres Galuth und unserer Erlösung gegeben ist: — וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכר והארץ אזכר (3. B. M. 26, 42).

V. 16. לך מעמנו כי עצמת ממנו מאוד. Es dürfte eine tiefe Wahrheit in der קן הימין=Stufe der zum Ziele der Tage fördernden Geula liegen, welche in dem Prophetenvermächtnis der Endzeichen unseres Alphabets (siehe zu לך לך, K. 12, V. 1), auf diese Stelle hinweisend, niedergelegt ist. Es dürfte damit uns gesagt sein, wie die קנאה unfreundliche, wie der Neid und die Eifersucht der Völker, die das glückliche Galuthisrael auf der Jizchakstufe findet, und die zu ihm sprechen: לך מעמנו כי עצמת וגו׳, nicht das geringste unter den göttlichen Werkzeugen zu unserer Rettung bilden. Wer weiß, wie leicht Jizchak ohne diese ihn wieder in die Isolierung weisende Philister=Eifersucht in den großen Betrieb seines Reichtums und in die vornehme bürgerliche Stellung, die er dadurch gewonnen, mehr als es dem Sohne Abrahams und dem Träger seines geistigen Vermächtnisses geziemte, hätte aufgehen können, vor welchem Aufgehen eben die zurückweisende קנאה ihn rettend bewahrte. Gewiß ist es, daß seine, seiner Stufe entgegengreifenden emanzipierten Söhne durch die trotz allem abweisende קנאה immer wieder auf sich selbst zurückgewiesen werden, und daher diese קנאה kein unbedeutendes, rettendes Heilmittel sein dürfte, welches ihrem Glücke beigegeben ist, um dem so verlockenden Reiz desselben entgegenzuwirken, — und sie an ihren eigentlichen jüdischen Beruf immer wieder und wieder zu mahnen. —

V. 20. Daß das Brunnengraben etwas Erlaubtes, der Grund und Boden freies Gut und der Brunnen demjenigen gehörte, der ihn gegraben, dürfen wir bei einem Sohn Abrahams voraussetzen und finden dies überdies oben Kap. 21, 30 bestätigt, da

לֵאמֹר לָנוּ הַמַּיִם וַיִּקְרָא שֵׁם־הַבְּאֵר עֵשֶׂק כִּי הִתְעַשְּׂקוּ עִמּוֹ׃

ist das Wasser! Darum nannte er den Brunnen Eßek (Händel); denn sie hatten Händel mit ihm gesucht.

21. וַיַּחְפְּרוּ בְּאֵר אַחֶרֶת וַיָּרִיבוּ גַם־עָלֶיהָ וַיִּקְרָא שְׁמָהּ שִׂטְנָה׃

21. Sie gruben einen anderen Brunnen, auch über den stritten sie, da nannte er ihn Sitna (Hinderung).

22. וַיַּעְתֵּק מִשָּׁם וַיַּחְפֹּר בְּאֵר אַחֶרֶת וְלֹא רָבוּ עָלֶיהָ וַיִּקְרָא שְׁמָהּ רְחֹבוֹת וַיֹּאמֶר כִּי־עַתָּה הִרְחִיב יְהוָה לָנוּ וּפָרִינוּ בָּאָרֶץ׃

22. Er rückte von dort fort und grub einen anderen Brunnen, über den stritten sie nicht, da nannte er ihn Rechoboth (Räumlichkeit) und sprach: Denn jetzt hat Gott uns Raum geschafft, nun können wir in dem Lande gedeihen.

רביעי. 23. וַיַּעַל מִשָּׁם בְּאֵר שָׁבַע׃

23. Er zog aber von dort hinauf nach Beer-Scheba.

---

dort Abraham nur das offizielle Zugeständnis fordert, daß er den Brunnen gegraben. Überdies war es ein lebendiger Quell, den sie fanden, also aus der Tiefe springendes Wasser, von dem man nicht sagen konnte, daß es etwa einem andern entzogen wäre. Gleichwohl chikanierten sie, so recht in der Jahrhunderte herab gegen den Galuthjuden geübten Weise: den Brunnen hast du gegraben, das Loch gehört dir, aber das Wasser ist unser! — עשק kommt in הנ״ך nur dies einzige Mal an dieser Stelle vor. Im Rabbinischen ist עסק sehr gewöhnlich. עסוק, מתעסק: sich mit etwas beschäftigen, עיסקא: ein Geschäft, und עסקין ganz in dem Sinn wie hier: Rechtstitelstreitigkeiten. Die Wurzel scheint verwandt mit עז, עזז, חזק, עשק, die alle ein starkes Erfassen und Festhalten bedeuten. Daher dürfte עשק: etwas gewaltsam mit dem Geiste erfassen heißen, etwas chikanös zu erlangen suchen. עסק jedoch, rabbinisch, allgemein: die Erreichung eines Zweckes oder eines Gegenstandes mit dem ganzen Geiste erfassen, sich mit etwas beschäftigen.

V. 22. ויעתק, siehe oben Kap. 12, 8.

V. 23 u. 24. Bis dahin hatte ihn die Feindseligkeit der Philister gezwungen in die Isolierung gedrängt, die er vielleicht als Abrahams Sohn freiwillig hätte suchen sollen. Ähnlich der Ghetti-Isolierung, in welche der Judenhaß und Judenneid seine Enkel Jahrhunderte lang zwängte. Bis dahin war ihm Gott nicht wieder erschienen, hatte ihn nicht seines Schutzes versichert, hatte ganz ungehindert den Neid und die Feindseligkeit gegen ihn und auf ihn wirken lassen. War es vielleicht heilsam, den Abrahamssohn gewaltsam aus dem möglichen Versinken in Reichtum und Menschenansehen erwerbende Geschäftsthätigkeit zu drängen? Erst jetzt, wo er (V. 22) glaubte sich sagen zu dürfen, fortan ungehindert im Lande bleiben und weiter gedeihen zu können, und er nun freiwillig hinaufzog zu der alten Isolierungsstätte, wo einst seine Wiege gestanden, wo er bei seinem Vater in der Kindheit gewohnt und wo sein Vater seiner geistig großen Aufgabe gelebt (Kap. 21, 33), — erst da (V. 24) erscheint ihm Gott, versichert ihn seines Schutzes und seines Segens, sagt ihm, er sei noch der alte Gott seines Vaters Abrahams, und werde sich auch ihm also schützend und segnend bewähren, und alles dies um seines Vaters willen, den er — wie sonst nie wieder — „עברי" nennt, und mit diesem Namen dem Sohne alles gesagt hat, was er auch von ihm erwartet. Und wie er nun dort sofort einen Altar baut und die geistige Standarte des Abrahamberufes erhebt, und

24. וַיֵּרָא אֵלָיו יְהוָה בַּלַּיְלָה הַהוּא וַיֹּאמֶר אָנֹכִי אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אָבִיךָ אַל־תִּירָא כִּי־אִתְּךָ אָנֹכִי וּבֵרַכְתִּיךָ וְהִרְבֵּיתִי אֶת־זַרְעֲךָ בַּעֲבוּר אַבְרָהָם עַבְדִּי׃

24. In dieser Nacht erschien ihm Gott und sprach: Ich bin der Gott deines Vaters Abraham, fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir und werde dich segnen und deinen Samen vermehren um meines Dieners Abrahams willen.

25. וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה וַיֵּט־שָׁם אָהֳלוֹ וַיִּכְרוּ־שָׁם עַבְדֵי־יִצְחָק בְּאֵר׃

25. Da baute er dort einen Altar, verkündete im Namen Gottes und schlug dort sein Zelt auf, und es stachen dort die Knechte Jizchaks einen Brunnen an.

26. וַאֲבִימֶלֶךְ הָלַךְ אֵלָיו מִגְּרָר וַאֲחֻזַּת מֵרֵעֵהוּ וּפִיכֹל שַׂר־צְבָאוֹ׃

26. Abimelech aber war zu ihm von Gerar gereist und was er an Genossen hatte und auch sein Feldherr Pichol.

27. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם יִצְחָק מַדּוּעַ בָּאתֶם אֵלָי וְאַתֶּם שְׂנֵאתֶם אֹתִי וַתְּשַׁלְּחוּנִי מֵאִתְּכֶם׃

27. Da sprach Jizchak zu ihnen: Warum seid ihr zu mir gekommen? Ihr habt mich ja gehaßt und mich von euch fortgeschickt!

28. וַיֹּאמְרוּ רָאוֹ רָאִינוּ כִּי־הָיָה יְהוָה עִמָּךְ וַנֹּאמֶר תְּהִי נָא אָלָה בֵּינוֹתֵינוּ בֵּינֵינוּ וּבֵינֶךָ וְנִכְרְתָה בְרִית עִמָּךְ׃

28. Sie antworteten: Wir haben doch wiederholt gesehen, daß Gott mit dir war, da sagten wir, möge doch ein Eid zwischen uns sein, zwischen uns und dir; so möchten wir ein Bündnis mit dir schließen:

---

dort sein Zelt aufschlägt, ohne zuvor die Güte und die Beschaffenheit des Bodens zu untersuchen und ohne sich zuvor zu überzeugen, ob dort auch Wasser zu finden sei, kommt ihm alles von selbst entgegen! — Wasser finden seine Leute beim ersten Spatenstich und der Fürst, der ihn fortgewiesen, sucht ihn selber unter allen möglichen Ehrenerweisungen in seiner Zurückgezogenheit auf — alles Dinge, um welche er bis jetzt vergebens und unter Unannehmlichkeiten gerungen! —

V. 25. חפר und כרה sind verschieden. Aus בור כרה ויחפרהו (Psalm 7, 17) und da חפר auch überhaupt aufsuchen, ausspähen, somit wohl aus der dunklen, unbekannten Tiefe ans Licht heben heißt, ist wohl כרה, das ja überhaupt bereiten heißt, der Anfang des Grabens und חפר die Vollendung, so tief graben, bis Wasser hervorquillt. Früher, bei den Philistern, mußte Jizchak Wasser suchen und um das gefundene streiten. Jetzt, wo ihm Gott erschienen und er an dieser Stelle, um alles andere unbekümmert, sein Zelt aufgeschlagen hatte, brauchte er nicht erst zu suchen, wo seine Knechte den ersten Spatenstich ansetzten, da fanden sie auch Wasser. Abimelechs Besuch und dies Graben war gleichzeitig.

V. 26. Dieser Besuch des Abimelech ist sehr charakteristisch. Obgleich er selbst dem Abrahamssohne die dem Vater zugesicherte Bundestreue gebrochen, lag ihm doch daran, von dem Sohne einen Bundeseid zu erhalten. War es ja auch in späterer und

29. daß du uns nicht Böses thueſt, wie wir dich nicht berührt haben und wie wir dir nur Gutes erzeigt und dich ja in Frieden haben ziehen laſſen; du biſt ja nun ein Geſegneter Gottes!

30. Er bereitete ihnen ein Gaſtmahl, ſie aßen und tranken,

31. ſtanden früh am Morgen auf, ſchwuren einer dem andern, Jizchak entließ ſie, und ſie gingen von ihm in Frieden.

32. An demſelben Tage kamen Jizchaks Knechte und erzählten ihm wegen des Brunnens, den ſie gegraben, und ſagten ihm: Wir haben Waſſer gefunden!

33. Er nannte ihn Schibah, darum iſt der Name der Stadt Beer Scheba bis auf den heutigen Tag.

34. Eſaw war vierzig Jahre alt, da nahm er die Judith, die Tochter des

29. אִם־תַּעֲשֶׂה עִמָּנוּ רָעָה כַּאֲשֶׁר
לֹא נְגַעֲנוּךָ וְכַאֲשֶׁר עָשִׂינוּ עִמְּךָ רַק־
טוֹב וַנְּשַׁלְּחֲךָ בְּשָׁלוֹם אַתָּה עַתָּה
בְּרוּךְ יְהוָה׃

חמישי.

30. וַיַּעַשׂ לָהֶם מִשְׁתֶּה
וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ׃

31. וַיַּשְׁכִּימוּ בַבֹּקֶר וַיִּשָּׁבְעוּ אִישׁ
לְאָחִיו וַיְשַׁלְּחֵם יִצְחָק וַיֵּלְכוּ מֵאִתּוֹ
בְּשָׁלוֹם׃

32. וַיְהִי ו בַּיּוֹם הַהוּא וַיָּבֹאוּ עַבְדֵי
יִצְחָק וַיַּגִּידוּ לוֹ עַל־אֹדוֹת הַבְּאֵר
אֲשֶׁר חָפָרוּ וַיֹּאמְרוּ לוֹ מָצָאנוּ מָיִם׃

33. וַיִּקְרָא אֹתָהּ שִׁבְעָה עַל־כֵּן
שֵׁם־הָעִיר בְּאֵר שֶׁבַע עַד הַיּוֹם
הַזֶּה׃ ס

34. וַיְהִי עֵשָׂו בֶּן־אַרְבָּעִים שָׁנָה

---

spätester Zeit des jüdischen Nationallebens eben die jüdische Nation, die jedem völkerrechtlich geschworenen Bundeseide unter allen Umständen die Treue hielt, und um dieser Treue willen notorisch geachtet war. Ebenso charakteristisch ist das ונשלחך בשלום, „daß sie ihn ungeplündert fortgewiesen", rechnen sie als hohe Wohlthat an! —

מרעהו, während רע, von רעה ein inniges Freundschaftsverhältnis bezeichnet, in welchem jeder in dem andern seine „Weide", seine Befriedigung findet, bezeichnet מֵרֵעַ mehr den Vergnügungsgenossen, wie bei Simson. Es scheint auch das מ mehr ein sachliches als ein persönliches zu bezeichnen, mehr „Bekanntschaft" als Bekannter, ebenso mehr Genossenschaft als Genosse. — אחוזה scheint den ganzen Vorrat an Genossen zu bedeuten, was er nur an Genossen besaß. אחז kommt ja häufig auch von Personen vor, ואחזני ימינך u. s. w. — פיכול, da der Feldherr in Abrahams Zeit auch פיכול hieß, so kann es, wenn es nicht derselbe war, ein amtlicher Name sein, wie אבימלך für alle philistäischen Könige, so: פי כל, „der Mund aller", d. h. der Befehlshaber, für alle dortigen Feldherren.

V. 33. Abraham hatte למקום, den Ort, die Gegend באר שבע genannt, Jizchak den Brunnen שבעה — entweder von dem dort geleisteten Eide, oder weil ihm dort Gott sichtbar im Bunde mit seinen konkreten, irdischen Verhältnissen (das Siebte mit den Sechsen), sich gezeigt; es war dies der Glanzpunkt in Jizchaks Leben — durch beides erhielt die später dort gebaute Stadt ihren Namen.

V. 34. Mit dieser Heirat und noch dazu zugleich zweier Chitterinnen hatte Esau vollständig seine Unfähigkeit zur Tragung des Abrahamsberufes besiegelt. In einem Hause,

וַיִּקַּח אִשָּׁה אֶת־יְהוּדִית בַּת־בְּאֵרִי הַחִתִּי וְאֶת־בָּשְׂמַת בַּת־אֵילֹן הַחִתִּי׃
35. וַתִּהְיֶיןָ מֹרַת רוּחַ לְיִצְחָק וּלְרִבְקָה׃ ס

כז 1. וַיְהִי כִּי־זָקֵן יִצְחָק וַתִּכְהֶיןָ עֵינָיו מֵרְאֹת וַיִּקְרָא אֶת־עֵשָׂו ו בְּנוֹ הַגָּדֹל וַיֹּאמֶר אֵלָיו בְּנִי וַיֹּאמֶר אֵלָיו הִנֵּנִי׃

Chitters Beeri, und die Boßmath, die Tochter des Chitters Elon, zur Frau.

35. Sie waren ein Geiſtestruß dem Jizchak und der Ribka.

Kap. 27. V. 1. Es war nun, als Jizchak alt geworden und ſeine Augen zu dunkel waren um zu ſehen, rief er ſeinen älteſten Sohn Eſaw und ſprach zu ihm: Mein Sohn! Er ſprach zu ihm: Hier bin ich.

---

wo gar zwei Töchter Chets walteten, war das abrahamitiſche Prinzip begraben. Wir haben geſehen, wie Jizchak und Rebekka es als ihre Aufgabe erkannten, ſich zu iſolieren, und nun denke man ſich: Jizchak baut einen Altar und ויקרא בשם ד', und ſein eigener älteſter Sohn bringt die ע"ז ins Haus. Natürlich heißt es dann, daß ſie מורת רוח וגו' waren.

V. 35. מורת רוח, מרה, Grundbedeutung: entgegengefahren, daher כּוֹרָה: Scheermeſſer, das im rechten Winkel gegen das Haar fahren muß. (Ähnlich מול gegen und beſchneiden.) מרה auf Gemüt und Handlungsweiſe übertragen, heißt demnach: gerade etwas darum wollen oder nicht wollen, weil es der andere nicht will oder will. Sie waren beiden, Jizchak und Rebekka, trotzig entgegen, obgleich dieſe ſonſt in ihren Sympathien nicht übereinſtimmten, und zwar bedeutſam Jizchak zuerſt. Daß Schwiegertochter und Schwiegermutter ſich nicht ganz vertragen, iſt nichts ſo Ungewöhnliches, zumal wenn die letztere auch dem Sohne nicht ganz hold iſt. So aber heißt es ליצחק zuerſt; denn es war hier nicht ein Gegenſatz in gleichgültigen Dingen. Sie waren ein vollendetes Widerſpiel gegen den Geiſt, der in Jizchak und Rebekka lebte.

Dieſe beiden Verſe ſind eine höchſt bedeutſame Einleitung zu der nun folgenden Geſchichte.

Kap. 27. V. 1. Wir folgen, wie ſchon wiederholt bemerkt, unſeren Weiſen, und halten es nicht für unſere Aufgabe, die Apologeten unſerer großen Männer und Frauen zu ſein, ſo wenig wie das Gotteswort es unterläßt, auch Verirrungen und Schwächen von ihnen zu berichten. Hat Rebekka Jakob veranlaßt, den Vater zu täuſchen, ſo ſteht da ungeſchminkt: בא אחיך במרמה. R. Chanina äußert ſich (67 ב"ר) über die in dieſem Kapitel erzählten Vorgänge: כל מי שאומר הב"ה ווחרן הוא, „wer etwa ſagt, Gott laſſe ſeinen Frommen etwas hingehen, „fromme" Männer dürfen ſich ſchon etwas erlauben, יוהרון מעיו, dem ſollen die Eingeweide umgewendet, (eigentlich losgeriſſen) werden", אלא מאריך רוחיה וגבי דיליה, זעקה אחת הועיק יעקב אבינו לעשו אימתי נפרע לו בשושן הבירה ויזעק זעקה גדולה ומרה (Eſther 4, 1 wie 1. B. M. 27, 34) Gottes Langmut borgt lange und fordert doch zuletzt das ihre, einen Schrei ließ Vater Jakob den Eſau ſchreien, und der ward in Suſa bezahlt, wo Jakobs Enkel über Eſaus Enkel ebenſo bitter ſchreien mußte". ג' דמעות, „drei Thränen", heißt es im Thanchuma, ג' דמעות הוריד עשו אחת מימינו ואחת משמאלו ואחת נסתלקה בתוך עינו והיא האכילתם לחם דמעה ותשקמו בדמעות שלישׁ „drei Thränen weinte Eſau, eine entquoll ſeinem rechten, eine ſeinem linken Auge und eine unterdrückte er, und ſie, die bitterſte, die nichtgeweinte

hat uns das Brot des Exils mit Thränen gesalzen und uns die Thränen in vollem Dreimaß zu kosten gegeben". — Allein wenn eine besonnene, ruhige Betrachtung dieses Ereignisses eine Überzeugung aufnötigen sollte, bei welcher dasselbe viel von seinem Herben verlieren dürfte, so glauben wir nicht dieselbe deshalb unterdrücken zu müssen, um nicht als Apologeten zu erscheinen. Wird ja immer noch genug übrig bleiben, das sich der Billigung entzieht, zumal wenn es an dem Charaktermaßstab eines Volkes gemessen wird, dessen Ehrennamen „ישורן" lautet, das nur auf „geradem" Wege alle seine Ziele erreichen, und dem jede Krümme für jedes Ziel widerstehen soll. —

Suchen wir denn ein Verständnis der Handlungsweise der drei Hauptpersonen in diesem häuslichen Drama, so ist uns Jakobs Verfahren völlig klar und durchsichtig. Von vorn herein appelliert die Mutter an seinem blinden Gehorsam gegen ihren Befehl (V. 8). Sie erwartet nicht, daß er es um seines Vorteils willen thun werde, erwartet, daß sein ganzer Charakter als איש תם sich dagegen sträuben werde, und schneidet daher jede Einwendung durch den mütterlichen Befehl und die Pflicht des kindlichen Gehorsams ab. Alles dabei geschehende Unrecht und alle daraus entstehenden Folgen übernimmt sie; er hatte nur zu gehorchen. Was Jakob that, geschah daher nur aus Gehorsam gegen seine Mutter, und seine Handlungsweise trifft nur der Tadel, daß auch der kindliche Gehorsam seine Grenze in dem Gebote des Sittengesetzes findet, wo man auch aus Gehorsam gegen eine Mutter keine Täuschung begehen darf.

Allein, was hat Rebekka wollen? Der ärgste Juden- und Bibelfeind wird doch Vernunft, oder wenn man lieber will, Klugheit in ihrem Verfahren suchen müssen, ja, je verschmitzter ein solcher eine jüdische Ältermutter darstellen möchte, um so weniger wird er ihr die vollendete Imbecilität, die kinderhafteste Dummheit anmuten wollen. Und gleichwohl, wenn ihre Absicht nichts anderes gewesen sein sollte, als durch diesen Betrug den Vatersegen auf das Haupt ihres geliebten Jakob zu lenken, welchen irgend nur denkbaren Erfolg konnte sie davon erwartet haben! Schreibe man in ihrer Ansicht dem Vatersegen welche Wirkung man wolle zu, immer mußte unausbleiblich der Erfolg in das Gegenteil ihrer Erwartung ausschlagen. Sollte der Vatersegen den vorzüglichen Gottessegen auf das Haupt des Gesegneten herabrufen, wie konnte sie glauben, — gelänge es auch den blinden Vater —, Gott den Allsehenden, durch eine so erbärmliche Mummerei zu täuschen, oder glauben, der Abrahamssegen, den Gott an die Bedingung des zu übenden צדקה ומשפט geknüpft hatte, könne von demselben Gott auf dem Wege einer solchen List und Täuschung erschlichen werden! War aber mit dem Vatersegen irgend ein konkreter Vorteil verbunden, etwa ein Vorzug in der einstigen Erbschaft, wie hätte eine solche, auf Betrug beruhende Erteilung nicht מקח טעות, nicht durch und durch in ihren Folgen nichtig sein sollen! War doch die Entdeckung des Betruges unausbleiblich. Wenn auch die Ausführung der Mummerei gelang, mit Esaus Heimkehr war unabweislich alles an dem Tag — das mußte sich ja Rebekka sagen! Und dabei, wie plump die ganze Komödie, ein paar Ziegenfelle um Hals und Hände, wer als die vollendetste Arglosigkeit konnte damit getäuscht werden! — Was konnte sie mit einer solchen Komödie beabsichtigt haben? — Was anderes als eben die Komödie! Nur so, nur wenn die unausbleibliche Entdeckung von vornherein mit berechnete Absicht gewesen, gewinnt alles Sinn und Verstand, und wird von Rebekkas Standpunkt aus — begreiflich, und — wenngleich nicht völlig zu billigen — doch zufällig gleichzeitig auch sehr wohl zu entschuldigen.

Als Einleitung zu diesen Vorgängen haben wir den Bericht gelesen, wie Esau der großen abrahamitischen Aufgabe aus freien Stücken den doppelten Faustschlag ins Angesicht gegeben, indem er zwei chittische Frauen geheiratet. Wenn etwas Jizchak über die vollständige Unwürdigkeit seines ältesten Sohnes hätte die Augen öffnen können, so wäre

es ja dies gewesen. Gleichwohl sehen wir Jizchak seinen ältesten Sohn rufen, um ihn zu segnen, d. h. ihn zum künftigen Führer und Lenker des abrahamitischen Hauses zu machen. Was muß Esau für ein „Jäger mit dem Munde" gewesen sein, wie muß er sich zu verstellen gewußt haben, daß er trotz seines ganzen unabrahamitischen Lebens den Vater getäuscht und sein Herz gefangen genommen!

In dem Wörtchen הנה נא זקנתי — נא — „siehe ich bin ja doch schon alt" — liegt klar, daß er schon lange den Entschluß gehabt, einen solchen Segen zu erteilen, daß dagegen aber remonstriert worden. Rebekka hatte ihm wahrscheinlich stets gesagt: lasse es doch noch, hat ja noch Zeit, bist ja noch nicht so alt u. dergl., und hatte gehofft, inzwischen Jizchak zu enttäuschen. Es war ihr aber nicht gelungen. Was wollte sie nun? Was konnte sie wollen? Nichts, als ihm einmal ad hominem zu demonstrieren, daß, und wie er getäuscht werden könne! Wenn ihm gegenüber selbst ein Jakob, ein איש תם, sich als גבור ציד verstellen kann, wie viel leichter einem Esau, sich ihm als איש תם zu verstellen! Und das — Jizchaks Enttäuschung durch diese Täuschung — gelang auch Rebekka vollkommen. Sobald ihm die Täuschung zum Bewußtsein kam, faßte ihn ein jäher Schreck — er sah, nach dem Ausdruck der Weisen, das Gehinnom vor sich geöffnet, sah, wie er sein Leben lang getäuscht worden. Sofort fiel ihm die Binde von den Augen, er faßte sich rasch und fügte bewußtvoll und aus freien Stücken: גם ברוך יהי' hinzu.

So hat auch ר' יהושע בן לוי wohl diese Vorgänge aufgefaßt, indem er (ב"ר z. St.) äußert: לא ממה שהיתה רבקה אוהבת את יעקב יתיר מעשו עשתה את הדבר הזה אלא אמרה לא יעול ויטעי בההוא סבא, „nicht etwa weil Rebekka den Jakob mehr als Esau liebte, hat sie dies gethan, sondern, damit dieser nicht mehr komme und den alten Vater täusche".

Auch Jizchaks Verfahren dürfte bei näherer Betrachtung des Segens, den er Esau erteilen wollte, sich klarer herausstellen. Esau selbst hatte gar nicht erwartet, daß Jizchak ihm den ganzen Segen hätte erteilen wollen, fragt er ihn ja sogleich: הלא אצלת לי ברכה hast du denn nicht mir einen Segen vorbehalten, d. h. du hättest doch gewiß, wenn du mich gesegnet hättest, noch einen Segen für Jakob zurückbehalten, gieb diesen Segen mir! Wohl gesteht ihm dies Jizchak zu, indem er ihm aber den Inhalt des Jakob erteilten Segens mitteilt, zeigt er ihm, daß nur dieser Segen sich für Esau geeignet hätte, der für Jakob zurückbehaltene Segen für Esau völlig ungeeignet war.

Zwei Elemente waren durch seine beiden Söhne in seinem Hause vertreten, in Esau die materielle Macht, in Jakob die geistige. Beide Richtungen, das war Jizchak wohl bekannt, sind für das Gedeihen der Nation nötig. Es war Jizchak ferner wohl die Prophezeiung bekannt: ורב יעבד צעיר, der materiell Stärkere werde dem materiell Geringeren dienen. Jizchak durfte aber geglaubt haben, die abrahamitische Bestimmung solle von einem Esau und einem Jakob in brüderlicher Vereinigung und gegenseitiger Ergänzung fortgetragen werden, und hatte deshalb Esau einen Segen materiellen Inhalts bestimmt, für Jakob aber einen geistigen in petto. Dieser für Jakob reservierte Segen hatte nun aber für Esau keine Bedeutung, dem Naturell und Sinn für diese geistige Seite des abrahamitischen Hauses abging. Rebekka aber kannte aus Labans Hause die Unmöglichkeit und den Unsegen einer solchen Zerklüftung, sie wußte aus Erfahrung, wie auch das Materielle nur in einem vom Abrahamsgeiste durchwehten Hause, in einer vom Abrahamsgeiste geleiteten Hand zum Segen und zur Heilesblüte gelangt, sie schaute das Richtige, sie erkannte in dem entgeistigten Materiellen den Fluch, und sah den Segen nur ungeteilt auf einem Haupte erblühen. Solche Erwägungen dürften die Handlungsweise beider erklärlich finden lassen. Sehen wir nun das Einzelne.

2. וַיֹּאמֶר הִנֵּה־נָא זָקַנְתִּי לֹא יָדַעְתִּי יוֹם מוֹתִי׃

2. Er sprach: Siehe, ich bin ja doch bereits alt geworden, weiß nicht den Tag meines Sterbens.

3. וְעַתָּה שָׂא־נָא כֵלֶיךָ תֶּלְיְךָ וְאַשְׁפָּתֶךָ וְקַשְׁתֶּךָ וְצֵא הַשָּׂדֶה וְצוּדָה לִי צָיִד׃

3. Und nun, nimm doch deine Geräte, dein Gehänge und deinen Bogen und gehe aufs Feld und jage einmal mir ein Wildpret.

4. וַעֲשֵׂה־לִי מַטְעַמִּים כַּאֲשֶׁר אָהַבְתִּי וְהָבִיאָה לִי וְאֹכֵלָה בַּעֲבוּר תְּבָרֶכְךָ נַפְשִׁי בְּטֶרֶם אָמוּת׃

4. Und bereite mir Wohlschmeckendes, wie ich es liebe, und bringe es mir, damit ich es esse, damit dich meine Seele segne, bevor ich sterbe.

5. וְרִבְקָה שֹׁמַעַת בְּדַבֵּר יִצְחָק אֶל־עֵשָׂו בְּנוֹ וַיֵּלֶךְ עֵשָׂו הַשָּׂדֶה לָצוּד צַיִד לְהָבִיא׃

5. Ribka aber hörte, als Jizchak zu seinem Sohne Esaw sprach, und Esaw ging aufs Feld, Wild zu jagen, um es heimzubringen.

6. וְרִבְקָה אָמְרָה אֶל־יַעֲקֹב בְּנָהּ לֵאמֹר הִנֵּה שָׁמַעְתִּי אֶת־אָבִיךָ מְדַבֵּר אֶל־עֵשָׂו אָחִיךָ לֵאמֹר׃

6. Ribka aber hatte zu ihrem Sohne Jaakob also gesprochen: Siehe, ich habe deinen Vater also zu deinem Bruder Esaw reden hören:

VV. 2, 3 u. 4. Was mochte Jizchak veranlaßt haben, seinem Sohne, den er segnen wollte, zu sagen: koche mir erst ein schönes Gericht! Man hat sonderbarer Weise eine Parallele in Elischas Saitenspiel (Kön. II. 3, 15) finden wollen; als ob auch einem guten Braten eine das Gemüt begeisternde Kraft inne wohne! Man dürfte jedoch übersehen haben, daß nicht בעבור אברכך, sondern בעבור תברכך נפשי steht. Dies findet sich bei einem ähnlichen Segen sonst nie. Die Persönlichkeit segnet, aber nie irgend ein hervorgehobener Teil derselben, wie נפש. Ähnlich findet sich nur in Hiob: אם לא ברכוני חלצי (Kap. 31, 20). Da ist es klar. Die Lenden, der erwärmte Leib des nackten Armen fühlt die Wohlthat des Wohlthäters und segnet ihn dafür. Ebenso vom Menschen zu Gott: ברכי נפשי, wo nicht blos allgemein der Entschluß Gott zu dienen ausgesprochen, sondern der Mensch angeregt werden soll, einmal durch und durch alles zu fühlen, was ihm Gott gethan, damit jede Fiber seines Wesens ihm diene!

Somit dürfte es auch hier klar sein. Jizchak wollte Esau im Sinne seines künftigen Berufes segnen. Wie er hoffte, daß seine Anlagen sich einst für sittliche Zwecke segensreich bethätigen sollten, so sollte er einmal im Momente des Segens erscheinen. Soll einmal das wilde Waidhandwerk für einen edlen menschlichen Zweck bethätigen. Denn allerdings scheint es, daß dieses Jagen, um dem alten, schwachen Vater ein kräftiges Gericht zu bringen, nicht zu Esaus täglicher Beschäftigung gehörte. Er hatte Lust am Waidwerk, am rauchenden Blute, an Überwindung der Kraft der Tiere. Aber einem schwachen Kranken damit Labung zu erjagen, lag nicht in Esaus Charakter. „Nimm doch einmal die Geräthe deines täglichen Berufes und erjage mir Wildpret und bereite du selbst mir schmackhafte Gerichte", sollst einmal die Geräte der wilden Jagdlust zu einer wohlthätigen, einen alten Mann erquickenden Handlung verwenden, sollst einmal fühlen, wie wohl es thut, mit seiner Kraft andern eine Freude zu

7. הָבִיאָה לִי צַיִד וַעֲשֵׂה־לִי מַטְעַמִּים וְאֹכְלָה וַאֲבָרֶכְכָה לִפְנֵי יְהוָה לִפְנֵי מוֹתִי׃

7. Bringe mir doch Wildpret heim und mache mir Wohlschmeckendes, damit ich esse, so will ich dich segnen vor Gott, bevor ich sterbe.

8. וְעַתָּה בְנִי שְׁמַע בְּקֹלִי לַאֲשֶׁר אֲנִי מְצַוֶּה אֹתָךְ׃

8. Und nun, mein Sohn, höre auf meine Stimme, in betreff dessen, was ich dir befehle.

9. לֶךְ־נָא אֶל־הַצֹּאן וְקַח־לִי מִשָּׁם שְׁנֵי גְדָיֵי עִזִּים טֹבִים וְאֶעֱשֶׂה אֹתָם מַטְעַמִּים לְאָבִיךָ כַּאֲשֶׁר אָהֵב׃

9. Gehe doch zu den Schafen und nimm mir von dort zwei gute Ziegenböckchen, damit ich sie wohlschmeckend deinem Vater bereite, wie er es liebt,

10. וְהֵבֵאתָ לְאָבִיךָ וְאָכָל בַּעֲבוּר אֲשֶׁר יְבָרֶכְךָ לִפְנֵי מוֹתוֹ׃

10. dann bringst du sie deinem Vater und er ißt, damit er dich vor seinem Tode segne.

11. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל־רִבְקָה אִמּוֹ הֵן עֵשָׂו אָחִי אִישׁ שָׂעִר וְאָנֹכִי אִישׁ חָלָק׃

11. Da sagte Jaakob zu Ribka, seiner Mutter: Siehe, Esaw, mein Bruder, ist ein haarichter Mann und ich bin ein glatter Mann,

12. אוּלַי יְמִשֵּׁנִי אָבִי וְהָיִיתִי בְעֵינָיו כִּמְתַעְתֵּעַ וְהֵבֵאתִי עָלַי קְלָלָה וְלֹא בְרָכָה׃

12. vielleicht wird mein Vater mich betasten, so werde ich in seinen Augen wie ein Betrüger sein, und so werde ich auf mich Fluch und keinen Segen bringen.

13. וַתֹּאמֶר לוֹ אִמּוֹ עָלַי קִלְלָתְךָ בְנִי אַךְ שְׁמַע בְּקֹלִי וְלֵךְ קַח־לִי׃

13. Seine Mutter aber sprach zu ihm: Über mich kommie dein Fluch, mein Sohn; nur gehorche meiner Stimme und gehe, hole mir.

14. וַיֵּלֶךְ וַיִּקַּח וַיָּבֵא לְאִמּוֹ וַתַּעַשׂ אִמּוֹ מַטְעַמִּים כַּאֲשֶׁר אָהֵב אָבִיו׃

14. Da ging er und nahm und brachte es seiner Mutter; seine Mutter bereitete Wohlschmeckendes, wie es sein Vater liebte.

---

machen. Darum lenkt er auch in dem Segen, den er dem vermeintlichen Esau erteilt, ihn von dem Waidhandwerk zu dem „von Gott gesegneten Felde", zu dem Ackerbau hinüber, zur Wahrung des Wohlstandes im jüdischen Nationalleben. Dieses Erquicktwerden und dieses Gesegnetwerden durch die gewährte Erquickung liegt in dem: בעבור תברכך נפשי. Darum auch V. 5: Jetzt ging Esau einmal auf die Jagd mit dem Zweck, להביא, es nach Hause zu bringen!

V. 7. Das לפני ד׳ ist eine Umschreibung des נפשי: ich will dich als vor ד׳ wirkend, d. h. mit deinem Berufe wohlthuend, segnen.

V. 11. Wiederholt heißt es hier und im Verfolge immer אמו, da sie nur als Mutter es forderte und er nur als Sohn gehorchen zu müssen glaubte.

V. 12. כמתעתע, wie ein Betrüger, wie einer, der jemanden irre führen will! Dieses „כ" erklärt alles. Jakob war kein Betrüger, wollte nicht täuschen, allein er wird, meint er, gar nicht Zeit haben, Jizchak aufzuklären, daß er nur der Mutter nicht

15. וַתִּקַּח רִבְקָה אֶת־בִּגְדֵי עֵשָׂו בְּנָהּ הַגָּדֹל הַחֲמֻדֹת אֲשֶׁר אִתָּהּ בַּבָּיִת וַתַּלְבֵּשׁ אֶת־יַעֲקֹב בְּנָהּ הַקָּטָן׃

15. Dann nahm Ribka die kostbaren Kleider Esaws, ihres ältesten Sohnes, die sie bei sich im Hause hatte, und bekleidete damit Jaakob, ihren jüngern Sohn.

16. וְאֶת עֹרֹת גְּדָיֵי הָעִזִּים הִלְבִּישָׁה עַל־יָדָיו וְעַל חֶלְקַת צַוָּארָיו׃

16. Die Felle der Ziegenböckchen hatte sie zuvor auf seine Hände und die Glätte seines Halses gekleidet,

17. וַתִּתֵּן אֶת־הַמַּטְעַמִּים וְאֶת־הַלֶּחֶם אֲשֶׁר עָשְׂתָה בְּיַד יַעֲקֹב בְּנָהּ׃

17. und gab nun das Wohlschmeckende und das Brot, das sie bereitet hatte, in die Hand Jaakobs, ihres Sohnes.

18. וַיָּבֹא אֶל־אָבִיו וַיֹּאמֶר אָבִי וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי מִי אַתָּה בְּנִי׃

18. So kam er zu seinem Vater und sagte: Mein Vater! Er erwiderte: Hier bin ich! Wer bist du, mein Sohn?

19. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל־אָבִיו אָנֹכִי עֵשָׂו בְּכֹרֶךָ עָשִׂיתִי כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ אֵלָי קוּם־נָא שְׁבָה וְאָכְלָה מִצֵּידִי בַּעֲבוּר תְּבָרְכַנִי נַפְשֶׁךָ׃

19. Da sagte Jaakob zu seinem Vater: Ich, Esaw, dein Erstgeborner, ich habe gethan, wie du zu mir gesprochen; stehe doch auf und setze dich und iß doch von meinem Wildpret, damit mich deine Seele segne.

20. וַיֹּאמֶר יִצְחָק אֶל־בְּנוֹ מַה־זֶּה מִהַרְתָּ לִמְצֹא בְנִי וַיֹּאמֶר כִּי הִקְרָה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְפָנָי׃

20. Da sagte Jizchak zu seinem Sohne: Wieso hast du so rasch erlangt, mein Sohn? Er sprach: Weil Gott dein Gott es vor mich gefügt.

21. וַיֹּאמֶר יִצְחָק אֶל־יַעֲקֹב גְּשָׁה־נָּא וַאֲמֻשְׁךָ בְּנִי הַאַתָּה זֶה בְּנִי עֵשָׂו אִם־לֹא׃

21. Da sprach Jizchak zu Jaakob: Tritt doch näher, damit ich dich betaste, mein Sohn, ob du wirklich mein Sohn Esaw bist oder nicht.

22. וַיִּגַּשׁ יַעֲקֹב אֶל־יִצְחָק אָבִיו וַיְמֻשֵּׁהוּ וַיֹּאמֶר הַקֹּל קוֹל יַעֲקֹב וְהַיָּדַיִם יְדֵי עֵשָׂו׃

22. Da trat Jaakob zu seinem Vater Jizchak hin, und dieser betastete ihn und sprach: Die Stimme ist Jaakobs Stimme, und die Hände sind Esaws Hände.

23. וְלֹא הִכִּירוֹ כִּי־הָיוּ יָדָיו כִּידֵי עֵשָׂו אָחִיו שְׂעִרֹת וַיְבָרְכֵהוּ׃

23. Er erkannte ihn nicht, weil seine Hände wie seines Bruders Esaws Hände haaricht waren, und so segnete er ihn.

---

ungehorsam sein wollte, Jizchak wird ihm sofort als Betrüger fluchen. Damit hatte er ihr aber auch indirekt auf die ehrerbietigste Weise gesagt, wie verwerflich ihm das Ganze, wie es ihm als fluchwürdige Täuschung erscheine.

V. 15. אשר אתה בבית, beiläufig ein charakterisierender Einblick in Esaus Ehe. Seine Kostbarkeiten vertraute er nicht seinen Frauen an!

V. 17. בנה, siehe V. 11.

V. 23. Die Stimme und auch wohl die Redeweise — ר' אלקיך, wie die Weisen bemerken — erkennt Jizchak als Jakobs Stimme, und läßt sich doch durch eine solche

24. Er sprach: Du bists, mein Sohn Esaw? Er sprach: Ich bins.

25. Er sprach: Bringe mir es doch näher, damit ich von dem Wildpret meines Sohnes esse, damit dich meine Seele segne. Er brachte es näher; er aß. Er brachte ihm Wein; er trank.

26. Da sprach sein Vater Jizchak zu ihm: Tritt doch näher und küsse mich, mein Sohn!

27. Da trat er hin und küßte ihn, da roch er den Duft seiner Kleider und segnete ihn, und sprach: Siehe, der Duft meines Sohnes ist wie der Duft eines Feldes, welches Gott gesegnet!

28. So gebe dir Gott von dem Thau des Himmels und von den Fettigkeiten der Erde und eine Fülle von Korn und Most.

29. Völker werden dir dienen und Nationen sich dir beugen — werde aber ein Mann deinen Brüdern, daß deiner Mutter Söhne dir sich beugen! Wer dir flucht, dem wird dann geflucht, wer dich segnet, wird gesegnet!

30. Es war, als Jizchak Jaakob zu segnen vollendet hatte, Jaakob war nur eben von seines Vaters Jizchaks Angesicht fortgegangen, war auch sein Bruder Esaw von seiner Jagd gekommen.

24. וַיֹּאמֶר אַתָּה זֶה בְּנִי עֵשָׂו וַיֹּאמֶר אָנִי׃

25. וַיֹּאמֶר הַגִּשָׁה לִּי וְאֹכְלָה מִצֵּיד בְּנִי לְמַעַן תְּבָרֶכְךָ נַפְשִׁי וַיַּגֶּשׁ־לוֹ וַיֹּאכַל וַיָּבֵא לוֹ יַיִן וַיִּשְׁתְּ׃

26. וַיֹּאמֶר אֵלָיו יִצְחָק אָבִיו גְּשָׁה־נָּא וְשָׁקָה־לִּי בְנִי׃

27. וַיִּגַּשׁ וַיִּשַּׁק־לוֹ וַיָּרַח אֶת־רֵיחַ בְּגָדָיו וַיְבָרְכֵהוּ וַיֹּאמֶר רְאֵה רֵיחַ בְּנִי כְּרֵיחַ שָׂדֶה אֲשֶׁר בֵּרְכוֹ יְהוָה׃

ששי. 28. וְיִתֶּן־לְךָ הָאֱלֹהִים מִטַּל הַשָּׁמַיִם וּמִשְׁמַנֵּי הָאָרֶץ וְרֹב דָּגָן וְתִירֹשׁ׃

ל 29. יַעַבְדוּךָ עַמִּים וְיִשְׁתַּחֲוּ לְךָ לְאֻמִּים הֱוֵה גְבִיר לְאַחֶיךָ וְיִשְׁתַּחֲווּ לְךָ בְּנֵי אִמֶּךָ אֹרְרֶיךָ אָרוּר וּמְבָרֲכֶיךָ בָּרוּךְ׃

30. וַיְהִי כַּאֲשֶׁר כִּלָּה יִצְחָק לְבָרֵךְ אֶת־יַעֲקֹב וַיְהִי אַךְ יָצֹא יָצָא יַעֲקֹב מֵאֵת פְּנֵי יִצְחָק אָבִיו וְעֵשָׂו אָחִיו בָּא מִצֵּידוֹ׃

---

einzelne Äußerlichkeit wie die haarichte Hand täuschen! So mag es wohl auch im ganzen Leben gewesen sein. Der Totaleindruck Esaus auf Jizchak war gewiß auch kein günstiger, und dennoch ließ er sich durch einzelne erkünstelte Äußerlichkeiten irre leiten.

V. 27 u. 28. Wir wissen bereits, welche Vorliebe Jizchak für den von Gott gesegneten Ackerbau hatte. Siehe, spricht er daher, mein Sohn duftet bereits nicht nach dem Walde, sondern nach dem von Gott gesegneten Acker: so möge dir denn Gott geben die Stätte der Fruchtbarkeit und das von ihm gesegnete Aufblühen.

V. 29. Völker und Staaten beugen sich nicht der geistigen, beugen sich nur der materiellen Größe. Jizchak meint ja, Esau stehe vor ihm. Gott hatte Abraham verheißen, sein Volk werde zum Segen werden für alle Völker. In dieser Aufgabe, meint

31. וַיַּעַשׂ גַּם־הוּא מַטְעַמִּים וַיָּבֵא לְאָבִיו וַיֹּאמֶר לְאָבִיו יָקֻם אָבִי וְיֹאכַל מִצֵּיד בְּנוֹ בַּעֲבוּר תְּבָרַכֵנִי נַפְשֶׁךָ׃

31. Da bereitete auch er Wohlschmeckendes und brachte es seinem Vater. Er sprach zu seinem Vater: Stehe mein Vater auf und esse von dem Wildpret seines Sohnes, damit mich deine Seele segne.

32. וַיֹּאמֶר לוֹ יִצְחָק אָבִיו מִי־אָתָּה וַיֹּאמֶר אֲנִי בִנְךָ בְכֹרְךָ עֵשָׂו׃

32. Da sprach sein Vater Jizchak zu ihm: Wer bist du? Er sprach: Ich bin dein Sohn, dein Erstgeborner, Esaw.

33. וַיֶּחֱרַד יִצְחָק חֲרָדָה גְדֹלָה עַד־מְאֹד וַיֹּאמֶר מִי־אֵפוֹא הוּא הַצָּד־צַיִד וַיָּבֵא לִי וָאֹכַל מִכֹּל בְּטֶרֶם תָּבוֹא וָאֲבָרְכֵהוּ גַּם־בָּרוּךְ יִהְיֶה׃

33. Da erfaßte Jizchak ein überaus großer Schrecken und er sprach: Wer ist denn jener, der bereits Wildpret gejagt, mir es gebracht, und ich aß auch von allem, bevor du kamst, und ich segnete ihn? — Er soll auch gesegnet sein!

34. כִּשְׁמֹעַ עֵשָׂו אֶת־דִּבְרֵי אָבִיו וַיִּצְעַק צְעָקָה גְדֹלָה וּמָרָה עַד־מְאֹד וַיֹּאמֶר לְאָבִיו בָּרְכֵנִי גַם־אֲנִי אָבִי׃

34. Als Esaw die Worte seines Vaters hörte, schrie er überaus laut und bitter auf, darauf sprach er zu seinem Vater: Segne mich auch, mein Vater!

35. וַיֹּאמֶר בָּא אָחִיךָ בְּמִרְמָה וַיִּקַּח בִּרְכָתֶךָ׃

35. Er sprach: Dein Bruder ist mit List gekommen, und er hat deinen Segen genommen.

36. וַיֹּאמֶר הֲכִי קָרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב וַיַּעְקְבֵנִי זֶה פַּעֲמַיִם אֶת־בְּכֹרָתִי לָקָח וְהִנֵּה עַתָּה לָקַח בִּרְכָתִי וַיֹּאמֶר הֲלֹא־אָצַלְתָּ לִּי בְּרָכָה׃

36. Da sprach er: Nennt er darum sich Jaakob, daß er mich schon zweimal hintergangen, meine Erstgeburt hat er genommen, und nun hat er auch meinen Segen genommen! Er sprach: Hast du mir denn keinen Segen vorbehalten?

37. וַיַּעַן יִצְחָק וַיֹּאמֶר לְעֵשָׂו הֵן גְּבִיר שַׂמְתִּיו לָךְ וְאֶת־כָּל־אֶחָיו נָתַתִּי

37. Da antwortete Jizchak und sprach zu Esaw: Sieh, zum Herrn habe ich ihn dir gesetzt, und alle seine Brüder habe ich ihm zu Knechten gegeben, habe mit

---

Jizchak, sollte Esau das Pensum des materiellen Wohlstandes werden, dem sich der Respekt der Völker und Staaten zuwendet. הֱוֵה ist Imperativ, nicht Segen, sondern Aufgabe: durch die materielle Fülle, die dir Gott gewähren wird, werden Völker und Staaten sich vor dir beugen; suche nun aber auch mit Jakob um die geistige Größe zu wetteifern, daß nicht blos die Fremden dich achten, daß auch die Söhne deiner Mutter mit Achtung vor dir sich beugen, du auch ihnen als „Mann" dasteheſt, dann, wenn dir dies gelungen, dann: אורריך ארור ומכרכיך ברוך!

V. 37. Was Jizchak, als er Esau vor sich zu haben glaubte, nur als Aufforderung auszusprechen wagte: הוה גביר לאחיך, das ist ihm jetzt von Jakob eine Ge-

לוֹ לַעֲבָדִים וְדָגָן וְתִירֹשׁ סְמַכְתִּיו וּלְכָה אֵפוֹא מָה אֶעֱשֶׂה בְנִי׃

Korn und Most ihn gestützt — und dir nun, was soll ich dir thun, mein Sohn?

38. וַיֹּאמֶר עֵשָׂו אֶל־אָבִיו הַבְרָכָה אַחַת הִוא־לְךָ אָבִי בָּרְכֵנִי גַם־אָנִי אָבִי וַיִּשָּׂא עֵשָׂו קֹלוֹ וַיֵּבְךְּ׃

38. Da sprach Esaw zu seinem Vater: Ist dies dir denn der einzige Segen? Segne mich auch, mein Vater! Da erhub Esaw seine Stimme und weinte.

39. וַיַּעַן יִצְחָק אָבִיו וַיֹּאמֶר אֵלָיו הִנֵּה מִשְׁמַנֵּי הָאָרֶץ יִהְיֶה מוֹשָׁבֶךָ וּמִטַּל הַשָּׁמַיִם מֵעָל׃

39. Da antwortete sein Vater Jizchak und sprach zu ihm: Siehe, der Erde Fettigkeiten wird dein Wohnsitz sein, und von des Himmels Thau von oben;

40. וְעַל־חַרְבְּךָ תִחְיֶה וְאֶת־אָחִיךָ תַּעֲבֹד וְהָיָה כַּאֲשֶׁר תָּרִיד וּפָרַקְתָּ עֻלּוֹ מֵעַל צַוָּארֶךָ׃

40. Auf deinem Schwerte wirst du leben und deinem Bruder wirst du dienen; erst wenn du dich demütigest, lösest du sein Joch von deinem Halse!

41. וַיִּשְׂטֹם עֵשָׂו אֶת־יַעֲקֹב עַל־הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בֵּרְכוֹ אָבִיו וַיֹּאמֶר

41. Da haßte Esaw Jaakob wegen des Segens, mit welchem ihn sein Vater gesegnet, und es sprach Esaw in seinem

---

wißheit. Daß er die geistige Führerschaft haben werde, versteht sich von selbst, und — nachdem ihm die Binde von den Augen gefallen — hatte er mit dem גם ברוך יהיה ihm auch mit vollem Bewußtsein die materielle Grundlage zuerkannt. Es war ihm ja nun klar geworden, wie im abrahamitischen Kreise alles, auch Soldat und Kaufmann ꝛc. vom abrahamitischen Geiste erfüllt sein müsse. Im Abrahamshause sah er daher keine Stellung mehr für Esau.

V. 38. Giebt es denn außer dem Abrahamshause gar keinen Segen?

V. 39 u. 40. Nicht ויתן לך האלקי, nicht unter besonderer Gottes-Waltung und Führung; soweit es in „Himmel und Erde", in der natürlichen Ordnung der Dinge liegt, wirst du irdische Fülle erreichen. Dein Schwert wird der Schöpfer deines Geschickes sein. Du wirst der Stärkere werden, wirst die Welt erobern, um — die eroberte Welt Jakob zu Füßen zu legen. „Rom" erobert die Welt, um sie schließlich nach allen Verirrungen dem siegreichen Genius Jakob-Jisraels zu Füßen zu legen. So lange du herrschen wirst, jede materielle Eroberung nur als Staffel zu immer weiteren Eroberungen betrachten und benutzen willst, so lange arbeitest du nur für den Bruder, so lange du רב bist, so lange יעבר צעיר רב; nur erst כאשר תריד, wenn du freiwillig herabsteigst, freiwillig dich dem Brudergenius huldigend unterordnest, wirst du dich emanzipieren und ihm ebenbürtig als Bruder zur Seite treten. — ריד und רוד verwandt mit ירד (vergl. היום רד מאוד Richter 19, 11): erniedrigt werden, sich erniedrigen. אריד בשיחי (Psalm 55, 3): ich fühle mich nicht erhoben, ich sinke in Wehmut hinab im Gebete. ויהודה עוד רד עם א׳ (Hoschea 12, 1): Juda ist selbst in der Erniedrigung noch mit Gott, oder, da es V. 3 heißt יהודה עם לד׳ ורי: fühlt sich noch erniedrigt in seinem Wandel mit Gott. Zu אריד בשיחי bietet יורד בבכי (Jes. 15, 3) eine Parallele.

V. 41. וישטם, שטם verwandt mit שׂתם (Klagel. 3, 8) und סתם, versperren, verstopfen, bezeichnet einen verhaltenen Haß, ähnlich wie נטר, das auch allgemein: bewahren, bergen und speziell: Haß bewahren und bergen heißt. Es ist traurig, daß

עֵשָׂו בִּלְבּוֹ יִקְרְבוּ יְמֵי אֵבֶל אָבִי וְאַהַרְגָה אֶת־יַעֲקֹב אָחִי׃

Herzen: Laß nur die Trauertage um meinen Vater heran kommen, so werde ich schon meinen Bruder Jaakob erschlagen.

42. וַיֻּגַּד לְרִבְקָה אֶת־דִּבְרֵי עֵשָׂו בְּנָהּ הַגָּדֹל וַתִּשְׁלַח וַתִּקְרָא לְיַעֲקֹב בְּנָהּ הַקָּטָן וַתֹּאמֶר אֵלָיו הִנֵּה עֵשָׂו אָחִיךָ מִתְנַחֵם לְךָ לְהָרְגֶךָ׃

42. Ribka wurden die Worte ihres ältesten Sohnes Esaw berichtet; da schickte sie hin und ließ ihren jüngeren Sohn Jaakob rufen und sprach zu ihm: Siehe, dein Bruder Esaw tröstet sich, dich zu erschlagen.

---

hier vorausgesetzt zu sein scheint, daß wohl selten ein Mensch den andern mehr liebt als er zeigt, wohl aber ihn mehr haßt, und daß daher „bergen" stillschweigend das Bergen einer feindlichen Gesinnung bedeutet. — „Wegen des Segens, den der Vater ihm gegeben". Man darf schwanken, ob: wegen des Segens, den sein Vater dem Jakob, oder den er ihm, dem Esau, gegeben. Denn in diesem spricht sich ja erst vollständig aus, wie seine ganze Stellung dem künftigen Jakobshause gegenüber eine untergeordnete sein werde. „Was du bedeutest im Leben", war ihm ja gesagt, „fällt Jakob zu, und du mußt dich ihm unterordnen, wenn du ihm gleich werden willst". — ואהרגה, mein Vater hat ja gesagt: על חרבך תחי, das soll der erste Gebrauch von meinem Schwerte sein.

V. 42. יעקב בנה הקטן, עשו בנה הגדול, wird gewiß nicht umsonst hervorgehoben, ebenso am Schlusse der ganzen Erzählung: אחי רבקה אם יעקב ועשו. Nach allen diesen Vorgängen blieb Esau der Ältere, Jakob der Jüngere und Rebekka Esaus Mutter wie Jakobs. In diesem ganzen spricht sich vollständig die edle reine Gesinnung Rebekkas und Jakobs aus und findet sich unsere Auffassung bestätigt. Bei gemeinen Naturen wird derjenige, der dem andern Unrecht gethan, dem andern dann erst recht böse, sucht nach Vorwänden und Gründen, um das gethane Unrecht hinterdrein zu rechtfertigen. Gemeine Seelen werden nach gethanem Unrecht nur noch rücksichtsloser. Und Rebekka und Jakob? Daß Esau nach dem Geschehenen mehr als ungehalten war, das findet Rebekka ganz natürlich. Esau konnte ja ihre Gründe niemals verstehen, geschweige verzeihen. Und hat Jakob auch nur im geringsten von der ברכה und der בכורה Gebrauch gemacht? Nicht im mindesten. Vielmehr sehen wir Jakob entschieden im Nachteil. Sie waren doch Zwillingsbrüder. Esau aber verheiratet sich bereits zu vierzig Jahren, bringt zwei, später bereits drei Schwiegertöchter ins Haus, nimmt Teil an des Vaters Wirtschaft und Hausstand, und Jakob geht nackt fort, ohne Heller, um sich als Knecht zu verdingen, und durch Knechtesarbeit sich einen Familienstand zu erwerben, ויעבד באשה ובאשה שמר. — Vielfach hat man es auffallend gefunden, wie Jizchak, der doch sowohl durch die Erbschaft von Abraham als durch selbstgewonnenen Segen ein mehr als gewöhnlich reicher Mann war, seinen Sohn Jakob so von allem entblößt mit seinem bloßen Wanderstab habe fortwandern lassen. Allein dieser Umstand wurzelt tief in all den Motiven, die diesen Vorgängen zu Grunde lagen. Wenn Jakob durch Rebekkas Veranlassung die ברכה und die בכורה erhalten, so sollte klar hervortreten, daß dabei auch nicht eine Spur von Rücksicht auf materiellen Wohlstand obwaltete. Esau sollte nach Jakobs Abreise auch nicht eine Stecknadel vermissen können. Es ist dies das größte Dokument für Rebekkas und Jakobs Seelenadel. Diese Worte אם יעקב ועשו sind gleichsam die Grabinschrift Rebekkas. Fortan tritt sie nicht mehr thätig auf. Sie war in allem und bis an ihr Ende Mutter Jakobs und Esaus, hat stets mütterlich gehandelt. —

43. וְעַתָּה בְנִי שְׁמַע בְּקֹלִי וְקוּם בְּרַח־לְךָ אֶל־לָבָן אָחִי חָרָנָה:

43. Und nun, mein Sohn, höre auf meine Stimme und mache dich auf, flüchte dich zu meinem Bruder Laban nach Charan.

44. וְיָשַׁבְתָּ עִמּוֹ יָמִים אֲחָדִים עַד אֲשֶׁר־תָּשׁוּב חֲמַת אָחִיךָ:

44. Bei ihm bleibst du einige Zeit, bis sich die Zorneshitze deines Bruders gelegt;

45. עַד־שׁוּב אַף־אָחִיךָ מִמְּךָ וְשָׁכַח אֵת אֲשֶׁר־עָשִׂיתָ לּוֹ וְשָׁלַחְתִּי וּלְקַחְתִּיךָ מִשָּׁם לָמָּה אֶשְׁכַּל גַּם־שְׁנֵיכֶם יוֹם אֶחָד:

45. bis dann der Zorn deines Bruders von dir gewichen und er vergessen hat, was du ihm gethan, dann schicke ich hin und lasse dich von dort holen; warum soll ich denn auch eurer beider an einem Tage beraubt werden?

46. וַתֹּאמֶר רִבְקָה אֶל־יִצְחָק קָצְתִי בְחַיַּי מִפְּנֵי בְנוֹת חֵת אִם־לֹקֵחַ יַעֲקֹב אִשָּׁה מִבְּנוֹת־חֵת כָּאֵלֶּה מִבְּנוֹת הָאָרֶץ לָמָּה לִי חַיִּים:

46. Da sprach Ribka zu Jizchak: Ich habe Unlust an meinem Leben vor den Töchtern des Chitters; wenn Jaakob eine Frau von den Töchtern des Chitters wie diese, von den Töchtern des Landes nimmt, wozu mir das Leben?

ותשלח, Jakob war also nicht zu Hause, nicht ein Mutterſöhnchen, das immer um die Mutter gewesen wäre. אחיך, der dein Bruder ist und bleibt, und gegen den du nie vergessen darfst, daß er dein Bruder ist.

V. 43. ברח לך, gehe als Flüchtling fort.

V. 44. חמה ist ein höherer Grad von אף. אף ist der im Gesichte sich äußernde Zorn, ohne daß man notwendig im Herzen so böse zu sein braucht. חמה ist die wahre Glut des Zornes.

V. 45. עד שוב אף. Es genügt nicht, daß sich die Hitze des Zornes gelegt. Ich werde warten, bis du ihm entgegenkommen kannst, ohne von ihm Unfreundlichkeit erwarten zu müssen. Man sieht, Rebekka hat die beste Vorstellung von Esaus Gemüt, daß er selbst das Unrecht, das ihm geschehen, und dessen Größe von seinem Standpunkt aus sie keineswegs verkennt, werde ganz vergessen können. „Soll ich euch denn auch verlieren an Einem Tage," wohl: wie ich euch an Einem Tage geboren? Den Gemordeten hätte sie nicht mehr, und der Mörder wäre nicht mehr ihr Sohn. Indem sie aber beide zu verlieren fürchtet, hat sie beide noch, hängt ihr Herz noch an beiden, und Esau ist ihr nicht minder Sohn als Jakob. Es sind dies alles Züge, die nicht zu übersehen sind.

שכל: Kinderberaubtsein — und אשכל: die Traube! Vielleicht bedeutet אשכל nicht sowohl die Beeren, als vielmehr das kurze Stengelgeäste, an welchem die Beeren sitzen. So lange die Beeren daran sind, sieht man das Geäste nicht. Es wird nur sichtbar, wenn es der Beeren beraubt ist. אשתך כגפן פוריה: die kinderreiche Mutter ist ein fruchtgesegneter Weinstock. Sterben ihr ihre Kinder, so steht sie wie das nackte Traubengeäste da, dem man die Beeren abgepflückt.

V. 46. Wäre Rebekka ein gewöhnliches Weib gewesen, was hätte ihr willkommener sein können, als Jizchak Esaus Mordgedanken zu verraten, ihm damit zu sagen, wie sie

כח 1. וַיִּקְרָא יִצְחָק אֶל־יַעֲקֹב וַיְבָרֶךְ
אֹתוֹ וַיְצַוֵּהוּ וַיֹּאמֶר לוֹ לֹא־תִקַּח
אִשָּׁה מִבְּנוֹת כְּנָעַן׃

2. קוּם לֵךְ פַּדֶּנָה אֲרָם בֵּיתָה
בְתוּאֵל אֲבִי אִמֶּךָ וְקַח־לְךָ מִשָּׁם
אִשָּׁה מִבְּנוֹת לָבָן אֲחִי אִמֶּךָ׃

3. וְאֵל שַׁדַּי יְבָרֵךְ אֹתְךָ וְיַפְרְךָ
וְיַרְבֶּךָ וְהָיִיתָ לִקְהַל עַמִּים׃

4. וְיִתֶּן־לְךָ אֶת־בִּרְכַת אַבְרָהָם
לְךָ וּלְזַרְעֲךָ אִתָּךְ לְרִשְׁתְּךָ אֶת־
אֶרֶץ מְגֻרֶיךָ אֲשֶׁר־נָתַן אֱלֹהִים
לְאַבְרָהָם׃

Kap. 28. V. 1. Da rief Jizchak den Jaakob und segnete ihn. Er befahl ihm und sagte ihm: Du sollst keine Frau von den Töchtern Kenaans nehmen.

2. Mache dich auf, gehe nach Padan Aram zum Hause Bethuels, des Vaters deiner Mutter, und nimm dir von dort eine Frau von den Töchtern Labans, des Bruders deiner Mutter.

3. Und Gott, der Allgenügende, wird dich segnen und dich fruchtbar machen und dich vermehren, daß du zu einer Versammlung von Völkern wirst.

4. Er wird dir den Segen Abrahams geben, dir und deinem Samen bei dir, daß du das Land deiner Fremdlingsschaft erbest, welches Gott dem Abraham gegeben.

---

ja nun wohl Recht gehabt, Esau ein zweiter Kain werden wolle ꝛc. ꝛc. Das thut sie jedoch nicht, läßt vielmehr Jakobs Reise nach Padan Aram aus ganz natürlichen und in sich völlig gerechtfertigten Motiven hervorgehen. — כאלה, wie wir sie bereits leider an den beiden Schwiegertöchtern kennen, מבנות הארץ, von dem Gott gesprochen: לא שלם עון האמרי עד הנה.

Kap. 28. V. 1. ויברך אותו, nun freiwillig und mit vollem Bewußtsein. Rebekkas Heilmittel hatte ihm völlig die Augen geöffnet.

V. 2. Wo eine Frau wie deine Mutter geboren und trotz eines Laban erzogen worden ist, da ist es auch möglich, daß du die entsprechende Frau findest.

V. 3. Du brauchst nichts mit dir zu nehmen als Gott, der wird dich segnen, d. h. dir die Mittel geben, einen Hausstand zu gründen und dann dir die Kraft geben, Kinder zu erzeugen und sie in deinem Sinne zu erziehen, daß du dich in ihnen vervielfältigst, und du wirst, was mir nicht gelungen ist, עמים haben, verschieden geartete Kinder, Wurzeln der künftigen verschieden gearteten Stämme, aber sie alle werden ein קהל, eine einheitliche Gesamtheit bilden, es wird kein פסול unter ihnen sein.

V. 4. אתך, nicht אחריך, nicht erst aus deinen späteren Nachkommen wird sich ein einheitlicher Kern für das künftige Volk entwickeln. Keines deiner Kinder wird sich dir entfremden, alle bei dir und mit dir Erben der dem Abraham gewordenen Verheißung sein. —

Vergleicht man den Inhalt dieses dem Jakob bewußtvoll erteilten Segens mit dem oben Esau zugedachten, in welchem keine Spur von der abrahamitischen Bestimmung enthalten ist, so dürfte unsere Auffassung desselben gerechtfertigt erscheinen. Das Siegel aber des Ganzen ist das in V. 6 f. enthaltene: Als Esau sah u. s. w. und daß er, indem er ihn segnete, u. s. w. u. s. w. erst nachdem er alles dies gesehen, kam ihm ungefähr das Bewußtsein, daß die kanaanitischen Frauen seinem Vater nicht recht sein müssen — also von all dem Herzleid und Kummer, die seine Frauen bis jetzt den Eltern

שביעי. 5. וַיְשַׁלַּח יִצְחָק אֶת־יַעֲקֹב וַיֵּלֶךְ פַּדֶּנָה אֲרָם אֶל־לָבָן בֶּן־בְּתוּאֵל הָאֲרַמִּי אֲחִי רִבְקָה אֵם יַעֲקֹב וְעֵשָׂו:

6. וַיַּרְא עֵשָׂו כִּי־בֵרַךְ יִצְחָק אֶת־יַעֲקֹב וְשִׁלַּח אֹתוֹ פַּדֶּנָה אֲרָם לָקַחַת־לוֹ מִשָּׁם אִשָּׁה בְּבָרְכוֹ אֹתוֹ וַיְצַו עָלָיו לֵאמֹר לֹא־תִקַּח אִשָּׁה מִבְּנוֹת כְּנָעַן:

מפטיר. 7. וַיִּשְׁמַע יַעֲקֹב אֶל־אָבִיו וְאֶל־אִמּוֹ וַיֵּלֶךְ פַּדֶּנָה אֲרָם:

8. וַיַּרְא עֵשָׂו כִּי רָעוֹת בְּנוֹת כְּנָעַן בְּעֵינֵי יִצְחָק אָבִיו:

9. וַיֵּלֶךְ עֵשָׂו אֶל־יִשְׁמָעֵאל וַיִּקַּח אֶת־מָחֲלַת בַּת־יִשְׁמָעֵאל בֶּן־אַבְרָהָם אֲחוֹת נְבָיוֹת עַל־נָשָׁיו לוֹ לְאִשָּׁה: ס

10. וַיֵּצֵא יַעֲקֹב מִבְּאֵר שָׁבַע וַיֵּלֶךְ חָרָנָה:

5. So schickte Jizchak Jaakob, und er ging nach Padan Aram zu Laban, dem Sohne des Aramiten Bethuel, dem Bruder Ribkas, der Mutter Jaakobs und Esaws.

6. Da nun Esaw sah, daß Jizchak Jaakob gesegnet und ihn nach Padan Aram geschickt hatte, sich von dort eine Frau zu nehmen, — daß er, indem er ihn segnete, ihm gebot: Du sollst keine Frau von den Töchtern Kenaans nehmen,

7. und Jaakob seinem Vater und seiner Mutter gehorchte und nach Padan Aram ging:

8. da sah Esaw, daß die Töchter Kenaans in den Augen seines Vaters Jizchak missfällig waren,

9. und da ging Esaw zu Jischmael und nahm Machalath, die Tochter Jischmaels, des Sohnes Abrahams, die Schwester des Nebajoth, zu seinen Frauen sich zur Frau.

10. So ging Jaakob fort von Beer Scheba und ging gen Charan.

---

gebracht, hatte Esau keine Ahnung, und nun jetzt, nachdem ihm davon eine Vorstellung aufdämmerte — was that er? Entfernte er seine kanaanitischen Frauen? Nein! Er nahm sich noch eine Frau zu seinen Frauen zur Frau, על נשיו לו לאשה! So wenig Sinn und Verständnis hatte Esau für das, um was es sich eigentlich im Hause Abrahams handelte, und hat eben damit Rebekkas Beurteilung seiner Befähigung für die künftige Leitung und Vertretung dieses Hauses vollkommen gerechtfertigt.

ויצא

V. 10. Obgleich es schon oben V. 5 heißt: וילך פדנה ארם, so wird doch hier mit diesem Ausgang aus väterlichem Hause wieder begonnen, weil eben damit die selbständige Geschichte Jakobs sich einleitet.

Wenn Abraham die Wurzel des jüdischen Volkes ist, Jizchak die Fortsetzung zum Stamm, so ist Jakob der eigentliche Stamm selbst. Darum sprach auch Jizchak zu ihm: ויתן לך את ברכת אברהם וגו׳. Ist ja Jakob derjenige, der dem künftigen Volk Namen und Geschick vererben soll. Wir heißen nicht Abrahams Volk, sondern: Jisrael! Jakob sehen wir daher wie Abraham ein zweites לך לך erfüllen, sehen ihn, unsern nächsten

11. Da traf er den Ort und übernachtete dort, weil die Sonne untergegangen war, nahm von den Steinen

11. וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם וַיָּלֶן שָׁם כִּי־בָא הַשֶּׁמֶשׁ וַיִּקַּח מֵאַבְנֵי הַמָּקוֹם

Stammvater, auf den die ganze Geschichte von Abraham bis Jizchak hingearbeitet hatte, gleichfalls isoliert hinausziehen; jedoch ganz anders als Abraham. Abraham zog freilich in die Isolierung aus der Heimat; aber als Hausherr, mit Weib und Genossen, Verwandten und Vermögen. Jakob aber sehen wir durch Verhältnisse bewogen, freiwillig hinauszuziehen, ohne das mindeste mit sich zu nehmen. Er ließ vielmehr alles dem älteren Bruder zurück, damit dieser erkennen konnte, es habe sich bei der בכורה um keinen materiellen Vortheil gehandelt.

Jakob zieht hinaus, um ein jüdisches Haus zu gründen, und nimmt dazu nichts als sich, als das mit hinaus, was in seiner eigenen Persönlichkeit liegt — das ist das Faktum, mit welchem hier eingeleitet wird; denn alles, was fortan folgt, bewegt sich nur um die Gründung des Hauses. War ja Jakob der erste, der es aussprach, wie Gott vor allem im Hause zu suchen sei, der erste, der den großen Gedanken dachte: בית אלקים, בית א', Gottes Haus, der eben nichts anders sagt, als: daß der Kreis, wo die Menschenseelen keimen und blühen, wohin der Mensch das trägt, was er erwirbt und es in Menschenleben bauende Thätigkeit umsetzt, die größte und nächste Stätte der Gottesoffenbarung sei.

Was schon Noa bei der neuen Grundlegung der Menschengeschichte prophetisch geschaut, daß, wenn es der japhetischen Kultur gegeben ist, die Menschen für das Schöne zu gewinnen, und dadurch veredelnd auf sie einzuwirken, es Sem vorbehalten sei, „Hütten zu bauen, in welchen Gott wohnt", das trat zuerst durch Jakob in die Verwirklichung ein. Wenn jüdische Weisen den großen, die ganze Weltanschauung umwandelnden Satz gesprochen: עיקר שכינה בתחתונים, die Haupt- und ursprüngliche Stätte der Schechina ist auf Erden; oder: wenn Menschen gottselig ihre Augen himmelwärts drehen und meinen, Gott oben suchen zu müssen, lachen die Engel sie aus und nennen sie Distelköpfe (ס"ח, 18); oder: wer im Freien wandert und lernt, und sich von dem Lernen seiner Lehre unterbricht und spricht, wie schön ist dieser Baum, wie schön ist dieses Feld — wer also in der Anschauung der gotttreuen Entwickelung eines Menschenlebens nicht eine alles andere verdunkelnd überstrahlende Herrlichkeit findet, so daß ihm dabei noch ein Auge für die Herrlichkeit der Natur bleibt — der hat fast sein Leben verwirkt (Aboth III 9), solche und ähnliche Aussprüche verdanken wir dem Geiste Jakobs. Unter dem Einfluß der japhetischen Kultur flüchtet man sich aus dem „prosaischen", „gewöhnlichen" Leben in die „Poesie" der schönen Natur. Jakobs Erben finden Gott und alles Herrliche am ersten und nächsten im Hause. Das ist der Gegensatz jüdischen und nichtjüdischen Wesens.

So ging also Jakob von Beer Scheba nach Charan. באר שבע, das für Jizchak so bedeutungsvoll war, wo er inne geworden, wie mit ihm, wenngleich nicht עבדות, so doch schon גרות begonnen, wo er aber, als er sich freiwillig isoliert hatte, nicht blos Ruhe, sondern auch Anerkennung gefunden, dieses Beer Scheba der Ruhe und der Ehren gab Jakob freiwillig auf und wanderte nach Charan.

V. 11. ויפגע במקום kann nicht wohl heißen: er traf an einen Ort. Es müßte dann erstens heißen במקום, nicht בַּמָּקוֹם; פגע ב־ heißt ferner nie ein bloßes Begegnen, sondern stets ein solches Zusammentreffen, bei welchem der eine auf den andern einen bedeutenden Eindruck macht. Daher ja auch das absichtlichste Aufsuchen mit Waffen oder

וַיָּשֶׂם מְרַאֲשֹׁתָיו וַיִּשְׁכַּב בַּמָּקוֹם הַהוּא׃

des Ortes, stellte seine Kopfumgebung zurechte und schlief an diesem Ort.

12. וַיַּחֲלֹם וְהִנֵּה סֻלָּם מֻצָּב אַרְצָה וְרֹאשׁוֹ מַגִּיעַ הַשָּׁמָיְמָה וְהִנֵּה מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים עֹלִים וְיֹרְדִים בּוֹ׃

12. Er träumte und siehe da, eine Leiter — gestellt zur Erde — und ihre Spitze reicht in den Himmel; und siehe da, Engel Gottes — steigen hinauf und steigen hinab wider ihn;

Bitten: angreifen, oder in Jemanden dringen. Es muß also auch hier der Ort ein solcher gewesen sein, der ihn bedeutsam angezogen und gefesselt hat.

Er geht ohne alle Mittel hinaus in die weite Welt, noch dazu zu einem Laban, dessen Charakter ihm wohl bekannt gewesen sein dürfte, geht, um sich eine Frau zu holen, war deshalb in seinen Gedanken ganz in Charan, dem Ziele seiner Reise, — da „ward er von dem Orte betroffen", festgehalten; die Bedeutung des Ortes, den er zu verlassen im Begriffe war, fesselte ihn. — „Er übernachtete dort, denn die Sonne war untergegangen". Der Eindruck, den der Ort auf ihn gemacht, war doch nicht ein so bedeutender, daß er dort geblieben wäre, wenn nicht die Sonne untergegangen wäre. Da nahm er von den Steinen des Ortes und setzte sie zum Schutze seines Kopfes zurechte, um während des Schlafes nicht von Menschen oder Tieren betreten zu werden. Es war dies das erste Haus, das er sich baute. Und obgleich er von der Bedeutung des Ortes lebhaft berührt gewesen — er war an der Grenze des Landes seiner Zukunft — so schlief er doch an diesem Orte.

V. 12. סלם von סלל und ם als Bildungsbuchstabe, wie ריקם, חנם, שָׁפָם (von שׁפה). סלל: hinaufsteigen. Es wird ihm also סלם, eine Leiter gezeigt, also, daß überhaupt eine Verbindung von der Erde aufwärts sei; — und sie ist: מֻצָּב, sie ist gestellt, sie ist nicht von selbst und nicht zufällig da, sie ist durch eine höhere Macht gestellt, und zwar אַרְצָה: zur Erde, also die Macht und der Wille, die sie gestellt, befinden sich nicht auf Erden, sondern in der Höhe, sie ist aus der Höhe hinab bis auf die Erde gestellt; — וראשו מגיע השמימה, ihre Bestimmung ist gleichwohl nicht zunächst nur vom Himmel zur Erde, sondern: von der Erde aufwärts zum Himmel zu steigen; — dies ist die eine Gedankenreihe, die ihm gezeigt wird! Also zuerst überhaupt, daß das irdische Gesamtleben, somit auch das des Menschen, somit auch das seine, sein Ziel nicht in der Ebene, — nicht von Beer Scheba nach Charan, — sondern in der Höhe und aus der Höhe habe; daß alles Irdische von oben geladen sei, sich zu einem himmlischen Höheziel emporzuarbeiten; daß dieses Ziel und dieses Aufwärtsstreben zu ihm kein von Menschen erfundenes Märchen, kein auf Erden entstandener Wahn sei, sondern die wesenhafteste, vom Himmel selbst gestellte Realität habe und unmittelbar auf Erden anzustreben sei. (Vergl. die Sätze בר״ר: סולם זה כבש מוצב ארצה זה מזבח, — סולם זה סיני — und חולין 91 b. רחבו של סולם שמנה אלפים פרסאות, also weit über die irdische Welt hin reicht die Leiter und überall ist ihre unterste Sprosse zu ersteigen.)

והנה, eine zweite Gedankenreihe: er sieht מלאכי אלקי׳, sieht Engel Gottes, Boten Gottes, Wesen auf Erden, die auf Gottes Geheiß Wirkungen im irdischen Leben hervorrufen, sieht sie hinaufsteigen und herabsteigen, sieht sie sich oben die Weisung für ihr Wirken hier unten holen, und sieht sie: בו, wider ihn herabkommen (— wie es nach einer Auffassung bedeutet, die uns durch das Folgende gerechtfertigt scheint —). Er sieht, daß sich das Geschick des Menschen nicht auf Erden durch die sinnliche Welt vollzieht, sieht Boten Gottes und gewahrt, daß diese Gottesboten hinaufsteigen und schauen dort

13. וְהִנֵּה יְהוָה נִצָּב עָלָיו וַיֹּאמַר אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אָבִיךָ וֵאלֹהֵי יִצְחָק הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה שֹׁכֵב עָלֶיהָ לְךָ אֶתְּנֶנָּה וּלְזַרְעֶךָ׃

13. und siehe da, Gott — steht bei ihm und spricht: Ich bin Gott, der Gott deines Vaters Abraham und der Gott Jizchaks; das Land, auf dem du schläfst, gebe ich dir und deinem Samen.

---

das Bild, das Ideal des Menschen, wie er sein sollte, und steigen hinab und vergleichen damit das Bild dessen, was und wie er ist, um nach diesem Maßstabe ihm — freundlicher — feindlicher — zu begegnen. Und so waren sie auch — um mit den Worten der Weisen zu sprechen — עולין ומסתכלין בדיוקנו של מעלה ויורדין ומסתכלין בדיוקנו שלמטה בעו לסכיניה (Chulin 91 b.) hinaufgestiegen und hatten das Bild von ihm in der Höhe betrachtet, und waren hinabgestiegen und betrachteten sein Bild nun hier unten, wie dies in ב"ר weiter ausgeführt ist: ישראל אשר בך אתפאר את הוא שאיקוניך חקוק למעלה עולין ומוצאין איקונין שלו ויורדין למטה ומוצאין אותו ישן „sie fanden oben das Bild von ihm als Gott verherrlichender Israel und stiegen hinab und fanden ihn schlafend" — schlafend an der Stätte, die ihm den Gedanken an diese Bestimmung und ihn mit diesem Gedanken hätte wachrufen und wach halten müssen — „sie wollten ihn darum gefährden", מיד והנה ד' נצב עליו, sofort:

V. 13. והנה, eine dritte Gedankenreihe: ד' נצב עליו. Man nimmt dies gewöhnlich für: stand auf ihr, auf der Leiter, und das giebt dann ein recht schönes, dramatisches Bild: der schlafende Jakob zu Füßen der Leiter, die auf- und absteigenden Engel an der Leiter und die Gottesherrlichkeit hoch oben über der Leiter. Allein נצב על- bezeichnet fast überall in תנ"ך nicht die räumliche Basis, auf welcher jemand steht, sondern das Objekt, auf welches er seine geistige Thätigkeit, seine Aufmerksamkeit gerichtet hat. נצב על עין (1. B. M. 24, 13) הנצבים עליו (das. 45, 1) נצב עליך (2. B. M. 18, 14) נצב על עלהו (4. B. M. 23, 6) נצב עליהם (Sam. I. 19, 20) und sonst, bezeichnet das Stehen neben einem Gegenstand mit auf denselben gerichteter Aufmerksamkeit. נצב selbst ist nicht das einfache Stehen, sondern mit geweckter Kraft und Energie irgendwo stehen, daher מצב: Posten. Ferner scheint hier ה' im Gegensatz zu אלקי' in מלאכי אלקי' zu stehen. Die Engel sind Gottesboten der Weltordnung, die er geschaffen und erhält und in welcher alles mit dem Maßstabe des Rechts gemessen und gewogen wird. Ihnen ist jeder und jedes nur das, was er im Augenblick darstellt (— vergl. 2. B. M. 23, 21. לא ישא לפשעכם כי שמי בקרבו). — Aber ד' steht bei ihm, ה', jene Liebe, die sich vor allem in Erziehung des Menschen offenbart, die nicht nur Vergangenheit und Gegenwart vor Augen hat, sondern auch die Zukunft schaut und schafft, und in jedem gegenwärtigen Menschen den künftigen Menschen erkennt, und wenn sie in ihm einen reinen Keim erblickt, diesen Keim erhält und entwickelt.

Oder, wenn das בו nicht feindlich „wider ihn", sondern „an der Leiter" verstanden wird: Er sieht alle Kräfte, wenn sie Gott suchen wollen, aufwärts steigen, er aber braucht Gott nicht im Himmel zu suchen, er findet Gott bei sich. Es ward ihm da klar, was die Weisen mit den Worten festhielten: האבות הם הם המרכבה, reine Menschen wie die Väter sind die Träger der göttlichen Herrlichkeit; will sie doch zunächst auf Erden ihre Stätte haben, עיקר שכינה בתחתונים. — Faßt sich ja der Inhalt dieser ganzen Offenbarung in der Wahrheit zusammen, daß ד' נצב עליו.

Es scheint hier mit großer Bedeutsamkeit אברהם אביך und dabei יצחק ohne solche Bezeichnung zu stehen. Es dürfte dies wohl nie wieder vorkommen, daß der Groß-

14. וְהָיָה זַרְעֲךָ כַּעֲפַר הָאָרֶץ וּפָרַצְתָּ יָמָּה וָקֵדְמָה וְצָפֹנָה וָנֶגְבָּה וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה וּבְזַרְעֶךָ׃

14. Es wird dein Same wie Staub der Erde und du breiteſt dich aus gen Weſten und Oſten, gen Norden und Süden; und es werden durch dich alle Familien der Erde geſegnet werden und durch deinen Samen.

15. וְהִנֵּה אָנֹכִי עִמָּךְ וּשְׁמַרְתִּיךָ בְּכֹל אֲשֶׁר־תֵּלֵךְ וַהֲשִׁבֹתִיךָ אֶל־הָאֲדָמָה הַזֹּאת כִּי לֹא אֶעֶזָבְךָ עַד אֲשֶׁר אִם־עָשִׂיתִי אֶת אֲשֶׁר־דִּבַּרְתִּי לָךְ׃

15. Und ſiehe, Ich bin mit dir, und werde dich ſchützen in allem, wo du gehſt, und werde dich zu dieſem Boden zurückbringen; denn ich werde dich nicht verlaſſen, bis daß ich vollbracht habe, was ich dir verheißen.

---

vater Vater genannt wird und gleichzeitig der Vater nur wie ein Fremder dabei ſteht. Es kann daher unmöglich von der leiblichen Abſtammung die Rede ſein. Vielmehr war Jakob in dieſer Wendung alles geſagt. Jakob war Abrahams Sohn, Jizchak nur das Mittelglied. Geiſtig war Abraham Jakobs Vater. „Du biſt der Sohn deſſen, zu dem ich geſprochen: ההלך לפני והיה תמים, ſei deſſen Sohn und Erbe!" In Jakob, dem erſten Erbauer eines ganzen jüdiſchen Hauſes, gewinnt auch die abrahamitiſche Zukunft den erſten Anfang der Verwirklichung.

V. 14. וכזרעך — בך (ebenſo zuvor לך ולזרעך), „durch dich ſollen alle Familien der Erde geſegnet werden und durch deinen Samen". Ganz entſchieden ſcheint hier der Segen, der von ihm ausgehen ſoll, ein doppelter zu ſein. Kann ja überhaupt der Geſamtmenſchheit ein Menſch und ein Volk nur durch geiſtige Einwirkung und durch eine muſtergültige Lebensentfaltung Segen werden, bis ſich erfüllt: בימים ההמה אשר יחזיקו עשרה אנשים מכל לשונות הגוים והחזיקו בכנף איש יהודי לאמר נלכה עמכם כי שמענו אלקי׳ עמכם „in jenen Tagen, daß, wenn zehn Männer aus allen Zungen der Völker einen Halt ſuchen werden, ſie einen jüdiſchen Mann an ſeinem Gewand faſſen werden und ſprechen: wir wollen mit euch gehen, denn wir haben gehört, Gott iſt mit euch". (Secharja 8, 23.) Ein ſolcher Segen ſoll Jakob als Familienvater und ſollen ſeine Nachkommen als Volk werden. Jakob zeigt das erſte jüdiſche Haus und lehrt, wie man ein Familienleben, ohne נחלת אבותיו, ohne ererbtes Vermögen, getragen von dem Segen und der Würde der מלאכה, der Arbeit, mit all ſeinen Sorgen, Plackereien und Bekümmerniſſen, bauen und durchleben könne, und doch ד׳ נצב עליו, und doch Gott in ſeinem Leben nicht vermiſſen. Alſo: ein Familien- und Volksleben, rein getragen von der göttlichen Gnade und vollendet nach göttlichem Willen, das haben die Menſchen von dir und deinem Samen zu lernen.

V. 15. והנה אנכי עמך, Ich, (die den Menſchen tragende Liebe), bin mit dir, und wenn du auch nichts mitnimmſt als deinen Stab, ſo haſt du Mich. Dem Abrahamsenkel wird nicht ואברכך ואגדלה שמך wie dem Abraham verheißen; er geht ins Galuth, שמירה, Schutz und Beiſtand wird ihm zugeſagt und einſtige Rückkehr. Ganz wie einſt ſeinem Volke, als es denſelben Boden verlaſſend ins Exil wanderte. — לא אעזבך. Ich werde ſo lange an dir arbeiten, ſo lange mich mit deinem Geſchicke beſchäftigen, bis du das geworden biſt, was du werden ſollſt, und dann durch dich alle Familien der Erde geſegnet werden.

16. וַיִּיקַץ יַעֲקֹב מִשְּׁנָתוֹ וַיֹּאמֶר אָכֵן יֵשׁ יְהוָה בַּמָּקוֹם הַזֶּה וְאָנֹכִי לֹא יָדָעְתִּי׃

16. Da erwachte Jaakob von seinem Schlafe und sprach: In Wahrheit, Gott ist an diesem Orte! Und ich habe es nicht gewußt!

17. וַיִּירָא וַיֹּאמֶר מַה־נּוֹרָא הַמָּקוֹם הַזֶּה אֵין זֶה כִּי אִם־בֵּית אֱלֹהִים וְזֶה שַׁעַר הַשָּׁמָיִם׃

17. Da fürchtete er und sprach: Wie furchtbar ist dieser Ort! Nichts anders ist dies, als: Gottes Haus! Und dies eine Pforte zum Himmel!

18. וַיַּשְׁכֵּם יַעֲקֹב בַּבֹּקֶר וַיִּקַּח אֶת־הָאֶבֶן אֲשֶׁר־שָׂם מְרַאֲשֹׁתָיו וַיָּשֶׂם אֹתָהּ מַצֵּבָה וַיִּצֹק שֶׁמֶן עַל־רֹאשָׁהּ׃

18. Früh am Morgen stand Jaakob auf und nahm den Stein, den er sich zu Kopf gesetzt hatte, und setzte ihn zum Denkstein, und er goß Öl auf dessen Spitze,

---

V. 16. ויקץ, יקץ und קוץ heißen beide: erwachen, letzteres im הפעיל. Grundbedeutung von קוץ: Überdruß, Ekel bekommen an dem, woran man bis dahin mit Begierde hing. Wie der Sommer קיץ als diejenige Zeit heißt, in welcher die Früchte die bis dahin mit Begierde getrunkenen Säfte des Bodens verschmähen und die vollendete Selbständigkeit erlangt haben, so wird auch mit קוץ und יקץ der Moment bezeichnet, in welchem der Mensch sich schlafend „vollgesogen" hat an dem Busen der ihn regenerierenden Natur und, sich von ihr „losreißend", zum selbständigen Dasein wieder ersteht. — ויאמר ist nicht so getrennt, wie später וירא ויאמר, daß die Rede eine neue Thätigkeit beginne, es ist vielmehr das, was er im Erwachen sprach, somit der erste Eindruck, den das im Schlaf Erlebte auf ihn machte: Hier also ist Gott! Er bezieht bescheiden die Gottesnähe nicht auf sich, sondern auf den Ort. Also nicht im Himmel ist Gott zu suchen, sondern wo ein schuldloser Mensch sein Haupt niederlegt, da ist Gott! Dies sein erster Gedanke. Und sein zweiter: Und ich habe bis jetzt dies nicht gewußt! Nicht gewußt, daß Gottes Herrlichkeit ihre Stätte hienieden bei dem Menschen suche!

V. 17. ויירא. Nichts wohl, als dieses neue Bewußtsein und die neuen Anforderungen, die es mit sich bringt, daß der schwache Mensch Träger der Gottesherrlichkeit auf Erden werde — konnte dieses überwältigende Gefühl der Furcht in ihm hervorgerufen haben: wie furchtbar ist dieser Ort! Was mir hier gezeigt worden, ist ja nichts anderes als: „Haus Gottes" und dies zugleich: „Pforte des Himmels!" Haus Gottes, Haus, in welches Gott einzieht, daß das irdische Leben ein solches werden könne und solle, daß, wenn die aufsteigenden Engel Gott im Himmel suchen, sie ihn auf Erden bei dem Menschen finden. Und ein jedes solches Haus, in welchem ein solches Leben gelebt wird, ist „Pforte zum Himmel", Pforte, durch welche wir zu Gott kommen, somit die vollständigste Vermählung des Irdischen mit dem Himmlischen. —

V. 18. מצבה besteht aus einem Stein, מזבח ist eine von Steinen zusammengebaute Erhöhung, מצבה ist von der Natur gereicht, מזבח von Menschen geschaffen. Vor מתן תורה war die Waltung Gottes zunächst nur in den Gängen der Natur und des Menschenschicksals offenbar, also in dem, was dem Menschen aus Gottes Händen wird; dem entspricht מצבה: der aus Gottes Schöpfung genommene Stein zum Denkmal an eine Gotteshat. Mit מתן תורה will Gott nicht sowohl in dem, was von Ihm dem Menschen wird, sondern in dem, was der Mensch mit dem von Ihm Gewährten

19. וַיִּקְרָא אֶת־שֵׁם־הַמָּקוֹם הַהוּא בֵּית־אֵל וְאוּלָם לוּז שֵׁם־הָעִיר לָרִאשֹׁנָה׃

19. und nannte den Namen dieses Ortes Beth-El; freilich früher war der Name der Stadt Lus.

20. וַיִּדַּר יַעֲקֹב נֶדֶר לֵאמֹר אִם־יִהְיֶה אֱלֹהִים עִמָּדִי וּשְׁמָרַנִי בַּדֶּרֶךְ הַזֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי הוֹלֵךְ וְנָתַן־לִי לֶחֶם לֶאֱכֹל וּבֶגֶד לִלְבֹּשׁ׃

20. Da that Jaakob ein Gelübde, also: Wenn Gott mit mir sein wird und mich auf diesem Wege, den ich gehe, bewahren, und mir Brot zu essen und Gewand zur Bekleidung geben wird,

---

schafft, offenbar werden, die Menschenthat soll Gottverherrlichung werden; das ist ja eben Bestimmung der Gesetzgebung; seitdem ist מצבה verworfen. —

שמן על ראשה: entweder als Weihe des Steines, wie das Salben der Tempelgeräte mit Öl, wodurch — wie Öl sich mit keiner anderen Flüssigkeit mischt — so der gesalbte Gegenstand aus den übrigen geschieden und emporgehoben wird. Oder: im Sinne der Gußopfer. Wie später Wein hingegossen wurde zum Ausdruck, daß jede Freude von Gott stamme und ihm geweiht bleibe (יין משמח אלקי ואנשים), oder im höchsten Nationalgußopfer: Wasser hingegossen wurde zum Ausdruck, daß nicht nur außergewöhnliche Erlangungen, sondern jeder Tropfen Wasser Gottesspende sei und wir uns durch jeden Tropfen Wasser mit Gott verbunden fühlen: so hier Öl — beim späteren Opfer der Ausdruck der Gesundheit, des Wohlbefindens (להצהיל פנים משמן) —: daß er seine Erhaltung und sein Wohlbefinden aus Gottes Händen erwarte und als Gott geweiht bleibende Gottesspende genießen wolle.

V. 19. Während diese Stätte von Gott gewürdigt wurde, der wichtigste Ausgangspunkt auf Erden zu sein, an welchen sich das Heil der Gesamtmenschheit knüpft, hat man früher an diesem Orte gar nichts gefunden, nannte die Stadt nach einem Haselnußbaum: Haselnußstadt.

V. 20. נדר verwandt mit נהר: springen, jedoch nicht in die Höhe, sondern: von einem Ort zum andern, also: durch Überspringen des zwischenliegenden Raumes sich rasch nach einem andern versetzen; und mit נטר, welches nicht blos bewahren, verbergen, bedeutet, denn מטרה heißt: Ziel, somit מ, der Punkt, den man נטר, auf den man aus der Ferne im Herzen hinblickt. לא תטר את בני עמך „du sollst keinen der Söhne deines Volkes als zu treffendes Ziel im Herzen tragen: es wird die Zeit schon kommen, wo ich dir vergelte!“ Wie nun נהר räumlich sich irgendwohin durch Überspringen des in der Mitte liegenden Raumes, נטר sich in Gedanken in ein fernliegendes Ziel versetzen heißt: so auch נדר. (Vergl. die rabbinischen Ausdrücke: קפץ ונשבע, ונדר.) Jeder Gelobende versetzt sich schon jetzt in einen Zeitpunkt, der noch nicht vorhanden ist, und bestimmt, was von ihm in demselben geschehen solle.

Und eben darin, in dem Antizipieren der Zukunft, die ja noch dazu völlig unbekannt ist, liegt das Sündhafte des נדר. Es gehört schon sehr viel dazu, jeden gegenwärtigen Moment ganz zu übersehen, recht zu würdigen und treu auszufüllen; was im nächsten Moment Pflicht und gut ist, werden wir auch ohne besonders gelobenden Vorsatz zu leisten haben; was Unrecht ist, trotz gelobenden Vorsatzes nicht thun dürfen. Für Gutes und Schlechtes sind somit Gelübde überflüssig. Nur Gleichgültiges bliebe übrig, es ist aber wohl mehr als Thorheit, Gleichgültiges zu einer ernsten Pflicht, noch dazu für eine unbekannte Zukunft, zu erheben.

21. וְשַׁבְתִּי בְשָׁלוֹם אֶל־בֵּית אָבִי וְהָיָה יְהוָה לִי לֵאלֹהִים:

21. und ich in Frieden zu dem Hause meines Vaters wiederkehren werde: so soll Gott mir Gott sein,

---

Nur in außerordentlichen Fällen, בשעת צרה, wo, wie hier, nicht die Zukunft antizipiert, sondern umgekehrt der gegenwärtige Moment so bedeutend ist, daß er als eine Grundlage fürs kommende Leben in dieses hinübergetragen werden soll, ist ein Gelübde gestattet und kann auch מצוה sein, wie hier bei Jakob. —

Rätselhaft ist das Wort עמדי. Während עם, von עמם, nur eine parallele Begleitung bedeutet, scheint עמדי, von עמד, eine noch innigere Teilnahme zu bedeuten, so daß einer durch den andern seinen Stand erhalte und behalte. Auffallend ist nur, daß diese Präposition nur mit dem Suff. der 1. Person sing. vorkommt. —

ושמרני וגו'. Indem hier — nicht wie in ברכת כהנים: יברכך וישמרך — die Bitte um Schutz der Bitte um Segen: Brot und Gewand, Nahrung und bürgerliche Stellung, vorangeht, kann sich der hier erbetene Schutz nicht auf zu wahrende äußere Güter beziehen, die er ja noch nicht hatte, sondern auf die Erhaltung der geistigen und sittlichen Güter, die er in seiner Persönlichkeit trug, und die allerdings „auf dem Wege den er ging", um so leichter gefährdet werden konnten, je ärmer er an äußeren Gütern war. Seitdem die Pforten des Paradieses zugefallen, ist die Gewinnung eines selbständigen Herdes, das ונתן לי, ein so schwieriges, von so vielfach künstlich verschlungenen Zuständen und Verhältnissen Abhängiges geworden, daß es des ganzen göttlichen Beistandes bedarf, daß man nicht um dieses Stückchen Brot sein ganzes besseres Selbst einbüße. Wer will die Menschen zählen, die vor dem „Betreten des Weges zu Brot und Nahrung" sittlich rein waren, und um des Brotes und der zu gewinnenden bürgerlichen Stellung willen, Leugner an Gott wurden, Sittlichkeit preisgaben, des Nächsten bis in das Kleinod seiner Ehre nicht schonten u. s. w. u. s. w.? Nicht umsonst zeigt das Wort der Weisen, wie in diesem „Wege" ע"ז, ג"ע, ש"ד, לה"ר liegen. Jakob, der bis jetzt יושב אהלים war, und nun dahinwandert, um ein Weib, und Brot für ein Weib und eine Familie zu gewinnen, schaut diese Gefahr so tief an, daß er *zuerst* Gott um Schutz seiner *Persönlichkeit* bittet, daß er nichts einbüße an geistiger und sittlicher Untadelhaftigkeit.

Untadelhaftigkeit ist daher das erste, welches der erste Jude auf dem Wege zur Hausesgründung sich wünschte, und *dann* לי וגו', mir, d. h. *selbständig* Brot zum Essen und Kleid, um in der bürgerlichen Gesellschaft anständig auftreten zu können, also: *Nahrung und bürgerliche Stellung*; und das *dritte*, das in der Brust des Juden lebt und leben soll, ist: שלום, der Wunsch nach *Frieden*, und *endlich*: בית אב, die unverwüstliche Anhänglichkeit an die *Familie*. —

Wenn Gott dies mir gewährt: והיה ד' לי לאלקים, dies ist auch ein Gedanke, der von nun an weiterleben soll und auf den noch die späteste גאולה zurückblickt. Wenn Gott in diesem Kampfe den Menschen schützt und segnet, dann hat sich Gott als ד', in seinem מדת הרחמים, gezeigt — und eine solche Beziehung Gottes zu uns wünscht sich jeder. Allein nur der Jude spricht והיה ה' לי לאלקים, dann soll Gott, der mich mit seiner segnenden Liebe überschüttet, mir ein Gott sein, der nicht nur *spendet*, sondern, der mit allem Gewährten *seinen Willen gefördert wissen will*. Gott als *Gesetzgeber* und nicht blos als Spender zu huldigen, sich von ihm die *Richtung* jedes Pulsschlages und die *Verwendung* jedes Groschens gestalten lassen, *das heißt*: ד' לי לאלקים. So spricht Gott zu Jakobs erlösten Enkeln: ich habe euch erlöst: להיות לכם

22. וְהָאֶבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר־שַׂמְתִּי מַצֵּבָה יִהְיֶה בֵּית אֱלֹהִים וְכֹל אֲשֶׁר תִּתֶּן־לִי עַשֵּׂר אֲעַשְּׂרֶנּוּ לָךְ׃

22. und dieser Stein, den ich zum Denkstein gesetzt, soll zu einem Hause Gottes werden, und alles, was du mir geben wirst, werde ich dir wiederholt verzehnten.

כט שני. 1. וַיִּשָּׂא יַעֲקֹב רַגְלָיו וַיֵּלֶךְ אַרְצָה בְּנֵי־קֶדֶם׃

Kap. 29. V. 1. Da hob Jaakob seine Füße und ging nach dem Lande der Söhne des Ostens.

לאלקי׳, damit ihr nun euer gewonnenes menschliches und bürgerliches Leben nach meinem Willen gestaltet und vollendet.

V. 22. „— und so wird dieser Stein, den ich jetzt mir zum Denkmal für diesen Moment gesetzt, wo ich als ärmster Mann auf kahler Haide mit Hinausblick in eine solche ganze gottgesegnete Zukunft dastehe, zu einem Hause ausgebaut werden, in welchem Gott ein solches Leben gelebt wird, daß Gott darin einziehe". Nur dadurch, daß ד׳ uns לאלקי׳ wird, kann eine irdische Stätte zum Gotteshause werden. Auch dies kehrt eine verkehrte, oft am meisten mit ihren Gotteshäusern prunkende Zeit um, baut, wie das der Prophet (Jecheskel 43, 8) nennt, ספם את ספי „ihre Schwelle neben meiner Schwelle", daß jedes sein besonderes Gebiet, „Gott auch ein Haus", aber beileibe nicht unser Haus zu dem seinigen habe! Besuchen Gott in seinem Hause, aber verbitten sich den Besuch Gottes in ihrem Hause — wo seine Gegenwart mit seinen Anforderungen freilich unbequem sein dürfte!

Nicht also wards bei dem allerersten Grundstein zu dem ersten „Hause Gottes" gedacht! Die Gottesheiligkeit der Häuser ist Bedingung der Gottesheiligkeit des Gotteshauses, das nicht מקדש heißt, weil dort die der קדושה angewiesene Stätte sei, sondern weil von dort aus die Heiligkeit in alle menschlichen Verhältnisse und Räume dringen soll, deren Mittelpunkt es ist. ועשו לי מקדש, heißt es einst von dem auf Grund dieses Steines auszubauenden Menschen- und Volksleben der Jakobsenkel, והתהלכתי בתוככם, ושכנתי בתוכם; ד׳ אלקיך מהתלך בקרב מחנך, heißt es selbst vom Kriegeslager, und das Ziel der mit diesem Steine beginnenden Entwickelung heißt: והיה כל סיר בירושלים וביהודה קדש לד׳ צבאו׳ „jeder Topf in Jerusalem und Juda soll Gott heilig sein (Secharja 14, 21).

Auf diesen Stein schaut Jakob noch in seiner Sterbestunde als auf den Anfang und Grundstein Israels hin, und spricht von Gott aus: משם רועה אבן ישראל, daß Er von da an diesen Stein als Hirte überwachend und schützend zu seinem Ziele führe. Von diesem Stein vielleicht heißt es in Secharja 3: על אבן אחת שבעה עינים, daß über diesen einen Stein sieben Augen, somit die Fülle der göttlichen Vorsehung wache, er der אבן הראשה, der erste Eckstein sei, der mit dem Bau des zweiten Tempels wieder aufs neue zu legen war, dem aber חן חן לה תשואות, die rauschendste Fülle der Vollendung gesichert ist. Von diesem Steine heißt es daher sinnig in פרקי ר״א: Gott habe diesen Stein als fortsetzendes Zubehör der Erdgestaltung angefügt: עשה אותה סניף לארץ; denn auf dem mit diesem Steine beginnenden Bau „menschlicher Häuser für Gott" beruht die ganze Bestimmungszukunft der Erde. Er ist der אבן שהיה, der Grund- oder Begründungsstein. Siehe רד״ק, שרשים, Rad. שות.

עשר אעשרנו לך (siehe oben zu Kap. 14, 20).

Kap. 29. V. 1. Da war er ein ganz anderer Mensch geworden als früher, wo es hieß: ויצא וגו׳. Jetzt heißt es: Jakob hub seine Füße. Nicht tragen die Füße den

2. וַיַּרְא וְהִנֵּה בְאֵר בַּשָּׂדֶה וְהִנֵּה־ שָׁם שְׁלֹשָׁה עֲדְרֵי־צֹאן רְבְצִים עָלֶיהָ כִּי מִן־הַבְּאֵר הַהִוא יַשְׁקוּ הָעֲדָרִים וְהָאֶבֶן גְּדֹלָה עַל־פִּי הַבְּאֵר:

2. Da sah er, und siehe da, ein Brunnen auf dem Felde, und siehe da, drei Schafherden lagern daneben; denn aus diesem Brunnen wollten sie die Herden tränken, und der Stein war groß, der auf der Mündung des Brunnens lag,

3. וְנֶאֶסְפוּ־שָׁמָּה כָּל־הָעֲדָרִים וְגָלְלוּ אֶת־הָאֶבֶן מֵעַל פִּי הַבְּאֵר וְהִשְׁקוּ אֶת־הַצֹּאן וְהֵשִׁיבוּ אֶת־הָאֶבֶן עַל־פִּי הַבְּאֵר לִמְקֹמָהּ:

3. damit dorthin erst alle Herden zusammen kommen sollten, um den Stein von der Mündung des Brunnens zu wälzen und die Schafe zu tränken, alsdann legen sie den Stein wieder an seine Stelle zurück.

4. וַיֹּאמֶר לָהֶם יַעֲקֹב אַחַי מֵאַיִן אַתֶּם וַיֹּאמְרוּ מֵחָרָן אֲנָחְנוּ:

8. Meine Brüder, woher seid ihr? sagte zu ihnen Jaakob. Aus Charan sind wir, sagten sie.

5. וַיֹּאמֶר לָהֶם הֲיְדַעְתֶּם אֶת־לָבָן בֶּן־נָחוֹר וַיֹּאמְרוּ יָדָעְנוּ:

5. Kennt ihr den Laban, den Sohn Nachors? sagte er zu ihnen. Wir kennen ihn, sagten sie.

6. וַיֹּאמֶר לָהֶם הֲשָׁלוֹם לוֹ וַיֹּאמְרוּ שָׁלוֹם וְהִנֵּה רָחֵל בִּתּוֹ בָּאָה עִם־ הַצֹּאן:

6. Gehts ihm wohl? sagte er zu ihnen. Wohl, sagten sie, und siehe da seine Tochter Rachel, die mit den Schafen kommt.

7. וַיֹּאמֶר הֵן עוֹד הַיּוֹם גָּדוֹל לֹא־ עֵת הֵאָסֵף הַמִּקְנֶה הַשְׁקוּ הַצֹּאן וּלְכוּ רְעוּ:

7. Da sagte er: Seht, noch ist der Tag groß, es ist noch nicht Zeit das Gut einzubringen; tränket die Schafe und gehet und weidet!

Menschen, nicht der Leib den Geist, sondern der Mensch die Füße, der im Menschen lebendig gewordene Geist den Leib. Mit solcher von Gott geweckten Fernsicht wandert ein Jakob, auch blos mit dem Stecken in der Hand, frisch und fröhlich der Zukunft zu. —

בני קדם. Siehe oben Kap. 25, 6. Die östlichen Länder waren an Kultur und Gesittung von den westwärts liegenden sehr verschieden. Das erfuhr Jakob sehr bald im folgenden.

V. 2. Sonst ist die Bedeckung eines zum öffentlichen, allgemeinen Gebrauch bestimmten Brunnens möglichst leicht abzuheben, damit er jedem leicht zugänglich sei. Hier aber — und damit werden wir in die Charakteristik dieser Aramäer eingeführt — traut einer dem andern nicht und gönnt einer dem andern nichts. Es könnte ja einer einmal mehr oder öfter aus dem Brunnen schöpfen und trinken als der andere! Darum war hier der Deckel so schwer, daß keiner allein, und nur alle zusammen zum Brunnen gelangen konnten.

V. 7. האסף המקנה, nicht הצאן, er bezeichnet die Herden als מקנה und erinnert sie damit an ihre Pflicht gegen den Eigentümer des Viehs, das Vieh nicht müßig herumlagern, sondern auf die Weide gehen zu lassen.

8. וַיֹּאמְרוּ֙ לֹ֣א נוּכַ֔ל עַ֚ד אֲשֶׁ֣ר יֵאָסְפ֔וּ כָּל־הָֽעֲדָרִ֖ים וְגָלְל֣וּ אֶת־הָאֶ֑בֶן מֵעַ֣ל פִּ֣י הַבְּאֵ֔ר וְהִשְׁקִ֖ינוּ הַצֹּֽאן׃

8. Da sagten sie: Wir können das nicht, bis daß sich alle Herden versammelt haben und sie den Stein von der Mündung des Brunnens rollen, dann tränken wir die Schafe.

9. עוֹדֶ֣נּוּ מְדַבֵּ֣ר עִמָּ֔ם וְרָחֵ֕ל בָּ֖אָה עִם־הַצֹּ֑אן אֲשֶׁ֥ר לְאָבִ֖יהָ כִּ֥י רֹעָ֖ה הִֽוא׃

9. Noch spricht er mit ihnen, da war Rachel mit den Schafen ihres Vaters gekommen, denn sie war eine Hirtin.

10. וַיְהִ֗י כַּאֲשֶׁ֨ר רָאָ֜ה יַעֲקֹ֣ב ׀ אֶת־רָחֵ֣ל בַּת־לָבָ֣ן אֲחִ֣י אִמּ֗וֹ וְאֶת־צֹ֙אן לָבָ֣ן אֲחִ֣י אִמּ֔וֹ וַיִּגַּ֥שׁ יַעֲקֹ֖ב וַיָּגֶל֙ אֶת־הָאֶ֣בֶן מֵעַ֔ל פִּ֖י הַבְּאֵ֑ר וַיַּשְׁקְ֖ אֶת־צֹ֥אן לָבָ֛ן אֲחִ֥י אִמּֽוֹ׃

10. Da war es, als Jaakob Rachel, die Tochter Labans, seines Mutterbruders, sah, und die Schafe Labans, seines Mutterbruders, da trat Jaakob hin und ließ den Stein von der Mündung des Brunnens hinabrollen und tränkte die Schafe Labans, seines Mutterbruders.

V. 10. ויגל, Hiphil, kommt nie wieder in dieser Wurzel vor und bezeichnet die Leichtigkeit, mit welcher er den schweren Stein vom Brunnen schaffte: „er ließ ihn hinabrollen".

In dieser Geschichte erfahren wir nun, was denn eigentlich Vater Jakob für den Bau seiner Zukunft mit hinaus genommen. Viel Geld hatte er nicht. Das Augenfälligste ist: er war stark, hatte Kraft. Wozu die anderen alle erst zusammenkommen mußten, das that er allein, und zwar ohne Anstrengung, eine Kraft, die wir bei Jakob gar nicht erwartet hätten. Dieser starke gesunde Körper war für jetzt an materiellen Gütern sein einziger Reichtum. Ein gar nicht genug zu schätzender Schatz, der, wie er ein bedeutendes Angebinde für eine ganze Zukunft ist, so auch nur durch eine rein verlebte Vergangenheit erworben werden kann. Es ist der Grundstock zu dem עושר וכבוד, die die תורה mit ihrer Linken bietet. Zweitens ist es ein unerschütterlicher Rechtlichkeitssinn, der sich hier offenbarte. So wie Moses, der ja auch seine Zukunft am Brunnen fand, duldet ihn nicht die geringste Pflichtvergessenheit, die er wahrnimmt. Eine Pflichttreue, die er später ja selbst so glänzend in dem schwierigsten Dienstverhältnisse bewährt. Drittens eine arbeitsfreudige Geschicklichkeit und Thätigkeit, die rasch zugreift und nützt, wo es auch gar nicht seine Sache ist, die wir gar nicht von dem איש תם יושב אהלים erwartet hätten. Somit erscheint er als echtes Prototyp des Volkes, dessen Stammvater er werden sollte, und das bestimmt war, die verschiedensten, materiellsten und geistigsten Berufsthätigkeiten in gleicher Würdigkeit und Ebenbürtigkeit zu repräsentieren. Der Stammvater hatte eine solche Vielseitigkeit, daß jeder seiner Söhne sagen konnte, er habe seine ihm eigentümliche Fähigkeit vom Vater geerbt, der sich im Lehr-, Nähr- und Wehrstand gleich vollkommen bewegte. —

Dreimal wird in diesem Verse wiederholt, daß Laban Jakobs Mutterbruder gewesen. Denn in allem, was Jakob hier that, wird er durch das Gedächtnis an seine Mutter geleitet, die ihm hier in ihrem nächsten Verwandten lebendig vor die Seele trat. Es heißt ja gleich, daß Jakob Rahel geküßt habe. Ohne diesen wiederholten Hinweis auf die Erinnerung an die Mutter hätten wir Jakobs ganzes Verfahren als Galanterie

11. וַיִּשַּׁק יַעֲקֹב לְרָחֵל וַיִּשָּׂא אֶת־קֹלוֹ וַיֵּבְךְּ׃

11. Da küßte Jaakab Rachel, erhob seine Stimme und weinte.

12. וַיַּגֶּד יַעֲקֹב לְרָחֵל כִּי אֲחִי אָבִיהָ הוּא וְכִי בֶן־רִבְקָה הוּא וַתָּרָץ וַתַּגֶּד לְאָבִיהָ׃

12. Darauf erzählte Jaakob der Rachel, daß er der Verwandte ihres Vaters sei, daß er Ribkas Sohn sei; da lief sie hin und erzählte es ihrem Vater.

13. וַיְהִי כִּשְׁמֹעַ לָבָן אֶת־שֵׁמַע יַעֲקֹב בֶּן־אֲחֹתוֹ וַיָּרָץ לִקְרָאתוֹ וַיְחַבֵּק־לוֹ וַיְנַשֵּׁק־לוֹ וַיְבִיאֵהוּ אֶל־בֵּיתוֹ וַיְסַפֵּר לְלָבָן אֵת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה׃

13. Als Laban nun die Nachricht von Jaakob, seinem Schwestersohne, hörte, lief er ihm entgegen, umarmte ihn und küßte ihn und brachte ihn in sein Haus. Er erzählte Laban alle diese Begebenheiten.

14. וַיֹּאמֶר לוֹ לָבָן אַךְ עַצְמִי וּבְשָׂרִי אָתָּה וַיֵּשֶׁב עִמּוֹ חֹדֶשׁ יָמִים׃

14. Da sagte Laban zu ihm: Dennoch bist du mein Bein und mein Fleisch! Und so blieb er einen Monat bei ihm.

15. וַיֹּאמֶר לָבָן לְיַעֲקֹב הֲכִי־אָחִי אַתָּה וַעֲבַדְתַּנִי חִנָּם הַגִּידָה לִּי מַה־מַּשְׂכֻּרְתֶּךָ׃

15. Da sagte Laban zu Jaakob: Wenn du auch mein Verwandter bist, solltest du mir deshalb umsonst dienen? Sage mir, was ist dein Lohn?

---

gegen ein schönes Mädchen auffassen können. So wird bei ähnlichem Begegnen Moses und der Töchter Jithros einer solchen Auffassung durch den auffallenden Wechsel der Sexualform vorgebeugt und die richtige gesichert, daß keine geschlechtliche Regung, sondern das lebhafte Rechtsgefühl ihn geleitet. ויבאו הרעים וינרשום, die rohen Hirten vertrieben sie ohne Rücksicht auf ihr schwächeres Geschlecht, ויקם משה וישען Moses rettete sie aus Rücksicht für ihr Geschlecht, weil sie die Schwachen waren, dann aber וישק את צאנם, war er ihnen gefällig nicht aus geschlechtlicher Rücksicht. So auch hier. Obgleich Rahel schön war, sah er nur die Verwandte in ihr. Das spricht sich auch durch sein Weinen aus, das sich kaum aus einem anderen Motive wird erklären lassen. Wer weiß, wie lange Jakob gewandert war, ohne eine verwandte Seele zu sehen. Da tritt ihm mit einemmal in Rahel die Tochter eines Bruders seiner Mutter entgegen und ruft das Bild der Mutter überwältigend bis zu Thränen in ihm wach. Die Thräne zeigt, wie der Kuß ein durchaus sittlicher war, ja selbst die Sorge für die Schafe glaubte er der Mutter zu leisten. — Rahel mußte ihn ja für verrückt gehalten haben, indem er ihr küssend und weinend um den Hals fiel. Darum reißt er sich los und erklärt ihr den Grund seiner Rührung.

V. 13. את כל הדברים האלה. Alles, was wir wissen, insbesondere daß, obgleich aus dem reichen Hause seiner Schwester, er doch nichts als seinen Stecken mitgebracht. Dies erklärt das „אך" in Labans Antwort. Obgleich arm, bist du mir doch als Verwandter willkommen.

V. 15. Wieder ein charakteristischer Zug von Jakob. Er hatte ihm schon den ganzen Monat freiwillig gedient. Jakob aß nicht gerne geschenktes Brot. Und zwar

16. Laban hatte zwei Töchter, die älteste hieß Lea, die jüngere Rachel.

17. Leas Augen waren zart, Rachel aber war schön von Gestalt und schön von Anblick.

18. Jaakob liebte Rachel und sprach: Ich will dir sieben Jahre um deine jüngere Tochter Rachel dienen.

19. Laban sagte: Es ist besser, daß ich sie dir, als daß ich sie einem andern Manne gebe; bleibe bei mir.

20. So diente Jaakob um Rachel sieben Jahre, durch seine Liebe zu ihr waren sie aber in seinen Augen wie einige Tage.

21. Da sprach Jakob zu Laban: Gieb mir meine Frau, denn meine Tage sind voll; ich möchte zu ihr kommen.

22. Da versammelte Laban alle Leute des Ortes und bereitete ein Gastmahl;

23. und als es nun Abend war, nahm er seine Tochter Lea und brachte sie zu ihm, und er kam zu ihr.

16. וּלְלָבָן שְׁתֵּי בָנוֹת שֵׁם הַגְּדֹלָה
לֵאָה וְשֵׁם הַקְּטַנָּה רָחֵל׃
17. וְעֵינֵי לֵאָה רַכּוֹת וְרָחֵל הָיְתָה
יְפַת־תֹּאַר וִיפַת מַרְאֶה׃
שלישי. 18. וַיֶּאֱהַב יַעֲקֹב אֶת־רָחֵל
וַיֹּאמֶר אֶעֱבָדְךָ שֶׁבַע שָׁנִים בְּרָחֵל
בִּתְּךָ הַקְּטַנָּה׃
19. וַיֹּאמֶר לָבָן טוֹב תִּתִּי אֹתָהּ
לָךְ מִתִּתִּי אֹתָהּ לְאִישׁ אַחֵר שְׁבָה
עִמָּדִי׃
20. וַיַּעֲבֹד יַעֲקֹב בְּרָחֵל שֶׁבַע שָׁנִים
וַיִּהְיוּ בְעֵינָיו כְּיָמִים אֲחָדִים בְּאַהֲבָתוֹ
אֹתָהּ׃
21. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל־לָבָן הָבָה
אֶת־אִשְׁתִּי כִּי מָלְאוּ יָמָי וְאָבוֹאָה
אֵלֶיהָ׃
22. וַיֶּאֱסֹף לָבָן אֶת־כָּל־אַנְשֵׁי
הַמָּקוֹם וַיַּעַשׂ מִשְׁתֶּה׃
23. וַיְהִי בָעֶרֶב וַיִּקַּח אֶת־לֵאָה
בִתּוֹ וַיָּבֵא אֹתָהּ אֵלָיו וַיָּבֹא אֵלֶיהָ׃

---

müssen diese Dienste schon sehr bedeutend gewesen sein, daß selbst einem Laban, der doch gewiß genau berechnet hatte, „was ein so kräftiger Mann an Kost und Logis“ während eines Monats verbraucht hatte, diese genossenen Werte dem geleisteten Dienste gegenüber so völlig verschwinden mußten, daß er nicht umhin konnte, es umsonst gearbeitet zu nennen, und ihn lieber durch Lohn zu fesseln suchte, weil er sonst einen so tüchtigen Arbeiter zu verlieren fürchtete.

V. 17. Statt zu sagen: Lea war minder schön, ist es eine Feinheit, von ihr nur das zu rühmen, was schön an ihr war: sie hatte zarte und milde Augen, im Gegensatz zu Rahel, die überhaupt: schön war.

V. 21. הבה אשתי, nicht תנה und nicht בתך. הבה ist die Aufforderung zu einem neuen Entschluß, von dem bis jetzt nicht die Rede gewesen. Mit dem letzten Augenblicke der bedungenen Dienstzeit, die Jakob geleistet, ist sie bereits seine Frau geworden, waren bereits die קידושין vollzogen, sie war bereits sein, und er fordert nunmehr die Seine.

24. Es gab ihr Laban seine Magd Silpa, seiner Tochter Lea zur Magd.

25. Als es nun Morgen war, siehe da war es Lea! Da sprach er zu Laban: Was hast du mir gethan! Habe ich nicht um Rachel bei dir gedient? Warum hast du mich betrogen!

26. Da sagte Laban: So geschieht nicht in unserem Orte, daß man die Jüngere vor der Älteren gebe.

27. Vollbringe die Hochzeitswoche der einen, dann geben wir dir auch die andere um einen Dienst, den du bei mir noch fernere sieben Jahre leisten wirst.

28. Jaakob that also und vollbrachte die Hochzeitwoche der einen, darauf gab er ihm seine Tochter Rachel ihm zur Frau.

29. Es gab Laban seiner Tochter Rachel seine Magd Bilha ihr zur Magd.

24. וַיִּתֵּן לָבָן לָהּ אֶת־זִלְפָּה שִׁפְחָתוֹ לְלֵאָה בִתּוֹ שִׁפְחָה׃

25. וַיְהִי בַבֹּקֶר וְהִנֵּה־הִוא לֵאָה וַיֹּאמֶר אֶל־לָבָן מַה־זֹּאת עָשִׂיתָ לִּי הֲלֹא בְרָחֵל עָבַדְתִּי עִמָּךְ וְלָמָּה רִמִּיתָנִי׃

26. וַיֹּאמֶר לָבָן לֹא־יֵעָשֶׂה כֵן בִּמְקוֹמֵנוּ לָתֵת הַצְּעִירָה לִפְנֵי הַבְּכִירָה׃

27. מַלֵּא שְׁבֻעַ זֹאת וְנִתְּנָה לְךָ גַּם־אֶת־זֹאת בַּעֲבֹדָה אֲשֶׁר תַּעֲבֹד עִמָּדִי עוֹד שֶׁבַע־שָׁנִים אֲחֵרוֹת׃

28. וַיַּעַשׂ יַעֲקֹב כֵּן וַיְמַלֵּא שְׁבֻעַ זֹאת וַיִּתֶּן־לוֹ אֶת־רָחֵל בִּתּוֹ לוֹ לְאִשָּׁה׃

29. וַיִּתֵּן לָבָן לְרָחֵל בִּתּוֹ אֶת־בִּלְהָה שִׁפְחָתוֹ לָהּ לְשִׁפְחָה׃

V. 24. Er war sehr vorsichtig, er gab sie nicht Jakob, gab sie ausdrücklich Lea zum Eigentum. Es ist dies auch für später nicht unwichtig; denn wenn später Jakob auch sie geheiratet, so konnte das, da sie eine Hörige der Lea war, nur in Folge einer Initiative der Frau geschehen sein.

V. 25 u. 26. Du kennst die hiesigen Sitten nicht. Wenn bei uns jemand um die Jüngere anhält, so meint er stillschweigend auch die Ältere, da es bei uns nicht Sitte ist, die Jüngere vor der Älteren zu verheiraten. Er kann daher zu der Jüngeren nur durch die Ältere kommen und bekommt erst die Ältere und dann die Jüngere. Das ist alles ganz in Ordnung. Nach Leas Hochzeit kommt dann Rahels. Die „geben wir" dir dann. In dem „wir" liegt die ganze lokale Statthaftigkeit seines Verfahrens — die er ihm vorlügt. Natürlich mußt du mir dann noch sieben Jahre dienen!

רמה Grundbedeutung: schleudern. Was man schleudern will, muß man erst in die Hand bekommen und auf der Hand ruhen lassen; sobald es aber dort ruht, schleudert man es weg. Ebenso der Betrüger. Er kann nur den betrügen, der sich ihm zuvor in die Hand gegeben, der ihm zuvor getraut. Nur das Vertrauen ist Mittel zu seinem Verderben.

V. 28. Auffallend ist die Wiederholung לו לאשה. Ob es die größere Innigkeit des Verhältnisses Jakobs zu ihr als zu Lea andeutet?

30. וַיָּבֹא גַּם אֶל־רָחֵל וַיֶּאֱהַב גַּם־
אֶת־רָחֵל מִלֵּאָה וַיַּעֲבֹד עִמּוֹ עוֹד
שֶׁבַע־שָׁנִים אֲחֵרוֹת׃

31. וַיַּרְא יְהוָה כִּי־שְׂנוּאָה לֵאָה
וַיִּפְתַּח אֶת־רַחְמָהּ וְרָחֵל עֲקָרָה׃

32. וַתַּהַר לֵאָה וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא
שְׁמוֹ רְאוּבֵן כִּי אָמְרָה כִּי־רָאָה יְהוָה
בְּעָנְיִי כִּי עַתָּה יֶאֱהָבֵנִי אִישִׁי׃

33. וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בֵּן וַתֹּאמֶר

30. Er kam auch zu Rachel und liebte auch Rachel, mehr als Lea, und diente bei ihm noch sieben andere Jahre.

31. Als Gott sah, daß die Gehaßte Lea war, öffnete er ihren Mutterschoß; Rachel aber war unfruchtbar.

32. Da empfing Lea und gebar einen Sohn und nannte ihn Reuben; denn sie hatte gesagt: Gott hat in mein Leiden geschaut! Jetzt wird mein Mann mich lieben!

33. Sie empfing wieder und gebar einen Sohn, da sprach sie: Gott hat

---

V. 30. ויאהב גם את רחל, also liebte er Lea auch und ließ sie das Verfahren ihres Vaters und die Art, wie sie sein Weib geworden, nicht entgelten. Wir dürfen hieraus schließen, daß Lea ebenso wie Jakob vom Vater mit Vorspiegelung der örtlichen Sitte getäuscht worden, und sie nicht mit Bewußtsein die Täuschung geübt. „Er liebte auch Rachel, (und zwar) mehr als Lea".

V. 31. Nicht: כי לאה שנואה, daß Lea gehaßt, sondern: כי שנואה לאה, daß die Gehaßte von beiden, d. h. die Mindergeliebte Lea war. So האחת אהובה והאחת שנואה (5. B. M. 31, 15). — Es ist tief bedeutsam, daß der eigentliche Kern des jüdischen Volkes nicht diejenige zur Mutter hat, die Jakob — so weit der heilige Text erzählt — zunächst nur nach dem sinnlichen Eindruck ihrer größeren äußeren Schönheit gewählt hatte, und daß Gott gerade die sich zurückgesetzt Fühlende die Hauptstammmutter seines Volkes werden ließ. Zeigen uns ja die Namen, welche diese Mindergeliebte ihren Söhnen gab, wie sie gerade in dem Gefühle der Zurücksetzung um so heißer von dem Gefühle der Gattenliebe durchdrungen ward, sich zur vollsten beglückenden und beglückten Würdigung des Mutterberufs für die Bestimmung des Weibes und die Beglückung der Ehe emporschwang, und sich für beide an das Vertrauen auf die alles sehende und hörende Gegenwart Gottes in der Ehe anklammerte. Die Liebe ihres Mannes war ihr Ziel, und mit jedem Kinde, das sie ihm geboren, hoffte sie einen Baustein mehr zum Grundbau dieser Liebe zu besitzen, und erfuhr die Verwirklichung dieser Hoffnung. Was der Braut und Gattin versagt war, der Mutter seiner Kinder gelang es ganz. Und so wurden die Stämme des jüdischen Volkes unter dem Sonnenstrahl der wärmsten und reinsten Gatten- und Mutterliebe und des hingebendsten Hinaufblickes zu Gott empfangen und geboren, gepflegt und erzogen, und in ihren Namen dem jüdischen Volke alle die heiteren und ernsten Güter und Geister verewigt, die das Glück der jüdischen Ehen und Häuser bedingen — wie wir dies bereits im Jeschurun, zehnter Jahrgang S. 339 f. niedergelegt. Und gerade Lea, der Betrübten, war es beschieden, die heitersten Seiten der Ehe und des Hauses zu erfahren und zu verewigen, während Rahel, der Glücklichen, die ernsten beschieden waren.

VV. 32—35. Die aufeinanderfolgenden Namen zeigen, wie mit jedem neuen Kindessegen, den Jakob Lea verdankte, auch sein Benehmen gegen sie liebeerfüllter wurde. Zuerst: ראה ד׳ בעניי. Es war also bis dahin die Bevorzugung Rahels in Jakobs

כִּי־שָׁמַע יְהוָה כִּי־שְׂנוּאָה אָנֹכִי וַיִּתֶּן־לִי גַּם־אֶת־זֶה וַתִּקְרָא שְׁמוֹ שִׁמְעוֹן׃

gehört, daß ich die Gehaßte bin, darum gab er mir auch diesen! Da nannte sie ihn Schimeon.

34. וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בֵּן וַתֹּאמֶר עַתָּה הַפַּעַם יִלָּוֶה אִישִׁי אֵלַי כִּי־יָלַדְתִּי לוֹ שְׁלֹשָׁה בָנִים עַל־כֵּן קָרָא־שְׁמוֹ לֵוִי׃

34. Sie empfing wieder und gebar einen Sohn, da sprach sie: Jetzt nunmehr wird mein Mann sich mir anschließen! Denn ich habe ihm drei Söhne geboren. Darum nannte er ihn Lewi.

35. וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בֵּן וַתֹּאמֶר הַפַּעַם אוֹדֶה אֶת־יְהוָה עַל־כֵּן קָרְאָה שְׁמוֹ יְהוּדָה וַתַּעֲמֹד מִלֶּדֶת׃

35. Sie empfing wieder und gebar einen Sohn, da sprach sie: Nunmehr danke ich Gott; darum nannte sie ihn Jehuda. Nun hörte sie auf zu gebären.

ל 1. וַתֵּרֶא רָחֵל כִּי לֹא יָלְדָה לְיַעֲקֹב וַתְּקַנֵּא רָחֵל בַּאֲחֹתָהּ וַתֹּאמֶר אֶל־יַעֲקֹב הָבָה־לִּי בָנִים וְאִם־אַיִן מֵתָה אָנֹכִי׃

Kap. 30. V. 1. Als Rachel sah, daß sie Jaakob nicht geboren hatte, beneidete Rachel ihre Schwester und sprach zu Jaakob: Schaffe mir Kinder; wenn nicht, so sterbe ich.

2. וַיִּחַר־אַף יַעֲקֹב בְּרָחֵל וַיֹּאמֶר הֲתַחַת אֱלֹהִים אָנֹכִי אֲשֶׁר־מָנַע מִמֵּךְ פְּרִי־בָטֶן׃

2. Da zürnte Jaakob der Rachel und sprach: Bin ich an Gottes Stelle, der dir die Frucht des Leibes versagt hat?

Benehmen sichtbar, das schwand mit Reubens Geburt, aber hörbar blieb es noch für Leas Ohr. Sie fühlte es seinem Tone an, daß sie noch nicht in vollem Besitze seiner Liebe war, darum nannte sie den zweiten Sohn: Schimeon. Durch die Geburt des Dritten fühlte sie den Unterschied schon gänzlich verwischt, ja sie sprach die Zuversicht aus, daß jetzt das reinste, wahrste Gattenverhältnis zwischen ihnen bestehen werde, wie es eben der Begriff לויה ausdrückt. לוה, הָלְוָה ist nämlich jenes Aneinanderschließen zweier Wesen, wo jedes sich als den לוה, als den Schuldner des andern fühlt, sein Glück nur in dem andern und durch den andern findet. Höchst bedeutsam spricht daher beim Lewi nicht sie, sondern er dies in seinem Namen aus. Was bei ihr Anmaßung gewesen wäre, war aus seinem Munde das süßeste Bekenntnis, על כן קרא שמו לוי. Als daher Juda, der vierte, von ihr geboren ward, brauchte sie sich des Kindes nicht mehr zunächst als eines Fortschrittes zu der Liebe ihres Mannes zu freuen, die ihr schon voll sich zugewandt hatte, sondern konnte die Freude am Kinde rein genießen, und sprach daher die seligen Worte einer glücklichen Mutter aus: Diesmal kann ich Gott rein für seine Gabe danken, und nannte ihn: Jehuda.

Kap. 30. V. 1. הבה לי בנים. Sie glaubte wohl, es sei ihm gleichgültig, da er doch durch Lea Kinder habe, und lasse er es daher an dem rechten Wunsch und an der rechten Bitte vor Gott fehlen. Hatte doch auch seine Mutter erst auf das Gebet seines Vaters Kinder erhalten.

V. 2. התחת א' אנכי, an meinen Wünschen und Bitten liegt es nicht, Gott hat dir die Mutterfreude versagt.

3. וַתֹּאמֶר הִנֵּה אֲמָתִי בִלְהָה בֹּא אֵלֶיהָ וְתֵלֶד עַל־בִּרְכַּי וְאִבָּנֶה גַּם־אָנֹכִי מִמֶּנָּה׃

3. Darauf sprach sie: Siehe, meine Magd Bilha, komme zu ihr; möge sie für meine Knie gebären, so werde auch ich durch sie gebaut.

4. וַתִּתֶּן־לוֹ אֶת־בִּלְהָה שִׁפְחָתָהּ לְאִשָּׁה וַיָּבֹא אֵלֶיהָ יַעֲקֹב׃

4. Da gab sie ihre Magd Bilha ihm zur Frau, und Jaakob kam zu ihr.

5. וַתַּהַר בִּלְהָה וַתֵּלֶד לְיַעֲקֹב בֵּן׃

5. Bilha empfing und gebar Jaakob einen Sohn.

6. וַתֹּאמֶר רָחֵל דָּנַנִי אֱלֹהִים וְגַם שָׁמַע בְּקֹלִי וַיִּתֶּן־לִי בֵּן עַל־כֵּן קָרְאָה שְׁמוֹ דָּן׃

6. Da sprach Rachel: Gott hat mich gerichtet und hat auch mein Weinen erhört und mir einen Sohn gegeben; darum nannte sie ihn Dan.

7. וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בִּלְהָה שִׁפְחַת רָחֵל בֵּן שֵׁנִי לְיַעֲקֹב׃

7. Bilha, Rachels Magd, empfing wieder und gebar Jaakob einen zweiten Sohn.

8. וַתֹּאמֶר רָחֵל נַפְתּוּלֵי אֱלֹהִים נִפְתַּלְתִּי עִם־אֲחֹתִי גַּם־יָכֹלְתִּי וַתִּקְרָא שְׁמוֹ נַפְתָּלִי׃

8. Da sprach Rachel: Einen göttlichen Ringkampf habe ich mit meiner Schwester gerungen und habe es auch vermocht; darum nannte sie ihn Naftali.

V. 3. Siehe Kapitel 16, 2.

V. 6. דין heißt sowohl: das Recht an jemandem vollziehen, wie הגו את הגו כי ידין ד' עמו וגו', als: jemandes Recht zur Geltung bringen, wie אנכי דן וגו'. Es ist zweifelhaft, wie es hier zu verstehen sei. Das וגם שמע וגו' spräche für die erste Bedeutung: Gott hat ein strenges Recht an mir geübt und mir selbst die Fähigkeit Mutter zu werden versagt, allein er hat nun doch auch meinen Wunsch erhört, indem er mir ein Kind gewährt, dem ich wenigstens geistig Mutter werden und das, wenn ich es auch nicht geboren, ich doch pflegen und erziehen kann als meinen Beitrag zum Jakobshause.

V. 8. פתל. Lautverwandt mit בתל, בטל, בדל, die alle ein Scheiden und Sondern von anderem bedeuten, heißt פתל: eine von allem andern abschließende Verbindung. So פתיל die feste, zusammengedrehte Schnur, wodurch die verschiedenen Fäden zu einem gesonderten Ganzen werden. So צמיד פתיל: der fest aufliegende Deckel, wodurch das Gefäß von allem anderen abgeschlossen wird. הִפָּתֵל wäre demnach das Bestreben, den Körper des andern so fest mit dem seinigen durch Umschlingung zu verbinden, daß er dadurch von jedem anderen Halt losgelöst, ganz in seine Gewalt kommt und so zum Falle gebracht wird. Es ist dies ganz der Kampf des Ringens. נפתולי אלקים, ein göttlicher Ringkampf, ein Kampf, der nicht um Gemeines ringt, dessen man sich zu schämen hätte, sondern: um göttliche Ziele habe ich mit meiner Schwester gerungen, um auch meinen Beitrag zum geistigen Aufbau unseres Hauses zu leisten; das habe ich damit bewiesen, daß ich selbst meine Sklavin meinem Manne zum Weibe gab, um so nahe als möglich Spenderin eines Kindes zu unserem Hause zu werden, dem ich dann ganz als dem meinen alle Mutterpflichten erfüllen könne.

9. וַתֵּרֶא לֵאָה כִּי עָמְדָה מִלֶּדֶת וַתִּקַּח אֶת־זִלְפָּה שִׁפְחָתָהּ וַתִּתֵּן אֹתָהּ לְיַעֲקֹב לְאִשָּׁה:

9. Als Lea ſah, daß ſie zu gebären aufgehört hatte, nahm ſie ihre Magd Silpa und gab ſie Jaakob zur Frau,

10. וַתֵּלֶד זִלְפָּה שִׁפְחַת לֵאָה לְיַעֲקֹב בֵּן:

10. und Silpa, Leas Magd, gebar Jaakob einen Sohn.

11. וַתֹּאמֶר לֵאָה בָּגָד וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ גָּד:

11. Da ſprach Lea: Da iſt ein Glück gekommen, und nannte ihn Gad.

12. וַתֵּלֶד זִלְפָּה שִׁפְחַת לֵאָה בֵּן שֵׁנִי לְיַעֲקֹב:

12. Leas Magd, Silpa, gebar Jaakob einen zweiten Sohn.

13. וַתֹּאמֶר לֵאָה בְּאָשְׁרַי כִּי אִשְּׁרוּנִי בָנוֹת וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ אָשֵׁר:

13. Da ſprach Lea: Ich bin noch in meinem glücklichen Fortſchreiten, denn es haben Frauen mein Fortſchreiten geprieſen — und nannte ihn Aſcher.

V. 11. גד, von גדד: ſcharf, raſch, plötzlich, trennend in etwas einfahren, einſchneiden. Daher גְּדוּד: eigentlich ein Truppenkeil, ein Haufe Gewaffneter, der raſch und plötzlich in das Gebiet eines andern einfällt, und גּוֹד: einen ſolchen Keil bilden, oder einen ſolchen Einfall machen. Wie die Begriffe des Beſtimmens, Verhängens gerne durch Schneiden, Trennen, wie גזר, חרץ, כרת, als ein Scharfes, Abſolutes ausgedrückt werden, ſo fand auch der Begriff eines plötzlich in die Verhältniſſe einfallenden Geſchickes ſeinen Ausdruck in גד: עורכים לגד שולחן, ſie decken dem Glücke, dem Zufalle, den Tiſch (Jeſ. 65, 11). Und ſo heißt auch hier בָּא(א) גד wohl: ein unerwartetes Glück iſt gekommen. Es war dies ein Sohn, auf den ſie unter gewöhnlichen Umſtänden nicht hätte rechnen dürfen. War ſie ja nur durch das Beiſpiel ihrer Schweſter zu ihm gekommen.

V. 13. אשר, iſt einerſeits verwandt mit עשׁר, חשׁר, אצר, עשׂר, אסר, die alle eine Anſammlung von Kräften mit mehr oder minderer Intenſität bedeuten, anderſeits finden wir אשור in der Bedeutung von Schritt und zwar insbeſondere in ſittlicher Beziehung; ſomit dürfte die Grundbedeutung von אשר weſentlich: Fortſchritt, d. h. die ſtetige Hinbewegung zu einem größeren Reichtum von Kräften und Eigenſchaften bedeuten. Davon heißt: אֹשֶׁר und אֹשֶׁר: das gedeihliche Fortſchreiten und אַשְׁרֵי heißt wörtlich: Deſſen iſt aller Fortſchritt zum Guten und zum Heile, der u. ſ. w. אֲשֵׁרָה iſt ein vermeintlich unter beſonderem Segen einer Gottheit, der er geweiht iſt, gedeihender Baum. Endlich אשר, das Pron. relat., läßt ja immer das Subjekt oder Objekt mit einem neuen Prädikate denken, vergegenwärtigt ganz eigentlich einen Gegenſtand durch ſeine Qualifikationen, iſt ſomit die Partikel der Charakteriſierung, die den Gegenſtand in den Umfang der ihm zukommenden Merkmale einführt. — בְּאָשְׁרַי, ſprach Lea, wie durch meine eigenen Geburten, zeigt ſichs auch durch die Geburten meiner früheren Dienerin, daß ich noch in meinem alten Fortſchreiten zum Heile mich befinde; denn in der That haben die Frauen in meinem Kinderſegen mein fortſchreitendes Gedeihen geprieſen.

רביעי. 14. וַיֵּלֶךְ רְאוּבֵן בִּימֵי קְצִיר־
חִטִּים וַיִּמְצָא דוּדָאִים בַּשָּׂדֶה וַיָּבֵא
אֹתָם אֶל־לֵאָה אִמּוֹ וַתֹּאמֶר רָחֵל
אֶל־לֵאָה תְּנִי־נָא לִי מִדּוּדָאֵי בְנֵךְ׃

15. וַתֹּאמֶר לָהּ הַמְעַט קַחְתֵּךְ
אֶת־אִישִׁי וְלָקַחַת גַּם אֶת־דּוּדָאֵי
בְנִי וַתֹּאמֶר רָחֵל לָכֵן יִשְׁכַּב עִמָּךְ
הַלַּיְלָה תַּחַת דּוּדָאֵי בְנֵךְ׃

16. וַיָּבֹא יַעֲקֹב מִן־הַשָּׂדֶה בָּעֶרֶב
וַתֵּצֵא לֵאָה לִקְרָאתוֹ וַתֹּאמֶר אֵלַי
תָּבוֹא כִּי שָׂכֹר שְׂכַרְתִּיךְ בְּדוּדָאֵי בְנִי
וַיִּשְׁכַּב עִמָּהּ בַּלַּיְלָה הוּא׃

17. וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶל־לֵאָה וַתַּהַר
וַתֵּלֶד לְיַעֲקֹב בֵּן חֲמִישִׁי׃

18. וַתֹּאמֶר לֵאָה נָתַן אֱלֹהִים
שְׂכָרִי אֲשֶׁר־נָתַתִּי שִׁפְחָתִי לְאִישִׁי
וַתִּקְרָא שְׁמוֹ יִשָּׂשכָר׃

19. וַתַּהַר עוֹד לֵאָה וַתֵּלֶד בֵּן
שִׁשִּׁי לְיַעֲקֹב׃

14. Da ging Reuben in den Tagen der Weizenernte, fand Dudaim auf dem Felde und brachte sie seiner Mutter Lea heim. Da sagte Rachel zu Lea: Gieb mir doch von den Dudaim deines Sohnes.

15. Da sprach sie zu ihr: Ist es ein Geringes, daß du meinen Mann hast? Nun noch gar die Dudaim meines Sohnes haben zu wollen! Nun, sprach Rachel, so soll er denn diese Nacht zu dir kommen für die Dudaim deines Sohnes.

16. Als Jaakob nun abends vom Felde kam, ging ihm Lea entgegen und sprach: Zu mir mußt du kommen, denn ich habe dich für die Dudaim meines Sohnes erlangt; da schlief er bei ihr in dieser Nacht.

17. Da erhörte Gott Lea, sie empfing und gebar Jaakob einen fünften Sohn.

18. Da sprach Lea: Gott hat mir meinen Lohn dafür gegeben, daß ich meine Magd meinem Manne gegeben; sie nannte ihn daher Jisaschar.

19. Lea empfing wieder und gebar Jaakob einen sechsten Sohn.

V. 14. Man hat hier wiederum ein ernstes Geschäft erblickt, und es ist doch ganz undenkbar, daß Lea, deren ganzes Leben in dem Streben aufging, sich die Liebe ihres Gatten zu gewinnen, die Worte: Du hast meinen Mann, nun willst du auch noch meine Feldblumen haben! in einem ernsten Sinne gesprochen haben könne. Als ob zu dem Besitz des Mannes ein paar Blumen irgend wie auch nur im geringsten etwas hinzufügen, nur irgendwie dagegen in Betracht kommen könnten! Vielmehr erscheint das Ganze als das Zeichen eines ganz vertraulichen Zusammenlebens beider Schwestern. Während Jakob auf dem Felde ist, sitzen die beiden Frauen zusammen. Die Abende verlebt er abwechselnd im Kreise der einen und der andern. Reuben, ja noch ein kleiner Knabe, bringt Blumen mit nach Hause. Gieb mir welche davon! bittet Rahel. Welche Anmaßung, sagt Lea scherzend u. s. w., giebt ihr aber von den Blumen, das ist aus dem folgenden לכן der Rahel ersichtlich. Nun, sagt Rahel, weil du so freundlich warst, darum soll er auch heute Abend bei dir einkehren. Das: קחתך את אישי kann sich auch vielleicht nur auf den Tag beziehen. Heute hast du meinen Mann u. s. w.

20. וַתֹּאמֶר לֵאָה זְבָדַנִי אֱלֹהִים ׀ אֹתִי זֵבֶד טוֹב הַפַּעַם יִזְבְּלֵנִי אִישִׁי כִּי־יָלַדְתִּי לוֹ שִׁשָּׁה בָנִים וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ זְבֻלֻן׃

20. Da ſprach Lea: Gott hat mich mit einem guten Teil beſchieden, jetzt wird mein Mann bei mir wohnen, denn ich habe ihm ſechs Söhne geboren; ſie nannte ihn daher Sebulun.

21. וְאַחַר יָלְדָה בַּת וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמָהּ דִּינָה׃

21. Nachher gebar ſie eine Tochter und nannte ſie Dina.

22. וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת־רָחֵל וַיִּשְׁמַע אֵלֶיהָ אֱלֹהִים וַיִּפְתַּח אֶת־רַחְמָהּ׃

22. Da gedachte Gott Rachels, Gott erhörte ſie und öffnete ihren Schoß.

23. וַתַּהַר וַתֵּלֶד בֵּן וַתֹּאמֶר אָסַף אֱלֹהִים אֶת־חֶרְפָּתִי׃

23. Sie empfing und gebar einen Sohn. Da ſprach ſie: Gott hat meine Schmach hinweggenommen.

24. וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ יוֹסֵף לֵאמֹר יֹסֵף יְהוָה לִי בֵּן אַחֵר׃

24. Sie nannte ihn aber Joſef, damit zu ſagen: Gott gebe mir noch einen andern Sohn!

25. וַיְהִי כַּאֲשֶׁר יָלְדָה רָחֵל אֶת־יוֹסֵף וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל־לָבָן שַׁלְּחֵנִי וְאֵלְכָה אֶל־מְקוֹמִי וְלְאַרְצִי׃

25. Es war als Rachel Joſef geboren hatte, ſprach Jaakob zu Laban: Entlaſſe mich, daß ich zu meinem Orte und meinem Lande gehe.

V. 20. זבד verwandt mit צבט, ויצבט קלי (Ruth 2), jemandem etwas zumeſſen, zuteilen, und צבת, הצבתים (daſ.): die zuſammengenommenen Garbengebinde. Ebenſo עבה: das Werkzeug, mit welchem man etwas von einer Maſſe zuſammennimmt, Zange. Daher זבד: der beſchiedene Teil. Da das אותי wiederholt die Perſon hervorhebt, ſo kann es auch heißen: Gott hat mich zu einem guten Teil — für meinen Mann — gemacht. Mein Mann findet in mir die Erfüllung ſeiner Wünſche. Ebenſo יזבלני. Vergegenwärtigen wir uns, daß זְבוּל zunächſt nur als Charakteriſtik des בית המקדש in ſeiner Geeignetheit für Gott vorkommt: בנה בניתי בית זבול לך (Kön. I. 8, 13), ebenſo מזבול קדשך והפארתך (Jeſ. 63, 15); daß זֶבֶל chaldäiſch und rabbiniſch das Mittel bezeichnet, den Boden zur entſprechendſten Aufnahme der Saat geeignet zu machen: Düngen; daß סבל, verſtärkt, das Tragen einer auferlegten Laſt, ſomit Hingebung aller ſeiner Kräfte als Boden und Unterlage eines Gegenſtandes bedeutet: ſo ſcheint זבל nicht einfach Wohnung, ſondern eine ſolche Stätte zu bedeuten, die den Zwecken, Wünſchen und Begehrungen deſſen, für den ſie beſtimmt iſt, vollkommen entſpricht: eine behagliche, entſprechende Wohnung. Sodann auch Habakuk 3, 11. שמש ירח עמד זבולה, Sonne, Mond, harrten an der Stätte, der ſie immer zueilen; die Sonne ging nicht unter, der Mond nicht auf, oder umgekehrt. Ebenſo Pſalm 49, 15 וצורם לבלות שאול מזבול לו, ihr, der Gerechten, Weſen iſt beſtimmt, das Grab zu überdauern, daß es, das Grab, ihnen nicht die eigentliche, endliche Stätte bleibe. יזבלני אישי הפעם hieße demnach: jetzt wird mich mein Mann als ſeine eigentliche Stätte anerkennen (vergl. מעון אהה), wird ſich bei mir vor allem heimiſch fühlen.

V. 25. אל מקומי ולארצי. Jithro ſpricht (4. B. M. 18, 30): אל ארצי ואל מולדתי אלך, und der räumlichen Beziehung nach iſt doch auch dies das allein richtige;

26. תְּנָה אֶת־נָשַׁי וְאֶת־יְלָדַי אֲשֶׁר עָבַדְתִּי אֹתְךָ בָּהֶן וְאֵלֵכָה כִּי אַתָּה יָדַעְתָּ אֶת־עֲבֹדָתִי אֲשֶׁר עֲבַדְתִּיךָ׃

26. Gieb mir meine Frauen und meine Kinder, für die ich dir gedient, so möchte ich gehen; denn du kennst meinen Dienst, wie ich dir gedient.

27. וַיֹּאמֶר אֵלָיו לָבָן אִם־נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ נִחַשְׁתִּי וַיְבָרְכֵנִי יְהוָה בִּגְלָלֶךָ׃

27. Da sprach Laban zu ihm: Möchte ich doch Gunst in deinen Augen gefunden haben! Mir ahnet, als ob Gott mich um deinetwillen gesegnet habe.

---

man kann sich nicht in seinem Wohnort befinden, ohne in seinem Lande zu sein. Nur bei Jakob war es etwas anderes; er hat wohl einen Wohnort, aber kein Land. Das Land war nur ein verheißenes, das Land der Zukunft. Darum heißt es auch wohl nicht ואל ארצי, sondern ולארצי. Das Land in seiner konkreten Gegenwart zieht ihn nicht hin, und er ist ihm durch seine Rückkehr konkret nicht näher als in Aram. Allein durch die in seinem Heimatsorte zu gründende Selbständigkeit lebt er mehr für das Land seiner Zukunft. Er läßt da seine Familie heranwachsen, wo ihre Enkel einmal ihr Heimatsland finden sollen.

V. 26. אתה ידעת את עבדתי אשר עבדתיך. Vielleicht hat noch nie ein Mann solche vierzehn Jahre gedient. Er hatte vierzehn Jahre nicht für Weib und Kind, sondern um Weib und Kind gearbeitet, hatte mit vierzehn harten Dienstjahren zwei mitgiftlose Frauen erfreit. Diese vierzehn Dienstjahre, in welchen das ganze künftige Volks- und Familienleben des Hauses Jakob wurzelt, bilden das edelste und weithin leuchtendste Portal zu dem Kleinod der menschheitlichen Errungenschaft, zu dem jüdischen Familienleben. Sie zeigen, was dem jüdischen Manne sein Weib bedeutet, und machen alles verstummen, was man von orientalischer Herabwürdigung in das Verhältnis des jüdischen Weibes hineinzuträumen wagt. Nach vierzehn Jahren stand Jakob genau auf demselben Standpunkte wie zu Anfang, hatte nur größere Sorgen erarbeitet; denn er hatte vier Frauen und zwölf Kinder zu versorgen, und hatte für deren Zukunft, wie vor vierzehn Jahren am Gedenkstein auf der Haide, noch nichts, als den Schatz, den er in Kopf und Herz und in der rüstigen Arbeitskraft des Leibes zählte.

הנה את נשי וגו' כי אתה ידעת וגו'. Du hast mich einmal getäuscht, täusche mich nicht wieder, gieb mir Weib und Kind heraus, die ich redlich erworben, denn du weißt, wie ich um sie gedient.

V. 27. Laban möchte ihn gerne behalten, und am liebsten wie bisher für die bloße Kost. Er spricht daher wie der echte verschmitzte „fromme" Schurke. Er gesteht nicht, daß er ihn nur seiner tüchtigen Leistungen willen behalten möchte; solche konkrete Dinge, fühlt er, muß man bezahlen, und, sobald man sie gar gelobt hat, gut bezahlen. Er spricht daher ungemein „fromm" — (und wie noch heute diejenigen, die alle wahre Frömmigkeit abgestreift, einen abergläubigen Zipfel ergreifen, und meinen, ניחוש, Aberglauben haben, sei „fromm" sein —): ich lasse dich nicht gerne fort — es hat das eigentlich keinen wirklichen Grund, allein ich habe ein ניחוש daran, es kommt mir fast so vor, als ob „ד'", der Gott, dem du dienest, mich um deinetwillen, weil du ein so frommer Mann bist, gesegnet hat. Darum möchte ich gar zu gern einen solchen frommen Mann nicht von mir lassen. —

חמישי. 28. וַיֹּאמֶר נָקְבָה שְׂכָרְךָ עָלַי וְאֶתֵּנָה׃

28. Dann sprach er: Bestimme deinen Lohn für mich, ich will ihn gerne geben.

29. וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַתָּה יָדַעְתָּ אֵת אֲשֶׁר עֲבַדְתִּיךָ וְאֵת אֲשֶׁר־הָיָה מִקְנְךָ אִתִּי׃

29. Da sprach er zu ihm: Du weißt sehr wohl, was ich dir geleistet, und was deine Habe bei mir geworden;

30. כִּי מְעַט אֲשֶׁר־הָיָה לְךָ לְפָנַי וַיִּפְרֹץ לָרֹב וַיְבָרֶךְ יְהוָה אֹתְךָ לְרַגְלִי וְעַתָּה מָתַי אֶעֱשֶׂה גַּם־אָנֹכִי לְבֵיתִי׃

30. denn das Wenige, was du vor mir hattest, das hat sich in Menge ausgebreitet, weil Gott dich nach meinem Bemühen gesegnet; und nun, wann soll ich auch für mein Haus schaffen?

Er hatte gehofft, der „fromme" Mann würde sich dadurch geschmeichelt fühlen und sich zum Verbleiben bereit erklären. Da Jakob aber schwieg, sah er die Notwendigkeit ein, doch mit etwas Materiellem herauszurücken. „Bestimme du den Lohn, ich will ihn gerne geben." Darauf Jakob: Du weißt es ganz wohl klar und deutlich, brauchst nicht erst zu einer „Ahnung" deine Zuflucht zu nehmen, was ich dir geleistet und was ich zu „deinem Segen" beigetragen; brauchst nicht zu vermuten, daß Gott dich לרגלי ,בגללי um meinetwillen, sondern weißt es, daß er dich nach meinem Gange, nach dem wie ich Hand und Fuß tüchtig in deinem Dienst gerührt, gesegnet hat. Nicht meine Frömmigkeit, sondern meinen Fleiß hat Gott dir gesegnet — und nun — wann soll ich einmal anfangen mit dieser fleißigen Arbeitskraft auch etwas für mein Haus zu schaffen?

נחשתי: siehe Jeschurun VIII. S. 436.

V. 28. נקבה. Der gemeinsame Grundbegriff, nach welchem נקב zugleich: ein Loch machen, und: bestimmen bedeutet, ist mir noch nicht klar. Analog heißt רצה wollen und, רצע bohren, רצח morden; ערג sich nach etwas sehnen und הרג totschlagen. Vielleicht, wie in ויקב חר בדלתו, buchstäblich: er löcherte eine Öffnung in die Thür, somit נקב aus einem Ganzen ein entsprechendes Teil trennend herausheben heißt, liegt auch dem נקב שכר, נקב שם, נקב בשם dieselbe Anschauung, nur in abstrakter Bedeutung übertragen zu Grunde. Ehe der Lohn ausgesprochen, ist der Begriff „Lohn" etwas ganz allgemeines und umfaßt alle möglichen Werte und Größen. Wie ein bestimmter Lohn in einer bestimmten Größe angegeben wird, wird dieser Wert in dieser Größe, aus allen den möglichen Werten und Größen, die der unbestimmte Begriff Lohn enthält, getrennt und herausgehoben, so daß alle anderen Möglichkeiten nicht weiter in Betracht kommen. Der Begriff Lohn bleibt fortan auf den Umfang dieses aus dem allgemeinen gleichsam „Herausgebohrten" beschränkt. Ebenso אנשים אשר נקבו בשמות: Männer, die durch die Angebung ihrer Namen aus der Summe aller sonst in dem allgemeinen Begriff „Männer" Enthaltenen ausgesondert und herausgehoben worden sind. Ganz ähnlich bildet sich für unseren Sprachgedanken der Begriff נכר, der Fremdsein und in הכיר, eigentlich fremdmachen, erkennen bedeutet. Denn jedes Erkennen besteht in Vergegenwärtigung derjenigen Merkmale, wodurch ein Gegenstand aus der Summe seiner Gattung oder Art sich ausscheidet, also aus seiner Gesamtheit ausgesondert und herausgehoben, somit „fremd" gemacht wird. Bemerkenswert ist, daß das mit נכר lautverwandte נקר ebenfalls „herausbohren" heißt.

31. וַיֹּאמֶר מָה אֶתֶּן־לָךְ וַיַּאמֶר יַעֲקֹב לֹא־תִתֶּן־לִי מְאוּמָה אִם־תַּעֲשֶׂה־לִּי הַדָּבָר הַזֶּה אָשׁוּבָה אֶרְעֶה צֹאנְךָ אֶשְׁמֹר׃

31. Er sprach: Was soll ich dir geben? Jaakob erwiderte: Geben sollst du mir nichts; wenn du mir dieses leistest, will ich wieder deine Schafe weiden, will sie ferner hüten.

32. אֶעֱבֹר בְּכָל־צֹאנְךָ הַיּוֹם הָסֵר מִשָּׁם כָּל־שֶׂה ו נָקֹד וְטָלוּא וְכָל־שֶׂה־חוּם בַּכְּשָׂבִים וְטָלוּא וְנָקֹד בָּעִזִּים וְהָיָה שְׂכָרִי׃

32. Ich will heute all dein Kleinvieh durchgehen, sondere davon jedes punktierte und gefleckte Lamm aus und jedes dunkle Lamm unter den Schafen, und gefleckte und punktiertes unter den Ziegen: das soll nun mein Lohn werden.

V. 30. לרגלי heißt wohl nicht: nach meinem Eintritt, sondern: nach meinem Gang und Schritt. So לרגל המלאכה וגו׳. Nach dem Gange des Guts und der Kinder, denen ich folgen muß (1. B. M. 33, 14). Ebenso ההלכת לרגלה, die ihrem Schritte folgen (Sam. I. 25, 42). Also hier: Gott hat dich nach meinem Gange, d. h. nachdem ich mich in deinem Dienste bewegte, gesegnet.

V. 31. Geben sollst du mir nichts. Jakob hatte schon erfahren, wie Laban im Geben nach geleistetem Dienste zu betrügen wußte. Leisten, eine Einrichtung sollte er treffen, daß das, was Jakobs Lohn sein soll, von vornherein als Jakobs Eigentum geboren werde, denn, was einmal Labans Eigentum geworden war, das war so leicht nicht selbst durch den gerechtesten Anspruch von ihm zu erlangen.

V. 32. נקד וטלוא. Aus der Bedeutung נקורה, Punkt, und נעלות מטלאות geflickte Schuhe (Josua 9) sowie טלאי rabbinisch für Flicken, ist wohl die Bedeutung des נקוד וטלוא als punktiert und gefleckt sicher. Sehr bemerkenswert und wohl der Untersuchung bedürftig ist der Umstand, daß beide Wurzeln sich aber überhaupt in dem Kreise des Herdenbegriffes bewegen, und נוֹקֵד ein Viehzüchter, Amos 1, und טָלֶה: טָלֶא, geradezu Lamm heißt! Fast wäre man versucht zu meinen, die tiefe Einsicht und spezielle Sorgfalt, die Jakob bei dieser Gelegenheit in der Kunst der Schafzüchtung an den Tag gelegt, habe נוקד, eigentlich ja: Punktierer, zum Ausdruck für einen geübten und sorgfältigen Viehzüchter und טָלֶה, eigentlich das Gefleckte, für ein noch der besonderen Wartung bedürfendes Tier, erhoben. Allein es lassen sich diese Begriffe auch nach allgemeinen sprachlichen Beziehungen erklären. Wir finden nämlich rabbinisch נקדנים (Berachoth 50 a.) als Bezeichnung von Leuten, die alles genau nehmen, auf das Kleinste achten: נוקד in der Mischna (פרה 1, 1) gleichbedeutend mit פלגם, als Bezeichnung eines alleinstehenden Tiers, das einer Kategorie entwachsen ist und die andere noch nicht erreicht hat, überhaupt נקד (Peßachim 111 b. und sonst) in der Bedeutung: Sauberhalten, שרא דמזוני נקיד שמיה, siehe Raschi daselbst (in anderen Stellen schwankt die Lesart zwischen נקד und נקר, siehe Aruch נקד). Aus allem diesen sind wir berechtigt נקד in Verwandtschaft mit נגד zu betrachten und als Grundbedeutung: eine besondere Aufmerksamkeit auf sich ziehen oder auf etwas richten, anzunehmen. Das ist aber Charakter jedes Isolierten, daß es die besondere Aufmerksamkeit für sich in Anspruch nimmt. Daher auch: ein Punkt, als eine von der ganzen umgebenden Fläche gesonderte kleinste Ungleichheit. Ebenso wie נגיד der über einen Kreis hervorragende einzelne ist, auf den sich die besondere Aufmerksamkeit richtet. שמעו כי נגידים אדבר, höret, denn was ich spreche verdient die vollste Aufmerksamkeit aller.

33. וְעָנְתָה־בִּי צִדְקָתִי בְּיוֹם מָחָר כִּי־תָבוֹא עַל־שְׂכָרִי לְפָנֶיךָ כֹּל אֲשֶׁר־אֵינֶנּוּ נָקֹד וְטָלוּא בָּעִזִּים וְחוּם בַּכְּשָׂבִים גָּנוּב הוּא אִתִּי׃

33. Und es mag wider mich in Zukunft meine Pflichttreue zeugen, wenn du über meinen dir offenliegenden Lohn kommen wirst: was nicht punktiert und gefleckt unter den Ziegen und dunkel unter den Schafen ist, das ist gestohlen bei mir.

34. וַיֹּאמֶר לָבָן הֵן לוּ יְהִי כִדְבָרֶךָ׃

34. Laban sagte: Wohl! Möge es, wie du gesprochen, sein.

35. וַיָּסַר בַּיּוֹם הַהוּא אֶת־הַתְּיָשִׁים הָעֲקֻדִּים וְהַטְּלֻאִים וְאֵת כָּל־הָעִזִּים הַנְּקֻדּוֹת וְהַטְּלָאֹת כָּל אֲשֶׁר־לָבָן בּוֹ וְכָל־חוּם בַּכְּשָׂבִים וַיִּתֵּן בְּיַד־בָּנָיו׃

35. An demselben Tage sonderte er die fußgezeichneten und gefleckten Böcke ab und auch alle punktierten und gefleckten Ziegen, alles, woran nur etwas Weißes war, und alles Dunkele unter den Schafen und gab sie in die Hand seiner Söhne.

36. וַיָּשֶׂם דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בֵּינוֹ וּבֵין יַעֲקֹב וְיַעֲקֹב רֹעֶה אֶת־צֹאן לָבָן הַנּוֹתָרֹת׃

36. Einen Weg von drei Tagen legte er zwischen sich und Jaakob, und Jaakob weidete die übrigen Schafe Labans.

נוקד hieße daher einer, der jedem einzelnen ganz besondere Fürsorge zuwendet, speziell ein sorgfältiger Züchter, welche spezielle Bedeutung allerdings von Jakob erwachsen sein kann. (Vergl. das deutsche „Pünktlichkeit".) טלה findet sich nicht nur als junges Schaf, Lamm, sondern auch als junger Mensch, Kind: טליא, chaldäisch und scheint daher seiner Grundbedeutung nach mit תלה, (auch vielleicht דלה): an einem Halte schweben, verwandt zu sein: daher טלה: das noch schwankende, noch des Haltes bedürftige Wesen, das nur durch den Halt nicht fällt. Davon dann טלא das nicht zur vollendeten Einheit mit einem anderen Verbundene, nur Angeheftete: Flicken, und dann Flecken. — חום kommt als Farbe nicht wieder vor. Jedenfalls heißt es dunkel, ob, weil dunkle Farben wärmer halten, oder durch Hitze das Weiße dunkel wird, steht dahin. Kleine oder große Flecken galten als Auszeichnung sowohl bei Schafen als Ziegen; חום, dunkel, wahrscheinlich schwarz, nur bei Schafen. Die normale Farbe der Wolle ist weiß: כצמר יהיו (Jesaias 18). Im Hohenlied 4, 1. 2 wird das herabwallende Haar mit einer vom Gebirge herabeilenden Ziegenherde verglichen und die Zähne mit einer aus dem Bade heraufsteigenden Herde Schafe. Daraus ergiebt sich wohl (im Gegensatze zu ר"מב), daß die normale Farbe der Schafe weiß und der Ziegen schwarz gewesen sein müsse.

V. 33. ועניתה בי צדקתי, die von mir zu erwartende Pflichttreue mag wider mich zeugen, wenn ich ihr nicht genügt.

V. 34. Laban geht darauf gerne ein — um es sofort illusorisch zu machen.

V. 35. Jakob hatte nur die Ausscheidung der jungen Lämmer und zwar nur der klein- oder großgefleckten bestimmt; Laban sondert sofort auch die Böcke und die Muttertiere aus, von denen zu erwarten gewesen wäre, daß sie buntscheckige werfen würden, und zwar auch die nur am Fuße gezeichneten, alles unter den Ziegen, woran

37. וַיִּקַּח־לוֹ יַעֲקֹב מַקֵּל לִבְנֶה לַח וְלוּז וְעַרְמוֹן וַיְפַצֵּל בָּהֶן פְּצָלוֹת לְבָנוֹת מַחְשֹׂף הַלְּבָן אֲשֶׁר עַל־הַמַּקְלוֹת׃

37. Da nahm sich Jaakob frische Espenstäbe und von Haselnuß- und von Kastanienbäumen und schälte daran weiße Streifen, durch Entblößung des Weißen, welches an den Stäben war,

38. וַיַּצֵּג אֶת־הַמַּקְלוֹת אֲשֶׁר פִּצֵּל בָּרְהָטִים בְּשִׁקַּתוֹת הַמָּיִם אֲשֶׁר תָּבֹאן הַצֹּאן לִשְׁתּוֹת לְנֶגֶד הַצֹּאן וַיֵּחַמְנָה בְּבֹאָן לִשְׁתּוֹת׃

38. und stellte die Stäbe, die er geschält hatte, in die in den Wassertränken befindlichen Rinnen, wohin die weiblichen Tiere den männlichen gegenüber zu trinken zu kommen pflegten und beiderseits erregt wurden, wenn sie zu trinken kamen;

39. וַיֵּחַמוּ הַצֹּאן אֶל־הַמַּקְלוֹת וַתֵּלַדְן הַצֹּאן עֲקֻדִּים נְקֻדִּים וּטְלָאִים׃

39. da wurden die Tiere den Stäben gegenüber erregt und die Tiere warfen Fußgezeichnete, Punktierte und Gefleckte.

40. וְהַכְּשָׂבִים הִפְרִיד יַעֲקֹב וַיִּתֵּן פְּנֵי הַצֹּאן אֶל־עָקֹד וְכָל־חוּם בְּצֹאן לָבָן וַיָּשֶׁת לוֹ עֲדָרִים לְבַדּוֹ וְלֹא שָׁתָם עַל־צֹאן לָבָן׃

40. Die Schafe hatte Jaakob getrennt, und wendete das Gesicht der Tiere dem Fußgezeichneten und allem Dunklen unter den Tieren Labans zu. Sich aber bildete er besondere Herden und gab sie nicht zu den Tieren Labans.

---

nur irgend etwas Weißes, sowie unter den Schafen alles, woran nur irgend etwas Dunkles war, so daß nur eine Herde von ganz weißen und von ganz schwarzen Ziegen übrig blieb, von denen es ein Wunder gewesen wäre, auch nur im geringsten buntscheckige Junge zu erwarten.

V. 37. Dem gegenüber wäre das, was Jakob mit den Stäben versuchte, selbst dann eine völlig berechtigte Selbsthülfe gewesen, wenn es auch als ein völlig erprobtes Mittel betrachtet werden könnte, das sich doch schwerlich durch den Versuch bewähren dürfte. Allein, aus der späteren Erzählung wissen wir, wie Laban den Vertrag zehnmal änderte und in Gestalt und Stellung der Flecken und Streifen andere Bestimmungen traf, die durch eine solche allgemeine Einwirkung wie der Anblick der Stäbe doch wohl unmöglich zu erreichen gewesen waren, daß diesmal Gesprenkelte, dann Gescheckte, dann Fußgezeichnete u. s. w. geworfen wurden, so daß der Erfolg rein nur als besondere göttliche Fügung betrachtet werden muß, wie sich ja auch Jakob selbst darüber aussprach, und das Mittel mit den Stäben nur ein äußerst schwacher Ersatz für die widerrechtlich von Laban entfernten Zuchttiere gewesen sein kann, das Jakob gleichwohl nicht unangewandt ließ, um auch hier, nach dem jüdischen Grundsatz אין סומכין על הנס, wenigstens das Seine gethan zu haben.

V. 38. ויחמנה eine gleichzeitig männlich und weiblich gebildete Form, vermutlich um die beabsichtigte Wirkung auf beide Geschlechter zu beziehen, ganz so wie Laban nicht nur die weiblichen, sondern auch die männlichen Zuchttiere, die nicht ganz einfarbig gewesen, widerrechtlich entfernt hatte.

41. וְהָיָה בְּכָל־יַחֵם הַצֹּאן הַמְקֻשָּׁרוֹת וְשָׂם יַעֲקֹב אֶת־הַמַּקְלוֹת לְעֵינֵי הַצֹּאן בָּרָהָטִים לְיַחֲמֵנָּה בַּמַּקְלוֹת:

41. Immer, wenn man die aufgebundenen Tiere erregte, stellte Jaakob die Stäbe vor die Augen der Tiere in die Rinnen, sie durch die Stäbe zu erregen.

42. וּבְהַעֲטִיף הַצֹּאן לֹא יָשִׂים וְהָיָה הָעֲטֻפִים לְלָבָן וְהַמְקֻשָּׁרִים לְיַעֲקֹב:

42. Wenn man aber die Tiere bedeckt ließ, stellte er sie nicht hin; so wurden die Bedeckten dem Laban, und die Aufgebundenen dem Jaakob.

43. וַיִּפְרֹץ הָאִישׁ מְאֹד מְאֹד וַיְהִי־לוֹ צֹאן רַבּוֹת וּשְׁפָחוֹת וַעֲבָדִים וּגְמַלִּים וַחֲמֹרִים:

43. Der Mann wurde nun ungemein reich, es wurden ihm Schafe in Menge, Mägde und Knechte, Kamele und Esel.

לא 1. וַיִּשְׁמַע אֶת־דִּבְרֵי בְנֵי־לָבָן לֵאמֹר לָקַח יַעֲקֹב אֵת כָּל־אֲשֶׁר לְאָבִינוּ וּמֵאֲשֶׁר לְאָבִינוּ עָשָׂה אֵת כָּל־הַכָּבֹד הַזֶּה:

Kap. 31. V. 1. Und er hörte die Reden der Söhne Labans: Jaakob hat alles, was unserem Vater gehört, sich angeeignet, und von dem, was unserem Vater gehört, hat er all diese Herrlichkeit geschaffen.

2. וַיַּרְא יַעֲקֹב אֶת־פְּנֵי לָבָן וְהִנֵּה אֵינֶנּוּ עִמּוֹ כִּתְמוֹל שִׁלְשֹׁם:

2. Auch Labans Gesicht sah Jaakob, und siehe, der war auch nicht mehr mit ihm wie gestern und vorgestern.

3. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־יַעֲקֹב שׁוּב אֶל־אֶרֶץ אֲבוֹתֶיךָ וּלְמוֹלַדְתֶּךָ וְאֶהְיֶה עִמָּךְ:

3. Da sprach Gott zu Jaakob: Kehre zu dem Lande deiner Väter und zu deinem Geburtsorte zurück, und ich werde mit dir sein.

V. 41 u. 42. המקשרות, ובהעטיף. Für die gewöhnliche Erklärung מקשרות frühwerfende, starke, העטיף, spätwerfende, schwache, giebt es kaum eine Analogie. Die Auffassung des מקשרות wäre ganz ohne Stütze, und für העטיף reichte auch schwerlich die Analogie von ההעטף und עני כי יעטף aus, da dies immer zeitlich eingetretene Schwächezustände bezeichnet, nicht aber eine konstitutionelle Schwäche. Dazu kommt, daß מקשרות ja ganz entschieden nicht auf einen Zustand, sondern auf eine Thätigkeit hinweist, die an den Tieren vorgenommen worden. Sabbat 52 b. lesen wir in der Mischna: רחלות יוצאות שחוזות und folgt 52 b. die Erläuterung: מאי שחוזות שאוהזין באליה שלהן כבולות וכבונות למעלה כדי שיעלו עליהן זכרים. Demnach liegt es nicht fern, in מקשרות die Aufgebundenen zu erkennen und ובהעטיף: „wenn man aber die Tiere bedeckt ließ" wie sie im natürlichen Zustande sind. Wenn also die Tiere künstlich zum Wurf gebracht wurden — was man allerdings wohl vorzüglich mit den besseren that, von welchen man Junge wünschte — stellte er die Stäbe hin; wenn man sie aber sich selbst und dem natürlichen Wege überließ, nicht.

V. 43. ויפרץ האיש, siehe oben Kap. 26, 13.

Kap. 31. V. 1. Warum hier erst von den Söhnen und dann vom Vater gesprochen wird? Möglich, daß Labans einstiges Betragen gegen seinen Vater durch seiner

4. וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב וַיִּקְרָא לְרָחֵל וּלְלֵאָה הַשָּׂדֶה אֶל־צֹאנוֹ׃

4. Da schickte Jaakob und rief Rachel und Lea aufs Feld zu seinen Schafen,

5. וַיֹּאמֶר לָהֶן רֹאֶה אָנֹכִי אֶת־פְּנֵי אֲבִיכֶן כִּי־אֵינֶנּוּ אֵלַי כִּתְמֹל שִׁלְשֹׁם וֵאלֹהֵי אָבִי הָיָה עִמָּדִי׃

5. und sprach zu ihnen: Ich sehe eures Vaters Angesicht, er ist mir nicht so mehr wie gestern und vorgestern, und nur der Gott meines Vaters hat mir beigestanden.

6. וְאַתֶּנָּה יְדַעְתֶּן כִּי בְכָל־כֹּחִי עָבַדְתִּי אֶת־אֲבִיכֶן׃

6. Ihr doch wisset es, daß ich mit meiner ganzen Kraft eurem Vater gedient.

7. וַאֲבִיכֶן הֵתֶל בִּי וְהֶחֱלִף אֶת־מַשְׂכֻּרְתִּי עֲשֶׂרֶת מֹנִים וְלֹא־נְתָנוֹ אֱלֹהִים לְהָרַע עִמָּדִי׃

7. Euer Vater aber hat mich mit Versprechungen getäuscht, hat meinen Lohn in zehn Bestimmungen gewechselt und nur Gott hat ihn mich nicht schädigen lassen.

8. אִם־כֹּה יֹאמַר נְקֻדִים יִהְיֶה שְׂכָרֶךָ וְיָלְדוּ כָל־הַצֹּאן נְקֻדִּים וְאִם־כֹּה יֹאמַר עֲקֻדִּים יִהְיֶה שְׂכָרֶךָ וְיָלְדוּ כָל־הַצֹּאן עֲקֻדִּים׃

8. Sagte er: Punktierte sollen dein Lohn sein, so warfen alle Schafe Punktierte; sagte er: Am Fuß Gezeichnete sollen dein Lohn sein, so warfen alle Schafe am Fuß Gezeichnete;

9. וַיַּצֵּל אֱלֹהִים אֶת־מִקְנֵה אֲבִיכֶם וַיִּתֶּן־לִי׃

9. so rettete Gott das Eigentum eures Vaters und gab es mir.

Söhne Betragen gegen ihn sich rächte, und seine Söhne so das Regiment in seinem Hause führten, wie er einst in Bethuels Hause.

V. 5. An dem Gesichte eures Vaters sehe ich, wie Gott mir beigestanden, indem ich nur seinem Beistande es verdanke, daß es mir nicht bereits ärger ergangen.

V. 7. התל, rad. תלל, wovon תֵּל: ein Trümmerhaufen, daher wahrscheinlich והוללינו שמחה: unsere Zertrümmerer. Verwandt mit תלל: טלל, דלל. טַל: der Niederschlag, Thau, der erst in die Höhe steigt und dann niederfällt. דַּל, der Herabgekommene, der früher reich gewesen. הָתַל: jemanden erst hohe Erwartungen bauen lassen und sie dann in Trümmer werfen: täuschen, jemandem sein Versprechen nicht halten.

V. 9. הציל, entweder: Gott rettete das Vermögen eures Vaters vor der Gefahr, unrechtes Gut in sich zu enthalten und gab mir das Meine; oder: was Gott mir von dem Vermögen eures Vaters gab, war ein gerettetes Gut, war nicht etwas mir nicht Gebührendes, sondern war mein Eigentum, das in den Händen eures Vaters Gefahr lief, mir entzogen zu werden. Und zwar gehörte es mir, weil ich es bei ihm erarbeitet hatte, nicht aber etwa als von dem Vater meiner Frauen zu erwarten gewesene übliche Mitgift. Daher: אביכם, nicht: אביכן.

10. וַיְהִי בְּעֵת יַחֵם הַצֹּאן וָאֶשָּׂא עֵינַי וָאֵרֶא בַּחֲלוֹם וְהִנֵּה הָעַתֻּדִים הָעֹלִים עַל־הַצֹּאן עֲקֻדִּים נְקֻדִּים וּבְרֻדִּים׃

10. Nun war es, als jetzt die Schafe sich erregten, da erhub ich im Traum meine Augen und sah, und siehe: die Böcke, welche die Schafe bestiegen, waren fußgezeichnete, punktierte und gesprenkelte.

11. וַיֹּאמֶר אֵלַי מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים בַּחֲלוֹם יַעֲקֹב וָאֹמַר הִנֵּנִי׃

11. Da sprach ein Engel Gottes zu mir im Traum: Jaakob! Ich erwiderte: Hier bin ich.

12. וַיֹּאמֶר שָׂא־נָא עֵינֶיךָ וּרְאֵה כָּל־הָעַתֻּדִים הָעֹלִים עַל־הַצֹּאן עֲקֻדִּים נְקֻדִּים וּבְרֻדִּים כִּי רָאִיתִי אֵת כָּל־אֲשֶׁר לָבָן עֹשֶׂה לָךְ׃

12. Er sprach: Hebe doch deine Augen auf und siehe, alle die Böcke, welche die Schafe besteigen, sind fußgezeichnete, punktierte und gesprenkelte; denn ich habe alles gesehen, was Laban dir thut.

13. אָנֹכִי הָאֵל בֵּית־אֵל אֲשֶׁר מָשַׁחְתָּ שָּׁם מַצֵּבָה אֲשֶׁר נָדַרְתָּ לִּי שָׁם נֶדֶר עַתָּה קוּם צֵא מִן־הָאָרֶץ הַזֹּאת וְשׁוּב אֶל־אֶרֶץ מוֹלַדְתֶּךָ׃

13. Ich bin aber der Gott von Bethel, wo du einen Denkstein gesalbt und dort mir ein Gelübde gethan hast; jetzt mache dich auf, gehe hinaus aus diesem Lande und kehre zum Lande deiner Geburt zurück.

14. וַתַּעַן רָחֵל וְלֵאָה וַתֹּאמַרְנָה לוֹ הַעוֹד לָנוּ חֵלֶק וְנַחֲלָה בְּבֵית אָבִינוּ׃

14. Da antworteten Rachel und Lea und sprachen zu ihm: Haben wir noch Anteil und Erbe im Hause unseres Vaters?

15. הֲלֹוא נָכְרִיּוֹת נֶחְשַׁבְנוּ לוֹ כִּי מְכָרָנוּ וַיֹּאכַל גַּם־אָכוֹל אֶת־כַּסְפֵּנוּ׃

15. Sind wir ihm nicht wie Fremde geachtet, da er uns verkauft, und sogar unseren Kaufpreis selbst verzehrt hat?

VV. 10—13. Obgleich Laban alle die buntfarbigen Böcke ausgesondert hatte und nur einfarbige da waren, so siehst du doch, daß Ich die Geburten nach den wechselnden Bestimmungen Labans gestalten lasse; denn ich habe sehr wohl gesehen, was Laban dir thut. Also nicht etwa, weil du hier nicht meinen Schutz auch ferner finden könntest, sondern weil ich הא' בית אל, weil ich der Gott bin, dem eben ein בית auf Erden gebaut werden soll, der seine Stätte im Familienleben der Menschen finden will, wie du dies bei dem Denkstein erfahren, und dessen Verwirklichung du dort gelobt. Dieses Gelübde erwartet bereits seine Erfüllung. Ich habe das dir Verheißene bereits gelöst, jetzt ist es an dir, das deinerseits Gelobte zu erfüllen — צא מן הארץ הזאת, in diesem Lande, in Aram, kann dieses Familienleben wie Gott es will sich nicht entfalten, hier war es genug, daß Jakob einem Laban gegenüber materiell und geistig sittlich unversehrt geblieben und die harte Probe der Redlichkeit einem Schurken gegenüber glänzend bestanden.

V. 14. Unsere feinfühlenden Weisen lassen es schwer gegen Rahel in die Wagschale fallen, daß sie vor ihrer älteren Schwester das Wort geführt, und meinen, deshalb sei sie auch früher gestorben.

V. 15. חלק ונחלה nicht jetzt und nicht in der Zukunft. Wie Fremde hat uns unser Vater behandelt. Er hat nicht als Vater unser Glück bauen wollen, als er uns

16. כִּי כָל־הָעֹשֶׁר אֲשֶׁר הִצִּיל אֱלֹהִים מֵאָבִינוּ לָנוּ הוּא וּלְבָנֵינוּ וְעַתָּה כֹּל אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהִים אֵלֶיךָ עֲשֵׂה:

16. Denn all' der Reichtum, den Gott von unserem Vater gerettet hat, ist unser und unserer Kinder! Und nun, alles, was dir Gott gesagt hat, thue!

ששי. 17. וַיָּקָם יַעֲקֹב וַיִּשָּׂא אֶת־בָּנָיו וְאֶת־נָשָׁיו עַל־הַגְּמַלִּים:

17. Da machte sich Jaakob auf, hub seine Kinder und seine Frauen auf die Kamele,

18. וַיִּנְהַג אֶת־כָּל־מִקְנֵהוּ וְאֶת־כָּל־רְכֻשׁוֹ אֲשֶׁר רָכָשׁ מִקְנֵה קִנְיָנוֹ אֲשֶׁר רָכַשׁ בְּפַדַּן אֲרָם לָבוֹא אֶל־יִצְחָק אָבִיו אַרְצָה כְּנָעַן:

18. und führte all sein Eigentum, alle Habe, die er erworben, das für sein Eigentum Erworbene, das er in Padan Aram erworben hatte, fort, um zu seinem Vater Jizchak, zum Lande Kenaan heim zu kommen.

19. וְלָבָן הָלַךְ לִגֵּז אֶת־צֹאנוֹ וַתִּגְנֹב רָחֵל אֶת־הַתְּרָפִים אֲשֶׁר לְאָבִיהָ:

19. Laban war aber fortgegangen, um seine Schafe zu scheeren; da stahl Rachel — die Götzen ihres Vaters,

---

verheiratete. Gewuchert hat er mit uns. Andere Väter geben ihren Töchtern Mitgift, um damit die Mittel des Eidams zu mehren und zu einem besseren Leben ihrer Kinder beizutragen. Nicht so Laban. Er hat vierzehnjährige Dienste für uns von dir gefordert, und da wäre es doch wenigstens billig gewesen, was er mit uns verdient, uns wenigstens als Mitgift zu geben; allein das ist ihm nicht eingefallen, das, was er mit uns verdient, hat er für sich hingenommen!!

V. 18. מקנה neben רכוש ist vorzugsweise das lebendige Eigentum, die Herden, רכוש die andere bewegliche Habe (siehe Kap. 12, 5). Es wird ausdrücklich hervorgehoben, daß die andere bewegliche Habe, die er hatte, nur solche war, die er für sein Eigentum — das ja direkt nur in Herden bestand — eingekauft hatte.

V. 19 u. 20. Zweimal hervorgehoben, daß gestohlen wurde. Es war also möglich zu stehlen, und ward nichts anderes entwendet als: Rahel — stahl die Götzen ihres Vaters, weil — wie die Weisen bemerken — sie den Gedanken nicht ertragen konnte, ihren Vater nun ganz, ohne weitere Anregung zum Bessern, dem Götzentum verfallen zu wissen. Sie nahm darum die zum Schutze des Hauses bestimmten Götter. Mußte das doch dem Laban deren Ohnmacht klar darthun, da sie sich selbst nicht schützen konnten. Die Etymologie und Bedeutung von תרפים ist dunkel. Aus שאל בתרפים (Jecheskeel 21, 26) und der Zusammenstellung אפוד והתרפים ersieht man, daß es Götzenbilder gewesen, die Orakel gaben. Auch Jakob stahl — des Aramiten Herz, weil er eben ein Aramite war, weil er es ihm nicht sagen und ihm darum nicht einmal eine Ahnung davon werden lassen durfte, weil er eben entfliehen mußte, wenn er überall, wozu er ja berechtigt war, fortgehen wollte.

גניבת לב, sich unverdient die gute Meinung eines andern zuwenden, sich durch nichtgemeinte Freundlichkeit, Gefälligkeit, Dienstleistung u. s. w. des andern Gewogenheit gewinnen, eine Unaufrichtigkeit, die die Weisen unter dem Namen גניבת דעת bis in die äußerste Konsequenz verpönen, und selbst bis zur Vermeidung des zufälligsten Scheins

20. und Jaakob stahl — das Herz des Aramiten Laban, deshalb weil er es ihm nicht sagte; denn er entfloh.

21. So floh er und alles Seine; er machte sich auf, setzte über den Fluß und nahm seine Richtung zum Berge Gilead.

22. Am dritten Tage wurde es Laban berichtet, daß Jaakob entflohen war.

23. Da nahm er seine Genossen mit sich, setzte ihm auf einem sieben Tage langen Wege nach und erreichte ihn am Berge Gilead.

24. Gott aber kam zu dem Aramiten Laban im Traume der Nacht und sprach zu ihm: Hüte dich, daß du mit Jaakob nichts sprechest von Gutem bis zu Bösem!

25. Als daher Laban Jaakob erreichte, — und Jaakob hatte sein Zelt auf dem Berge, Laban aber seine Genossen auf dem Berge Gilead aufgestellt, —

20. וַיִּגְנֹב יַעֲקֹב אֶת־לֵב לָבָן הָאֲרַמִּי עַל־בְּלִי הִגִּיד לוֹ כִּי בֹרֵחַ הוּא׃

21. וַיִּבְרַח הוּא וְכָל־אֲשֶׁר־לוֹ וַיָּקָם וַיַּעֲבֹר אֶת־הַנָּהָר וַיָּשֶׂם אֶת־פָּנָיו הַר הַגִּלְעָד׃

22. וַיֻּגַּד לְלָבָן בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי כִּי בָרַח יַעֲקֹב׃

23. וַיִּקַּח אֶת־אֶחָיו עִמּוֹ וַיִּרְדֹּף אַחֲרָיו דֶּרֶךְ שִׁבְעַת יָמִים וַיִּדְבַּק אֹתוֹ בְּהַר הַגִּלְעָד׃

24. וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל־לָבָן הָאֲרַמִּי בַּחֲלֹם הַלָּיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן־תְּדַבֵּר עִם־יַעֲקֹב מִטּוֹב עַד־רָע׃

25. וַיַּשֵּׂג לָבָן אֶת־יַעֲקֹב וְיַעֲקֹב תָּקַע אֶת־אָהֳלוֹ בָּהָר וְלָבָן תָּקַע אֶת־אֶחָיו בְּהַר הַגִּלְעָד׃

---

verurteilen. Jakobs גניבת דעת bestand hier darin, daß er weder durch Miene noch Benehmen Laban merken ließ, ihm sei die in Laban vorgegangene Gesinnungsveränderung bekannt. Er mußte aber zu dieser Selbstbeherrschung, ja vielleicht Verstellung seine Zuflucht nehmen, „weil er es ihm nicht sagte" und nicht sagen konnte, „weil er nur fliehend fortkommen konnte". Hätte er ihm gesagt, daß er, wozu er ja vollkommen berechtigt war, seinen Dienst verlassen wollte, wie er den „Aramiten" kannte, so hätte er — wie er das ja ihm auch später offen sagte — erwarten müssen, daß er ihn, wie er gekommen, nackt und allein, wieder vor die Thüre gesetzt haben würde.

V. 23. Das Mitnehmen der Genossen zeigt, daß die Absicht gewesen, Gewalt zu gebrauchen. Labans gemeine Natur erkannte, wie das im Verfolge ja klar heraustritt, in Jakobs ganzer Habe nicht dessen mit seiner Kraft redlich erworbenes Eigentum, — ist ja die Arbeitskraft kein sichtbares Kapital — sondern nur vom Wohlwollen des Dienstherrn bewilligte, noch dessen Belieben unterstehende und nur mit dessen Einwilligung fortzunehmende Güter.

V. 24. Immer kehrt das Epitheton „der Aramäer" wieder. Nicht vor Laban, vor dem Aramäer, vor der personifizierten Selbstsucht, die in ihm steckte, war Jakob geflohen, und von ihr drohte ihm Übles. מטוב עד רע, es sei Gutes oder Böses. Labans Güte war immer eine List, und Gutes oder Böses heißt: es sei mit List oder Gewalt.

V. 25. Das ganze Gebirge hieß später Gilead, speziell aber der Berg, auf welchem das Denkmal errichtet wurde. Jakob hatte sein Zelt auf einem dortigen Berge

26. וַיֹּאמֶר לָבָן לְיַעֲקֹב מֶה עָשִׂיתָ וַתִּגְנֹב אֶת־לִבָּבִי וַתְּנַהֵג אֶת־בְּנֹתַי כִּשְׁבֻיוֹת חָרֶב׃

26. da sprach Laban zu Jaakob: Was hast du gethan! Hast mein Herz bestohlen! Hast meine Töchter wie Kriegsgefangene weggeführt!

27. לָמָּה נַחְבֵּאתָ לִבְרֹחַ וַתִּגְנֹב אֹתִי וְלֹא־הִגַּדְתָּ לִי וָאֲשַׁלֵּחֲךָ בְשִׂמְחָה וּבְשִׁרִים בְּתֹף וּבְכִנּוֹר׃

27. Warum bist du heimlich geflohen und hast mich bestohlen? Hast mir nichts gesagt, hätte dich doch in Freuden und mit Gesängen, mit Pauke und mit Harfe entlassen!

28. וְלֹא נְטַשְׁתַּנִי לְנַשֵּׁק לְבָנַי וְלִבְנֹתָי עַתָּה הִסְכַּלְתָּ עָשׂוֹ׃

28. Hast mich nicht zugelassen meine Söhne und Töchter zu küssen! Jetzt siehst du's, wie thöricht du gehandelt.

29. יֶשׁ־לְאֵל יָדִי לַעֲשׂוֹת עִמָּכֶם רָע וֵאלֹהֵי אֲבִיכֶם אֶמֶשׁ אָמַר אֵלַי לֵאמֹר הִשָּׁמֶר לְךָ מְדַבֵּר עִם־יַעֲקֹב מִטּוֹב עַד־רָע׃

29. Meine Hand ist in der Kraft euch Böses zu thun, aber der Gott eures Vaters hat verwichene Nacht zu mir also gesprochen: Hüte dich, mit Jaakob von Gutem bis zu Bösem zu sprechen!

---

aufgestellt, Laban seine Leute in Reihe und Glied auf demjenigen Berg, der speziell Gilead genannt wurde.

V. 26 u. 27. ותגנב את לבבי, ותגנב אותי, das erste: du hast mein Herz bestohlen, hast ihm die Befriedigung eines Gefühles versagt, das ihm doch als Vater und Großvater gebührte, oder wie oben: du hast mich über deine Absicht getäuscht. Das zweite: Du hast mich bestohlen, alles, was du mit fortgenommen ohne mich zu fragen, ist Diebstahl. Siehe V. 23.

V. 28. הסכלת עשו. Wir haben im Hebräischen verhältnißmäßig mehr Bezeichnungen für Thorheit als für Weisheit, vielleicht weil Weisheit einfach, Thorheit aber in der That von buntscheckiger Mannigfaltigkeit in der Erscheinung ist. סכל ebenso wie שבל, lautverwandt mit סגל, welches die persönlichste, innigste Aneignung bedeutet. שֵׂכֶל: dasjenige Wesen im Menschen, das die Welt und ihre Objekte aufs innigste sich aneignet, d. h. Vorstellungen und Begriffe davon abstrahiert und seiner eigenen innigsten Natur gemäß kombiniert und behandelt, somit: der Verstand. סכלות ist jene misbräuchliche Ausartung des Verstandes, die sich umgekehrt von innen heraus Vorstellungen und Begriffe bildet, ohne sie an der Wirklichkeit der Dinge zu prüfen und zu berichtigen, vielmehr seine subjektiven Meinungen und Ansichten an die Stelle der objektiven Wirklichkeit setzt. סכלות ist die sich auf ihre Subjektivität steifende Ansicht, und סכל ist der eingebildete Narr, oder vielmehr der Narr aus Einbildung. „הסכלת עשו", spricht Laban, „du hast wunder gemeint, wie klug du handelst, und jetzt siehst du, wie thöricht du gewesen". Wärest du offen fortgegangen, ich hätte dich väterlich entlassen (hätte dir vielleicht noch eine Mitgift hinterdrein gegeben!), und jetzt, da du nicht wie ein Dieb, sondern als Dieb fortgegangen, siehst du, habe ich die Macht und das Recht, dir alles zu nehmen — wenn nicht Gott es anders gewollt.

V. 29. עמכם: ich habe Leute genug bei mir, um mit euch allen fertig zu werden. — יש לאל ידי: wie das Verhältnis des Blutes zur Seele vorzugsweise nicht

30. Nun! Du bist nun einmal gegangen, denn du hast in der That dich nach dem Hause deines Vaters gesehnt; warum aber hast du meine Götter gestohlen?

31. Da antwortete Jaakob und sprach zu Laban: Weil ich mich gefürchtet, weil ich mir gesagt, du könntest mir deine Töchter rauben.

32. Bei wem du aber deine Götter findest, der soll nicht leben bleiben, in Gegenwart unserer Brüder erkenne dir heraus, was bei mir ist, und nimm es dir; Jaakob wußte nicht, daß Rachel sie entwendet hatte.

33. Da kam Laban in Jaakobs Zelt und in Leas Zelt und in das Zelt der beiden Mägde und fand nichts. Als er aus Leas Zelt ging, kam er in das Zelt Rachels,

34. und Rachel hatte die Götzen genommen, sie in das Kissen des Kameels gelegt und saß nun auf ihnen. Laban betastete das ganze Zelt und fand nichts.

30. וְעַתָּה֙ הָלֹ֣ךְ הָלַ֔כְתָּ כִּֽי־נִכְסֹ֥ף נִכְסַ֖פְתָּ לְבֵ֣ית אָבִ֑יךָ לָ֥מָּה גָנַ֖בְתָּ אֶת־אֱלֹהָֽי׃

31. וַיַּ֥עַן יַֽעֲקֹ֖ב וַיֹּ֣אמֶר לְלָבָ֑ן כִּ֣י יָרֵ֔אתִי כִּ֥י אָמַ֖רְתִּי פֶּן־תִּגְזֹ֥ל אֶת־בְּנוֹתֶ֖יךָ מֵעִמִּֽי׃

32. עִם֩ אֲשֶׁ֨ר תִּמְצָ֜א אֶת־אֱלֹהֶ֗יךָ לֹ֣א יִחְיֶה֮ נֶ֣גֶד אַחֵ֣ינוּ הַכֶּר־לְךָ֣ מָה עִמָּדִ֗י וְקַח־לָךְ֙ וְלֹא־יָדַ֣ע יַֽעֲקֹ֔ב כִּ֥י רָחֵ֖ל גְּנָבָֽתַם׃

33. וַיָּבֹ֣א לָבָ֗ן בְּאֹ֛הֶל־יַֽעֲקֹ֥ב וּבְאֹ֖הֶל לֵאָ֑ה וּבְאֹ֖הֶל שְׁתֵּ֣י הָאֲמָהֹ֔ת וְלֹ֣א מָצָ֔א וַיֵּצֵ֥א מֵאֹ֖הֶל לֵאָ֑ה וַיָּבֹ֖א בְּאֹ֥הֶל רָחֵֽל׃

34. וְרָחֵ֗ל לָקְחָה֙ אֶת־הַתְּרָפִ֔ים וַתְּשִׂמֵ֖ם בְּכַ֣ר הַגָּמָ֑ל וַתֵּ֖שֶׁב עֲלֵיהֶ֑ם וַיְמַשֵּׁ֤שׁ לָבָן֙ אֶת־כָּל־הָאֹ֔הֶל וְלֹ֥א מָצָֽא׃

---

also ausgedrückt wird, daß die Seele im Blute, sondern umgekehrt, das Blut in der Seele ist, von der Seele umfangen und beherrscht wird (siehe Kap. 9, 4): ebenso sagen wir hebräisch nicht, die Hand habe Kraft, sondern: die Kraft hat die Hand. Der Seele geht keine Fähigkeit und Kraft verloren, auch wenn ihr der Körper ganz oder teilweise verstümmelt wird. Die Kraft hat mitunter keine Hand, aber nie hat eine Hand die Kraft. Daher die Ausdrücke יש oder אין לאל ידי u. s. w. Es kann aber אל auch einfacher סמיכות sein: es liegt in der Kraft meiner Hand. — אֶמֶשׁ, von מוש weichen, mit individualisierendem א, die eine Hälfte des Tages, die bereits gewichen ist, also nur die vergangene erste Hälfte des Tages, die vergangene Nacht.

V. 30. כסף: sich nach etwas sehnen, daher wohl כֶּסֶף: das, womit man alles ersehnt, alles erreichen kann.

V. 31. Deine Töchter, und selbstverständlich alles andere.

V. 32. Wie muß Jakob es verstanden haben, seinen Geist allen großen und kleinen Gliedern seines Hauses einzuprägen, daß er mit so voller Zuversicht darauf rechnen konnte, auch ein kleines Kind werde es nicht gewagt haben, auch nur eine Stecknadel mit hinweg zu nehmen, die nicht sein war. Jakob wußte freilich nicht von Rachels That und würde sie trotz der Motive nicht gebilligt haben.

35. וַתֹּאמֶר אֶל־אָבִיהָ אַל־יִחַר בְּעֵינֵי אֲדֹנִי כִּי לֹוא אוּכַל לָקוּם מִפָּנֶיךָ כִּי־דֶרֶךְ נָשִׁים לִי וַיְחַפֵּשׂ וְלֹא מָצָא אֶת־הַתְּרָפִים׃

35. Da ſprach ſie zu ihrem Vater: Möge es in den Augen meines Herrn nicht verdrießen, daß ich nicht vor dir aufſtehen kann, es iſt mir die Weiſe der Frauen. So ſuchte er und fand die Götzen nicht.

36. וַיִּחַר לְיַעֲקֹב וַיָּרֶב בְּלָבָן וַיַּעַן יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר לְלָבָן מַה־פִּשְׁעִי מַה חַטָּאתִי כִּי דָלַקְתָּ אַחֲרָי׃

36. Da verdroß es Jaakob, und nun erhub er ſich zum Streite wider Laban. Es begann Jaakob und ſprach zu Laban: Was iſt mein Verbrechen, was mein Vergehen, daß du mir nachgeſetzt!

37. כִּי־מִשַּׁשְׁתָּ אֶת־כָּל־כֵּלַי מַה־מָּצָאתָ מִכֹּל כְּלֵי־בֵיתֶךָ שִׂים כֹּה נֶגֶד אַחַי וְאַחֶיךָ וְיוֹכִיחוּ בֵּין שְׁנֵינוּ׃

37. Da du alle meine Geräte betaſtet haſt, was haſt du von allen Geräten deines Hauſes gefunden, lege es hier her in Gegenwart meiner und deiner Brüder, mögen ſie zwiſchen uns beiden entſcheiden!

38. זֶה עֶשְׂרִים שָׁנָה אָנֹכִי עִמָּךְ רְחֵלֶיךָ וְעִזֶּיךָ לֹא שִׁכֵּלוּ וְאֵילֵי צֹאנְךָ לֹא אָכָלְתִּי׃

38. Der war ich zwanzig Jahre bei dir: Deine Schafe und deine Ziegen haben nicht fehlgeboren, und die Widder deiner Schafe habe ich nicht gegeſſen;

39. טְרֵפָה לֹא־הֵבֵאתִי אֵלֶיךָ אָנֹכִי אֲחַטֶּנָּה מִיָּדִי תְּבַקְשֶׁנָּה גְּנֻבְתִּי יוֹם וּגְנֻבְתִּי לָיְלָה׃

39. Zerriſſenes habe ich dir nicht heimgebracht, ich pflegte es dir zu erſetzen, von meiner Hand pflegteſt du es zu fordern; mein war das Geſtohlene am Tage, mein war es des Nachts;

40. הָיִיתִי בַיּוֹם אֲכָלַנִי חֹרֶב וְקֶרַח בַּלָּיְלָה וַתִּדַּד שְׁנָתִי מֵעֵינָי׃

40. ich war da am Tage, da mich die Hitze verzehrte und der Froſt in der Nacht; und verſcheucht war der Schlaf von meinen Augen.

41. זֶה־לִּי עֶשְׂרִים שָׁנָה בְּבֵיתֶךָ עֲבַדְתִּיךָ אַרְבַּע־עֶשְׂרֵה שָׁנָה בִּשְׁתֵּי

41. Das ward mir zwanzig Jahre in deinem Hauſe: gedient habe ich dir vierzehn Jahre für deine beiden Töchter,

---

V. 38. זה לי עשרים שנה בביתך — זה עשרים שנה אנכי עמך, ſo war ich zwanzig Jahre und das ward mir dafür. אילי צאנך. Es ſcheint Brauch geweſen zu ſein, daß die ausgedienten Leithämmel der Herde dem Hirten zufielen.

V. 39. טרפה, obgleich ich ſelbſt als bezahlter Hüter für unabwendbare Unfälle (אונסין) nicht zu ſtehen hatte, erſetzte ich freiwillig, und wenn ich es nicht gethan hätte oder einmal nicht that, ſo forderteſt du es, als wäre es meine Schuldigkeit; geſchweige denn, daß ich jeder Zeit das, was geſtohlen wurde, zu erſetzen hatte.

בְּנֹתֶיךָ וְשֵׁשׁ שָׁנִים בְּצֹאנֶךָ וַתַּחֲלֵף אֶת־מַשְׂכֻּרְתִּי עֲשֶׂרֶת מֹנִים:

und sechs Jahre für deine Schafe, und du verändertest meinen Lohn in zehn verschiedenen Bestimmungen.

42. לוּלֵי אֱלֹהֵי אָבִי אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וּפַחַד יִצְחָק הָיָה לִי כִּי עַתָּה רֵיקָם שִׁלַּחְתָּנִי אֶת־עָנְיִי וְאֶת־יְגִיעַ כַּפַּי רָאָה אֱלֹהִים וַיּוֹכַח אָמֶשׁ:

42. Wäre nicht der Gott meines Vaters, der Gott Abrahams und der Opferungsschauer Jizchaks für mich gewesen, du hättest jetzt leer mich fortfortgeschickt! Mein Elend und meiner Hände Mühe hat Gott gesehen, und es in verwichener Nacht erwiesen.

שביעי. 43. וַיַּעַן לָבָן וַיֹּאמֶר אֶל־יַעֲקֹב הַבָּנוֹת בְּנֹתַי וְהַבָּנִים בָּנַי וְהַצֹּאן צֹאנִי וְכֹל אֲשֶׁר־אַתָּה רֹאֶה לִי־הוּא וְלִבְנֹתַי מֶה־אֶעֱשֶׂה לָאֵלֶּה הַיּוֹם אוֹ לִבְנֵיהֶן אֲשֶׁר יָלָדוּ:

43. Da antwortete Laban und sprach zu Jaakob: Die Töchter sind meine Töchter, die Söhne meine Söhne, die Schafe meine Schafe, und alles was du siehst, ist mein, — und meinen Töchtern, was könnte ich diesen heute thun, oder ihren Söhnen, die sie geboren?

44. וְעַתָּה לְכָה נִכְרְתָה בְרִית אֲנִי וָאָתָּה וְהָיֶה לְעֵד בֵּינִי וּבֵינֶךָ:

44. Und nun, komme, laß uns einen Bund schließen, ich und du, daß Er Zeuge bleibe zwischen mir und dir!

45. וַיִּקַּח יַעֲקֹב אֶבֶן וַיְרִימֵהָ מַצֵּבָה:

45. Da nahm Jaakob einen Stein und hob ihn hoch auf zum Denkstein,

---

V. 42. פחד יצחק ist nicht Gott, sondern der schreckenvolle Moment der Akeda, in welcher Jizchak bereits das Opfermesser über sich gezuckt fühlte. Es ist der Höhepunkt der von Jizchak gelösten sittlichen Vollendung. Wäre nicht Abrahams Gott und Jizchaks unendliches Verdienst mir beigestanden ꝛc. Bedeutsam ist hier das Wort der Weisen: חביבה מלאכה מזכות אבות שזכות אבות הצילה ממון ומלאכה הצילה נפשות, Arbeit ist wertvoller als das Verdienst der Eltern, dieses hat nur Güter, jene Seelen gerettet.

V. 43. Es ist zweifelhaft, in welchem Sinne diese Antwort Labans zu verstehen wäre. Es scheint das Hervortreten eines menschlichen Gefühles zu sein. Wenn ich auch die Macht und das Recht habe, und Gott es mir nicht verboten hätte, ich hätte euch doch nichts Leides thun können, da ja alles, was ich um mich sehe, selbst bis auf die Tiere hinab, von mir und den Meinigen stammt.

V. 44. והיה, da בריח in der Regel weiblich ist, so kann sich והיה wohl nur auf Gott beziehen, auf welchen Jakob hingewiesen hatte, der bereits als Mittler zwischen ihnen aufgetreten; Er, sagt Laban, soll ferner der Zeuge zwischen uns sein.

V. 45. Sobald Laban בריח erwähnt und von Gott sprach, nahm Jakob einen Stein, um ihn zum Denkmal zu setzen. Laban errichtete kein Denkmal; er konnte füglich Jakobs Worten trauen. Jakob aber scheint doch dem Steine mehr als dem Gotte in Labans Munde getraut zu haben. Er veranlaßt daher auch Labans Genossen zur Errichtung eines Hügels. Daher יריתי V. 51.

46. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְאֶחָיו לִקְטוּ אֲבָנִים וַיִּקְחוּ אֲבָנִים וַיַּעֲשׂוּ־גָל וַיֹּאכְלוּ שָׁם עַל־הַגָּל׃

46. und es sprach Jaakob zu seinen Genossen: Sammelt auch Steine; sie nahmen Steine und machten einen Hügel, und sie aßen dort bei dem Hügel.

47. וַיִּקְרָא־לוֹ לָבָן יְגַר שָׂהֲדוּתָא וְיַעֲקֹב קָרָא לוֹ גַּלְעֵד׃

47. Laban nannte ihn Steinhügel des Zeugnisses, und Jaakob nannte ihn Galed.

48. וַיֹּאמֶר לָבָן הַגַּל הַזֶּה עֵד בֵּינִי וּבֵינְךָ הַיּוֹם עַל־כֵּן קָרָא־שְׁמוֹ גַּלְעֵד׃

48. Laban sagte nämlich: Dieser Steinhügel ist Zeuge zwischen mir und dir heute, darum nannte er ihn Galed,

49. וְהַמִּצְפָּה אֲשֶׁר אָמַר יִצֶף יְהוָה בֵּינִי וּבֵינֶךָ כִּי נִסָּתֵר אִישׁ מֵרֵעֵהוּ׃

49. und auch: Hammizpah (die Schaustätte), weil er gesagt hatte: Gott wird zwischen mir und dir schauen — denn wir werden einander nicht mehr sichtbar sein.

50. אִם־תְּעַנֶּה אֶת־בְּנֹתַי וְאִם־תִּקַּח נָשִׁים עַל־בְּנֹתַי אֵין אִישׁ עִמָּנוּ רְאֵה אֱלֹהִים עֵד בֵּינִי וּבֵינֶךָ׃

50. Wenn du meine Töchter leiden lassen, oder zu meinen Töchtern noch Frauen nehmen wirst, so ist freilich kein Mensch bei uns, aber siehe: Gott ist Zeuge zwischen mir und dir!

51. וַיֹּאמֶר לָבָן לְיַעֲקֹב הִנֵּה ו הַגַּל הַזֶּה וְהִנֵּה הַמַּצֵּבָה אֲשֶׁר יָרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶךָ׃

51. Laban sprach ferner zu Jaakob: Siehe, hier ist dieser Steinhügel — und hier auch der Denkstein — den ich zwischen mich und dich geworfen,

52. עֵד הַגַּל הַזֶּה וְעֵדָה הַמַּצֵּבָה אִם־אָנִי לֹא־אֶעֱבָר אֵלֶיךָ אֶת־הַגַּל הַזֶּה וְאִם־אַתָּה לֹא־תַעֲבֹר אֵלַי אֶת־הַגַּל הַזֶּה וְאֶת־הַמַּצֵּבָה הַזֹּאת לְרָעָה׃

52. Zeuge ist dieser Steinhügel und Zeuge dieser Denkstein, daß ich nie an diesem Steinhügel zu dir, und du nicht an diesem Steinhügel und diesem Denkstein zu mir vorüber ziehen wollest zum Bösen.

53. אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וֵאלֹהֵי נָחוֹר יִשְׁפְּטוּ בֵּינֵינוּ אֱלֹהֵי אֲבִיהֶם וַיִּשָּׁבַע יַעֲקֹב בְּפַחַד אָבִיו יִצְחָק׃

53. Der Gott Abrahams und der Gott Nachors — der Gott ihres Vaters — werden zwischen uns richten! Jaakob schwur bei dem Opferungsschauer seines Vaters Jizchak.

V. 46. לאחיו zu Labans Genossen, die er mitgebracht hatte. Ehe man ein Bündnis für die Zukunft schließt, muß man erst in der Gegenwart sich befreundet haben, sie aßen daher erst gemeinschaftlich an dieser Stelle.

V. 47. Es scheint, daß der Steinhügel, den die Genossen Labans zusammengetragen hatten, Galed, und Jakobs Denkstein Mizpa genannt wurde; jener stand östlich auf Labans Seite, dieser westlich auf Jakobs. Laban kommt auf dem Wege nach Kanaan zuerst an den Galed. Jakob hatte aber nicht erst an dem Gal-Ed, sondern bereits an der Mazeba, die er zuerst passiert, sich des hier Besprochenen zu erinnern. (Siehe V. 52.)

54. וַיִּזְבַּח יַעֲקֹב זֶבַח בָּהָר וַיִּקְרָא לְאֶחָיו לֶאֱכָל־לֶחֶם וַיֹּאכְלוּ לֶחֶם וַיָּלִינוּ בָּהָר׃

54. Jaakob bereitete ein Mahl auf dem Berge und lud seine Genossen ein zum Speisen; sie speisten und übernachteten auf dem Berge.

לב מפטיר. 1. וַיַּשְׁכֵּם לָבָן בַּבֹּקֶר וַיְנַשֵּׁק לְבָנָיו וְלִבְנוֹתָיו וַיְבָרֶךְ אֹתָם וַיֵּלֶךְ וַיָּשָׁב לָבָן לִמְקֹמוֹ׃

Kap. 32. V. 1. Am Morgen früh stand Laban auf, küßte seine Söhne und seine Töchter und segnete sie; darauf ging Laban und kehrte zu seinem Orte zurück.

2. וְיַעֲקֹב הָלַךְ לְדַרְכּוֹ וַיִּפְגְּעוּ־בוֹ מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים׃

2. Jaakob aber war seines Weges gegangen, da trafen ihn Engel Gottes.

3. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב כַּאֲשֶׁר רָאָם מַחֲנֵה אֱלֹהִים זֶה וַיִּקְרָא שֵׁם־הַמָּקוֹם הַהוּא מַחֲנָיִם׃ פ

3. Als er sie sah, sprach Jaakob: Ein Gotteslager ist dies, und nannte den Ort Machnajim.

4. וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב מַלְאָכִים לְפָנָיו אֶל־עֵשָׂו אָחִיו אַרְצָה שֵׂעִיר שְׂדֵה אֱדוֹם׃

4. Jaakob schickte Boten vor sich her zu seinem Bruder Esaw, nach dem Lande Seïr, dem Gefilde Edoms,

---

V. 54. Jetzt bereitete Jaakob ein Mahl auf seinem Berge. Das אחיו kann wieder nichts anderes, als Labans Genossen bedeuten.

Kap. 32. V. 2. Als Jakob vor zwanzig Jahren aus väterlichem Hause ausgezogen war ויפגע במקום, da „traf er das Göttliche". Jetzt bei seiner Heimkehr, „trafen ihn die Engel". Vor zwanzig Jahren war es für ihn ein „Ereignis", daß ihm das Göttliche erschien und es ihm klar wurde, daß die Schechina wieder also einkehren wolle auf Erden, daß, während die Engel Gott im Himmel suchen, seine Herrlichkeit bei den Menschen auf Erden weile, daß an dieser Wiederkehr der Gottesherrlichkeit auf Erden er und sein künftiges Volk in allen seinen Gliedern arbeiten solle — jetzt, in dem Momente, wo er zuerst, losgelöst von allen anderen Verhältnissen, als selbständige freie Familie aufatmete, war seine Erscheinung ein Ereignis für die Engel, war es ein Ereignis für die Engel, daß sie zum erstenmale eine solche Familie auf Erden trafen. Während er still, und der Göttlichkeit seiner und seines Hauses Bedeutung unbewußt, seines Weges zog, war er für die Engel Gottes ein Ereignis.

V. 3. מחנה heißt durchaus nicht eine bleibende Niederlassung, sondern nur ein zeitweiliger Ruhepunkt eines einem Ziele zuwandernden Vereins von Wesen. Ein solches מחנה war Jakob mit seinen Frauen, Kindern, Knechten, Mägden, Herden: sie waren auf der Wanderung, eine Heimat zu suchen, von welcher ihnen Gott verheißen hatte, dort bei ihnen sein zu wollen; sie waren also ein מחנה, das Gott in der Heimat suchte. Und ein solches מחנה waren die Engel, die Menschen suchen, irdische, menschliche Kreise für den Einzug Gottes auf Erden. Beide מחנות begegnen sich und er nannte den Ort: Machnajim, מחנה אלקי׳ und מחנה ישראל. — חנה, wandernder Ruhepunkt; aus der Lautverwandtschaft von אנה fügen; etwas irgendwo hin versetzen, אני, das Ich

5. וַיְצַו אֹתָם לֵאמֹר כֹּה תֹאמְרוּן לַאדֹנִי לְעֵשָׂו כֹּה אָמַר עַבְדְּךָ יַעֲקֹב עִם־לָבָן גַּרְתִּי וָאֵאָחֵר עַד־עָתָּה׃

5. und befahl ihnen also: So sollt ihr Esaw, meinem Herrn, sagen: also hat dein Diener Jaakob gesprochen: Bei Laban habe ich als Fremdling geweilt und bin bis jetzt dort zurückgehalten worden.

6. וַיְהִי־לִי שׁוֹר וַחֲמוֹר צֹאן וְעֶבֶד וְשִׁפְחָה וָאֶשְׁלְחָה לְהַגִּיד לַאדֹנִי לִמְצֹא־חֵן בְּעֵינֶיךָ׃

6. So ward mir Ochs und Esel, Schaf und Knecht und Magd; ich habe gerne geschickt, dies meinem Herrn mitzuteilen, um Gunst in deinen Augen zu finden.

7. וַיָּשֻׁבוּ הַמַּלְאָכִים אֶל־יַעֲקֹב לֵאמֹר בָּאנוּ אֶל־אָחִיךָ אֶל־עֵשָׂו וְגַם הֹלֵךְ לִקְרָאתְךָ וְאַרְבַּע־מֵאוֹת אִישׁ עִמּוֹ׃

7. Die Boten kehrten zu Jaakob zurück und sagten: Wir sind zu deinem Bruder, zu Esaw, gekommen; er geht dir auch entgegen; aber vierhundert Mann sind mit ihm!

8. וַיִּירָא יַעֲקֹב מְאֹד וַיֵּצֶר לוֹ וַיַּחַץ אֶת־הָעָם אֲשֶׁר־אִתּוֹ וְאֶת־הַצֹּאן וְאֶת־הַבָּקָר וְהַגְּמַלִּים לִשְׁנֵי מַחֲנוֹת׃

8. Da fürchtete sich Jaakob sehr und es war ihm Angst. Er teilte die Leute, die er bei sich hatte, und so auch die Schafe, die Rinder und die Kamele zu zwei Lagern,

---

in der Bewegung (während אנכי, von אנך verwandt mit ענג das Ich in der Ruhe), הנה, das sich, oder anderes, bereitstellende Ich. חנה, das in Bewegung zu einem Ziele begriffene Ruhen. (Vergl. S. 139.)

וישלח

V. 5 u. 6. Wir haben oben gesehen, aus welchen Gründen Jakob arm aus dem väterlichen Hause fortgegangen war, und wenn er jetzt reich zurückkehrt und zumal Esau auch nicht mehr zu Hause ist, lag das Bedürfnis sehr nahe, dem Esau sagen zu lassen, daß, und wie er alles erworben. In drei Worten sagt er Esau das ganze Bittere und Prüfungsvolle seiner Vergangenheit. Fremd und unberechtigt sein ist überall hart, bei einem Laban sein unter allen Umständen eine harte Prüfung, עם לבן גרתי, als Fremder bei einem Laban seine Tage zuzubringen, vergegenwärtigt das bitterste Los. ואחר עד עתה und nicht aus Wohlbehagen, sondern gezwungen war ich, so lange zu bleiben. Ich wäre gerne früher gekommen. Allein bis vor sechs Jahren hatte ich nur Frauen und Kinder, aber noch nicht den ersten eigenen Groschen erworben. Auf diesem harten, wenig beneidenswerten Wege zwanzigjähriger Mühen bin ich zu dem gelangt, was ich habe. Ich habe es für Recht gehalten, dich dies wissen zu lassen, damit — dieses lange Leid Sühne für Vergangenes, und mein jetziger Wohlstand selbst mein Fürsprecher bei dir sein möge.

V. 8. Wir können uns sehr wohl in Jakobs Lage versetzen, und müssen dies um so mehr, je bedeutsamer die Begegnung ist, in deren Folge Jakob eine Offenbarung

wurde, welche das göttliche Gesetz dem Jakobsvolke zur ewigen Erinnerung in das tägliche Mahl verwebte.

Wie Jakob und Esau hier einander gegenübertraten, so stehen sich bis auf den heutigen Tag Jakob und Esau gegenüber. Jakob: der dienende, arbeitende, sorgenerfüllte, mit Familiengliedern gesegnete Familienvater. Esaw: der „fertige, gemachte" Mensch. Was Jakob trotz des erhaltenen Segens und der erhaltenen Erstgeburt erst durch zwanzig mühevolle Jahre hatte erringen und erkämpfen müssen und nun als das größte Los, als die größte Errungenschaft mit heimbrachte: selbständiger Familienvater sein zu können, das ist andern die von der Wiege an mitgegebene natürlichste Voraussetzung, das hatte Esaw, „der fertige, gemachte" Mensch, schon, als Jakob erst auszog, in vollem Maße besessen; und während Jakob mit seiner Arbeit das Glück errang, Familienvater zu sein, war Esau inzwischen eine politische Größe, war Volks-Heerführer, ein אלוף mit seinen Reisigen geworden. So der äußere Gegensatz des „Fersenhalters" und des „Gemachten".

Zwei Prinzipien sinds, die sich in Jakob und Esau begegnen und deren Kampf und Sieg die Weltgeschichte bedeutet. Das menschlich beglückende und beglückte Familienleben in Jakob, der Glanz politischer Macht und Größe in Esau. Jahrtausende herab gilts dem Kampfe: ob es genüge, Mensch zu sein, und alle soziale und politische Macht und Gestaltung nur Wert habe als Mittel, dieses Höheziel aller Menschenbestrebungen zu erreichen, oder ob alles Menschliche im Menschen, Haus und Familienleben, nur da sei, um den Trophäen der Politik ꝛc. ꝛc. zum Unterwurf zu dienen.

Und wie ganz anders ist Jakob dem Esau gegenüber, als eben dem Laban. Wir erkennen, welche Kraft das Bewußtsein der Unschuld giebt, und welch ein drückendes Gefühl selbst auch nur aus dem Anschein einer Verschuldung erwächst. Zwanzig Jahre Kampf gegen unschuldig zu erleidendes Unrecht schlagen nicht so nieder, als eine Minute einem Menschen gegenüber, von dem wir wissen, daß er sich durch uns gekränkt fühlen muß und die Motive, die uns, wenn auch nicht rechtfertigen, doch entschuldigen können, gar nicht einzusehen vermag!

Jakob fürchtete, obgleich ihn die Schutz zusagende Gottesverheißung geleitete; מכאן, bemerkt das lehrende Wort der Weisen, שאין הבטחה לצדיקים בע"ה, es giebt keine unbedingte Zusicherung dem Frommen in diesem Leben. Eine jede ist durch fortdauernde Untadelhaftigkeit bedingt, eine jede kann in jedem Augenblick durch einen Fehltritt verscherzt werden; שמא יגרום החטא, das ist die Besorgnis, die aus der Brust der erwähltesten Frommen nie weicht. — ויצר לו — ist der Form nach von יצר, nicht von צרר oder צור, dem gewöhnlichen Ausdruck für Not und Bedrängnis. יצר, das verstärkte יסר, binden, heißt: bilden, formen. Alles Bilden ist ein Beschränken des Stoffes in ein durch den Zweck gegebenes Maß. Sind doch diese Begriffe so verwandt, daß wir auch bilden durch צור ausgedrückt finden: ויצר אותו בחרט 2. B. M. 32, 4. und צוּרָה geradezu: Form heißt. Vielleicht ist es ein Unterschied, ob Not durch צור oder durch יצר ausgedrückt wird. צר ist die äußere Beschränkung unseres Kreises, so daß wir uns nicht mehr frei bewegen können. Sie läßt unser inneres Wesen unangetastet. Ihr Gegensatz ist מרחב, die Weite. יצר aber wäre eine solche beengende Gestaltung der Verhältnisse, daß wir ihrer Obmacht als völlig willenloser Stoff zur Beute fallen. Sie gewinnen eine solche Obermacht über uns, daß sie aus uns machen können, was sie wollen. In solcher Lage fühlte sich Jakob damals Esau gegenüber, und das ist die Lage, in der wir uns Jahrhunderte herab den Esauvölkern gegenüber befanden. Es ist das jener Zustand, den die Galuthverkündung חמת קרי (3. B. M. 26, 28) „Wüthen des Zufalls", nennt, daß unser Heil, unser Leben, unser Fortkommen nirgends das Beabsichtigte, Maßgebende war, sondern sich den Zwecken aller Übrigen als das Unberechtigte hingeben und sich mit dem begnügen mußte, was als Abhub von der Glücks-

9. וַיֹּאמֶר אִם־יָבוֹא עֵשָׂו אֶל־הַמַּחֲנֶה הָאַחַת וְהִכֵּהוּ וְהָיָה הַמַּחֲנֶה הַנִּשְׁאָר לִפְלֵיטָה׃

9. und sprach: Kommt Esaw zu dem einen Lager und schlägt es, so wird das übrige Lager der Rettung werden.

10. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֱלֹהֵי אָבִי אַבְרָהָם וֵאלֹהֵי אָבִי יִצְחָק יְהוָה הָאֹמֵר אֵלַי שׁוּב לְאַרְצְךָ וּלְמוֹלַדְתְּךָ וְאֵיטִיבָה עִמָּךְ׃

10. Darauf sprach Jaakob: Gott meines Vaters Abraham und Gott meines Vaters Jizchak, Gott, der zu mir spricht: Kehre zu deinem Lande und deinem Geburtsorte zurück, so werde ich dir Gutes erzeigen, —

11. קָטֹנְתִּי מִכֹּל הַחֲסָדִים וּמִכָּל־הָאֱמֶת אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת־עַבְדֶּךָ כִּי בְמַקְלִי עָבַרְתִּי אֶת־הַיַּרְדֵּן הַזֶּה וְעַתָּה הָיִיתִי לִשְׁנֵי מַחֲנוֹת׃

11. ich bin schon zu geringe gegen alle die Wohlthaten und all die Treue, die du bereits an deinem Diener geübt; denn mit meinem Stecken habe ich diesen Jarden überschritten, und jetzt bin ich zu zwei Lagern geworden, —

12. הַצִּילֵנִי נָא מִיַּד אָחִי מִיַּד עֵשָׂו כִּי־יָרֵא אָנֹכִי אֹתוֹ פֶּן־יָבוֹא וְהִכַּנִי אֵם עַל־בָּנִים׃

12. rette mich doch von der Hand meines Bruders, von Esaws Hand; denn ich fürchte ihn, daß er nicht komme und mich, die Mutter sammt den Kindern erschlage;

---

tafel des andern uns zufällig zufiel. ויצר לו sagte demnach: Jakob fühlte, daß er der Willkür des an der Spitze einer bewaffneten Macht gegen ihn heranziehenden Esau völlig preisgegeben sei, und, um doch etwas zu retten — teilte er. So war auch unsere Zerstreuung im Galuth das Mittel unserer Erhaltung und Rettung. Nie und nirgends konnte uns Esaus Schwert auf einmal erreichen. Während wir am Rhein bluteten, waren unsere Brüder im Slavenreiche glücklich, und umgekehrt. צדקה עשה ה"בה לישראל שפזרן לבין האומות (Pesachim 87 b.). Dasselbe that Jakob im Drange der Not.

V. 9. Hier steht ein kleines Wörtchen, das die ganze Innigkeit ausdrückt, die man sonst vermissen würde. Es sind ja fühlende Wesen, von deren erbarmungslosem Niedermetzeln sich nicht so trocken sprechen läßt. מחנה ist in der Regel männlich und tritt ja hier auch, הנשאר, והכהו, nur männlich auf. Indem Jakob sich aber dessen Untergang denkt, nennt er es weiblich: אם יבא עשו אל המחנה האחת, in diesem אחת ist der Seufzer hörbar, der dabei sich Jakobs Brust entrang: wenn Esau zu dem einen „armen" Lager kommt.

V. 10. In mir vererbt sich ja das, was durch dich dem Abraham und Jizchak geworden, und du bist ja auch mir selber nahe getreten; wenn ich jetzt heimkehre, so folge ich ja deinem Geheiße; —

V. 11. für mich freilich bete und bitte ich nicht, ich habe bereits so viel von dir erhalten, daß ich bereits dem mit meiner Dankespflicht nicht genügen kann, bin durch die Fülle deiner Wohlthaten ja schon ganz klein geworden. Denn nicht die absolute, sondern die aus dem Verhältnis zu dem Empfangenen sich ergebende relative Größe der Leistungen macht die Größe des Menschen aus. Wir laufen alle Gefahr, um so geringer zu sein, je mehr wir haben; —

V. 12. gleichwohl rette mich vor meinem Bruder, der vielleicht ein Recht gegen mich hat, vor Esau, der seinem Charakter nach vielleicht eine Rache im Schilde führt,

13. וְאַתָּה אָמַרְתָּ הֵיטֵב אֵיטִיב עִמָּךְ וְשַׂמְתִּי אֶת־זַרְעֲךָ כְּחוֹל הַיָּם אֲשֶׁר לֹא־יִסָּפֵר מֵרֹב׃

13. und du hast es doch gesagt: Gutes, Gutes will ich dir erzeigen, so daß ich deine Nachkommen wie Sand des Meeres werde werden lassen, der vor Menge nicht gezählt werden kann.

שני 14. וַיָּלֶן שָׁם בַּלַּיְלָה הַהוּא וַיִּקַּח מִן־הַבָּא בְיָדוֹ מִנְחָה לְעֵשָׂו אָחִיו׃

14. Dort blieb er in dieser Nacht und nahm von dem, was er in Händen hatte, ein Geschenk für seinen Bruder Esaw:

15. עִזִּים מָאתַיִם וּתְיָשִׁים עֶשְׂרִים רְחֵלִים מָאתַיִם וְאֵילִים עֶשְׂרִים׃

15. Zweihundert Ziegen und zwanzig Böcke, zweihundert Schafe und zwanzig Widder,

16. גְּמַלִּים מֵינִיקוֹת וּבְנֵיהֶם שְׁלֹשִׁים פָּרוֹת אַרְבָּעִים וּפָרִים עֲשָׂרָה אֲתֹנֹת עֶשְׂרִים וַעְיָרִם עֲשָׂרָה׃

16. dreißig säugende Kamele mit ihren Jungen, vierzig Kühe und zehn Stiere, zwanzig Eselinnen und zehn Füllen.

17. וַיִּתֵּן בְּיַד־עֲבָדָיו עֵדֶר עֵדֶר לְבַדּוֹ וַיֹּאמֶר אֶל־עֲבָדָיו עִבְרוּ לְפָנַי וְרֶוַח תָּשִׂימוּ בֵּין עֵדֶר וּבֵין עֵדֶר׃

17. In getrennten Herden übergab er es seinen Knechten und sprach zu seinen Knechten: Gehet vor mir her und lasset einen Zwischenraum zwischen Herde und Herde.

18. וַיְצַו אֶת־הָרִאשׁוֹן לֵאמֹר כִּי יִפְגָּשְׁךָ עֵשָׂו אָחִי וְשָׁאֲלְךָ לֵאמֹר לְמִי־אַתָּה וְאָנָה תֵלֵךְ וּלְמִי אֵלֶּה לְפָנֶיךָ׃

18. Er befahl dem ersten also: Wenn dich mein Bruder Esaw trifft und fragt dich also: Wessen bist du, und wohin gehst du, und wessen sind alle die vor dir Gehenden?

19. וְאָמַרְתָּ לְעַבְדְּךָ לְיַעֲקֹב מִנְחָה הִוא שְׁלוּחָה לַאדֹנִי לְעֵשָׂו וְהִנֵּה גַם־הוּא אַחֲרֵינוּ׃

19. So sagst du: Deines Dieners Jaakob, es ist ein Esaw, meinem Herrn, gesendetes Geschenk, und siehe, auch er selbst folgt hinter uns.

---

die ich doch vielleicht nicht verdient; rette mich um meiner Kinder willen, auf die du doch den Bau einer so großen Zukunft verheißen.

Auf diesen Angstschrei wird Jakob keine Antwort; sie wird ihm erst durch ein Erlebnis, dem er mit allem diesem entgegenging.

Wie später in den Galuthjahrhunderten דורן ותפלה, nächst dem Hülferuf zu Gott in Beschwichtigung durch Spenden von seiner Habe das Jakobsvolk seine Rettung Esau gegenüber zu suchen hatte, also flüchtet schon der Stammvater in gleicher Lage zu dem gleichen Mittel. —

V. 19 ff. Einen ganz besonderen Wert legt Jakob darauf, daß jeder Herdenführer bei Esau die Erwartung anrege, daß er nun sogleich Jakob begegnen werde, und ihm dann statt Jakob erst wieder ein Geschenk entgegentrete. Indem so wiederholt der Zorn zum Ausbruch sich sammeln durfte, und dann statt Gelegenheit zum Ausbruch eine neue

20. וַיְצַו גַּם אֶת־הַשֵּׁנִי גַּם אֶת־ הַשְּׁלִישִׁי גַּם אֶת־כָּל־הַהֹלְכִים אַחֲרֵי הָעֲדָרִים לֵאמֹר כַּדָּבָר הַזֶּה תְּדַבְּרוּן אֶל־עֵשָׂו בְּמֹצַאֲכֶם אֹתוֹ׃

20. So befahl er auch dem zweiten und dritten, und allen denen, die hinter den Herden gingen: In dieser Weise sprechet zu Esaw, wenn ihr ihn treffet,

21. וַאֲמַרְתֶּם גַּם הִנֵּה עַבְדְּךָ יַעֲקֹב אַחֲרֵינוּ כִּי־אָמַר אֲכַפְּרָה פָנָיו בַּמִּנְחָה הַהֹלֶכֶת לְפָנָי וְאַחֲרֵי־כֵן אֶרְאֶה פָּנָיו אוּלַי יִשָּׂא פָנָי׃

21. immer saget: Siehe, auch dein Diener Jaakob ist hinter uns! Denn er dachte, ich möchte erst seinen Zorn mit dem mir vorangehenden Geschenke beschwichtigen und dann sein Angesicht sehen, vielleicht wird er mein Angesicht erheben.

22. וַתַּעֲבֹר הַמִּנְחָה עַל־פָּנָיו וְהוּא לָן בַּלַּיְלָה־הַהוּא בַּמַּחֲנֶה׃

22. So zog das Geschenk vor ihm her; er aber blieb in dieser Nacht wach im Lager.

23. וַיָּקָם ו בַּלַּיְלָה הוּא וַיִּקַּח אֶת־ שְׁתֵּי נָשָׁיו וְאֶת־שְׁתֵּי שִׁפְחֹתָיו וְאֶת־ אַחַד עָשָׂר יְלָדָיו וַיַּעֲבֹר אֵת מַעֲבַר יַבֹּק׃

23. Da stand er auf in der Nacht, nahm seine beiden Frauen, seine beiden Mägde und seine elf Kinder und überschritt die Furt des Jabbok.

Beschwichtigung finde, hoffte er — gewiß mit tief psychologischem Blicke — am sichersten eine allmählige Kühlung und Besänftigung erwarten zu dürfen.

V. 21. אכפרה פניו: Da פנים, von פנה, wenden, sich wenden, eine Richtung irgendwo hin nehmen, eigentlich allgemein: die Wendungen, die Richtungen bedeutet, die jemand in Beziehung zu einem Gegenstande zu nehmen im Begriffe ist, und davon erst der Begriff פנים, Angesicht, als desjenigen Körperteils stammt, in dessen Stellung, Bewegung und Blick diese Beziehungen ihren Ausdruck finden, so ist פנים der Ausdruck sowohl für die freundliche als unfreundliche Gesinnung. Es heißt ebenso: באור פני מלך חיים (Prov. 16, 15) als: פני ד׳ בעושי רע (Ps. 34, 17). אכפרה פניו heißt daher eigentlich: ich möchte die in ihm gegen mich vorhandene Gesinnung beschwichtigen. (כפר siehe zu Kap. 6, 19.)

אולי ישא פני. Nach den verschiedenen Bedeutungen der Wurzel נשא erscheint auch der Ausdruck נשא פנים in verschiedener Bedeutung. Insbesondere sind es die beiden: aufheben und auf sich nehmen, die hier in Betracht kommen. Hier: vielleicht wird er mein Angesicht, das jetzt נופל ist, niedergeschlagen, und das ich nicht zu erheben wage, aufheben, d. h. durch Vergeben und Vergessen machen, daß ich wieder zu ihm aufschauen könne. לא תשא פני דל, überhaupt נשא פנים במשפט, ist in der Bedeutung auf sich nehmen, wovon: in sich aufnehmen, in den Kreis seiner Wahrnehmungen und Vorstellungen aufnehmen, daher: כי תשא את ראש, zählen, d. h. ja: die Existenzen mehrerer sich irgend einem gemeinsamen Begriff unterordnender Individuen nach einander ins Bewußtsein aufnehmen. Ebenso: נשא פנים במשפט, die Individualität, die Persönlichkeit der Partei mit unter die Faktoren des Urteils aufnehmen, Rücksicht darauf nehmen, wer vor Gericht steht.

V. 23. ויקם. Er hatte erst die Absicht, über Nacht diesseits des Jabbok zu bleiben. Allein die Unruhe gönnte ihm keine Rast.

24. וַיִּקָּחֵם וַיַּעֲבִרֵם אֶת־הַנָּחַל וַיַּעֲבֵר אֶת־אֲשֶׁר־לוֹ׃

24. Er nahm sie nämlich und führte sie über den Fluß; und brachte das Seine hinüber.

25. וַיִּוָּתֵר יַעֲקֹב לְבַדּוֹ וַיֵּאָבֵק אִישׁ עִמּוֹ עַד עֲלוֹת הַשָּׁחַר׃

25. Übrig blieb Jaakob allein, da rang jemand mit ihm, bis der Morgen heraufzog.

V. 25. Da er bereits alles Seine und all die Seinigen über den Fluß gebracht hatte, so erklärt sich das Allein=zurückbleiben nur, wie die Weisen lehren: נשתייר על פכים קטנים, daß, nachdem er bereits alles hinüber gebracht hatte, er noch einmal zurückkehrte, um nachzusehen, ob er nichts vergessen. Und hieran knüpfen sie das bedeutsame Wort: ומכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופן וכל כך למה לפי שאין פושטין ידיהם בגזל (Chulin 91 a.): daß der Gerechte auch in dem kleinsten Werte rechtlich erworbenen Vermögens ein Heiligtum erblickt, das er weder vergeuden, noch nutzlos umkommen lassen dürfe, für dessen Verwendung er Rechenschaft zu geben habe. Eine Million hat für ihn den Wert einer Stecknadel, wenn es gilt, sie für gottgefällige Zwecke zu verausgaben, eine Stecknadel den Wert einer Million, wenn sie nutz= und zwecklos umkommen soll. Das geringste erworbene Gut ist dem, der nicht פושט ידו בגזל, der nichts gewaltsam, sondern nur das sein eigen nennt, was seinem redlichen Bemühen zu erwerben gelungen, ein Denkmal der ihm fürsorgenden Allmacht und Güte, das Kleinste ein Produkt redlichen Schweißes und göttlichen Segens, und darum von unnennbarem Werte.

Es hatte Jakob die Winzigkeit des Beistandes, den er von den Seinigen zu erwarten hatte, gegen die diesem gegenüber riesige Macht Esaus gemessen, und das Resultat dieser Erwägung hatte ihm einen Angstruf zu Gott entlockt, auf welchen ihm noch erst die Antwort werden sollte. Diesen Angstruf „הצילני נא" bezeichnen die Andeutungen der Propheten, als das dritte Merkzeichen der Geula, als der Geula, die sich in der vollendeten, preisgebenden Machtlosigkeit des Galuth bewährt. Das Erlebnis, das ihm die so bedeutungsvolle Antwort bringen sollte, traf ihn entsprechend in einem solchen Momente, wo er auch noch des winzigen Beistandes, dessen er gewärtig sein konnte, beraubt, völlig allein sich befand, und nur auf das seiner Persönlichkeit Inwohnende angewiesen war.

הֶאָבֵק עִם kommt nur bei diesem Ereignis vor. אבק: Staub. Man übersetzt auch עפר: Staub, allein עפר ist nicht das, was wir Staub nennen, sondern der Humus, die fruchtbare lockere Erdhülle; verwandt mit עבר, Außenseite, עור Haut. So wie עור, die Haut am Körper das Organ ist, wodurch die Außenwelt auf den Körper einwirkt — (עיר wach werden ist der Zustand, in welchem die, im Schlaf in sich zurückgezogene Seele wieder gleichsam in die Haut tritt) — so ist עפר derjenige Teil des Erdkörpers, in welchem sich durch kosmische Reize von außen irdisches Leben entwickelt. אבק aber ist ganz eigentlich das, was wir „Staub" nennen, also: solche Teile irdischer Masse, die, losgelöst, fast alle Schwere verloren haben, und bei leichtester Veranlassung emporwirbeln. Verwandt ist אפק, das aus seinem Halt Herausstürzende, von פוק: herausgehen mit individ. א, oder auch der Raum, aus welchem es hervorstürzt. So auch בוק und בקק leer werden, בקבוק: ein Gefäß, aus welchem Flüssigkeit herausstürzt. So scheint denn auch der Wurzel אבק die Bedeutung: etwas rasch seinem Standpunkte entrücken, inne zu wohnen. Analogie dafür bietet: ויהאבכו גאות עשן (Jes. 9, 17) sie wirbeln majestätisch empor, aber es ist die Majestät des Rauches! — הֶאָבֵק עִם wäre

26. וַיַּרְא כִּי לֹא יָכֹל לוֹ וַיִּגַּע בְּכַף־יְרֵכוֹ וַתֵּקַע כַּף־יֶרֶךְ יַעֲקֹב בְּהֵאָבְקוֹ עִמּוֹ׃

26. Er sah, daß er an ihn nichts vermochte, so griff er an den Ballen seiner Hüfte; da wich Jaakobs Hüftballen, indem er mit ihm rang.

27. וַיֹּאמֶר שַׁלְּחֵנִי כִּי עָלָה הַשָּׁחַר וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁלֵּחֲךָ כִּי אִם־בֵּרַכְתָּנִי׃

27. Da sprach er: Entlasse mich, denn der Morgen ist heraufgezogen. Er aber sprach: Ich entlasse dich nicht, du habest mich denn gesegnet.

28. וַיֹּאמֶר אֵלָיו מַה־שְּׁמֶךָ וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב׃

28. Da sprach er: Was ist dein Name? Er sprach: Jaakob.

---

demnach: das gegenseitige Bestreben, dem andern seinen Stand auf der Erde zu entziehen, ihn zum אבק zu machen. Verwandt damit חבק, das Bestreben, jemanden fest an sich zu ziehen, umarmen.

Der von diesen beiden Kämpfern „emporwirbelnde Staub" — lautet ein Ausspruch der Weisen — war ein Staub, der zum Weltenthron Gottes emporstieg — מלמד שהעלו אבק רגליהם עד כסא הכבוד — (Chulin 91 a.); denn dieser Kampf ist ein Prototyp des Kampfes, der die ganze Geschichte hindurch dauert, ja, er ist der eigentliche Inhalt der Weltgeschichte.

שחר, von שחר suchen, die Zeit, wo man schon suchen kann, aber noch suchen muß; die beginnende Dämmerung, die dem בקר, der Zeit des deutlichen Erkennens und Unterscheidens, vorangeht.

So lange es Nacht auf Erden, so lange das Bewußtsein der Menschen getrübt ist, und die Dinge, unkenntlich verschlungen, nicht in ihrer Wahrheit und Klarheit erkannt werden, so lange — also spricht sich die Bedeutung dieses nächtlichen Erlebnisses als Antwort auf Jakobs Angstruf aus — so lange wird er freilich auf Kampf und Gegensatz zu rechnen haben. Und es ist der mit Reichsapfel, Szepter und Schwert gerüstete Genius Esaus, שרו של עשו, nach dem Worte der Weisen — hat ja auch Jakob ausdrücklich in ihm ein höheres Wesen erkannt (V. 31) und diese Erkenntnis im Namen des Ortes verewigt — mit dem Jakob zu ringen haben wird, bis die Nacht von der Erde weicht. ויאבק איש עמו, nicht Jakob, der Gegner ist der Angreifende, Jakob ringt nur im Verteidigungskampf.

V. 26. נגע ב־ ist immer ein ungehöriges Anrühren: נוגע בטומאה בקדש u. s. w. Häufig auch: ein heftiges, feindliches Anpacken, so (Job 1, 19) von dem Sturm, der das Haus an allen vier Seiten packte und umriß: ויגע בארבע פנות הבית. — יקע von ותקע, schwebend werden, daher היקע schwebend machen, henken. — כף הירך ist der starke Fleischmuskel, welcher das Schenkelbein regiert und den festen Stand und Gang auf der Erde bedingt. Der Gegner wollte Jakob von der Erde aufheben und ganz niederwerfen. Das, sah er, gelang ihm nicht. Da packte er ihn an den Hüftballen und, indem Jakob sich ihm widersetzte, wurde der Muskel von seinen Bändern losgerissen, so, daß er fortan den Fuß nicht mehr regieren konnte und Jakob dadurch hinkend wurde. Also: während des ganzen nächtlichen Kampfes bemüht sich Jakobs Gegner, ihm den Boden völlig unter den Füßen zu entziehen, ihm die Existenz auf Erden überhaupt streitig zu machen. Das gelingt nicht; wohl aber gelingts ihm, ihm die materielle Kraft zu schwächen und ihn zu hindern, sich seiner natürlichen Anlagen und Kräfte zum festen Fortschritt auf Erden zu bedienen. —

29. וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב יֵאָמֵר עוֹד שִׁמְךָ כִּי אִם־יִשְׂרָאֵל כִּי־שָׂרִיתָ עִם־אֱלֹהִים וְעִם־אֲנָשִׁים וַתּוּכָל׃

29. Da sprach er: Nicht Jaakob soll mehr dein Name gesprochen werden, sondern Jisrael; denn du bist bei Gott und bei Menschen der Überragende geworden, da du vermocht hast.

V. 27. לא אשלחך כי אם־, wörtlich: ich entlasse dich nicht; denn (ich entlasse dich) wenn du mich gesegnet. So überall das לא־ כי אם־, das כי ist immer elliptisch: denn ich thue es, wenn — also ich thue es nur, wenn u. s. w. — Jakobs Gegner kann also nur kämpfen, so lange es Nacht auf Erden ist, und zwar, so lange es Nacht ist, scheint er, wenn auch nicht der Sieger, doch der Mächtigere zu sein. Sobald es aber Tag zu werden beginnt, tritt das Gegenteil in die Erscheinung und Jakob wird der „Maßgebende" für die Beendigung des Kampfes. Und die Bedingung, die Jakob für das Ende des Kampfes setzt, somit das Ziel des Ganzen, ist: die Anerkennung, daß Jakob statt Anfeindung Segen und Förderung verdiene, indem nur in dieser Anerkennung die Völker sich selber segnen, und sich die Verheißung erfüllt: ונברכו בך כל משפחות האדמה ובזרעך. Die ganze Nacht hindurch, spricht daher Jakob, hast du mich angegriffen, mich also als ein Hindernis betrachtet, dessen Vernichtung in unablässigem Kampfe anzustreben wäre. Jetzt, da es tagt, giebst du den Kampf auf, ich aber nicht früher, als bis du mir die segnende Anerkennung gezollt. Das Ziel der Geschichte liegt nicht darin, daß Jakob gezwungen werde, in die Masse der Völker aufzugehen, sondern umgekehrt, daß die Völker zur Einsicht gelangen, gerade in dem, inmitten aller Kämpfe von Jakob vertretenen und emporgehaltenen Prinzipe liege auch das Heil der Völker, dem sie sich huldigend anzuschließen, und das vielmehr sie selbst mit allen ihren geistigen und materiellen Mitteln zu fördern, ja als einziges Ziel anzustreben haben. —

V. 29. לא יאמר, nicht לא יקרא: dein Name soll nicht mehr „der die Ferse zu halten Bestimmte" „gedeutet" werden; nicht, er soll nicht mehr Jakob heißen (erteilt wird ihm der Name Israel erst später durch Gott, Kap. 35, 10), sondern der Name Jakob selbst soll als Israel begriffen werden. ישראל, von שרה, der einen Seite des Herrscherbegriffes, überragen, größer sein, heißt ja wörtlich: Gott ist der Überragende, der alles andere an Macht und Größe Überwältigende, und das soll ja in Wahrheit die Bedeutung des Zustandes sein, der durch יעקב ausgedrückt ist. Nur wenn ein יעקב, ein seiner äußeren Erscheinung nach nur unter die Ferse aller übrigen Gewiesenes, die feindseligsten Angriffe und Kämpfe des materiell gerüstetsten Gegners siegreich besteht, weist dieser Erfolg auf das Vorhandensein einer alle materielle Größe und Macht überwiegenden geistigen Kraft, auf das Vorhandensein einer Gottesallmacht hin, die sich eben in der siegreichen Ausdauer dieses äußerlich Schwachen offenbart, und ist somit gerade יעקב als ישראל zu begreifen. —

ותוכל, da du vermocht hast. Du hast das vollständig erreicht, was du gewollt, nicht ich. Ich wollte dich niederwerfen, das habe ich nicht vermocht. Du wolltest nur nicht niedergeworfen werden, das ist dir gelungen. Das ist auch für alle Zeit die Stellung Jakobs und Esaus zu einander geblieben. Politisch und religiös spricht Esau: außer mir kein Heil, und erkennt seine Existenz für beeinträchtigt, so lange noch außer ihm ein Jakob, so lange es außer ihm noch eine Potenz giebt, die es beansprucht, auch zur Gestaltung der Welt in voller Berechtigung zu gehören. Jakob läßt alles Reinmenschliche in unangetasteter Berechtigung, ja verkündet allem Reinmenschlichen gerade die höchste Bedeutung und Blüte, wenn es den von ihm zu bringenden Geist in sich aufnimmt

30. וַיִּשְׁאַל יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר הַגִּֽידָה־
נָּא שְׁמֶךָ וַיֹּאמֶר לָמָּה זֶּה תִּשְׁאַל
לִשְׁמִי וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ שָׁם׃

30. Jaakob fragte darauf und sprach: Sage mir doch deinen Namen. Er aber sprach: Wozu dies, daß du nach meinem Namen fragst? Und er segnete ihn dort.

שלישי. 31. וַיִּקְרָא יַעֲקֹב שֵׁם הַמָּקוֹם
פְּנִיאֵל כִּי־רָאִיתִי אֱלֹהִים פָּנִים אֶל־
פָּנִים וַתִּנָּצֵל נַפְשִׁי׃

31. Jaakob nannte den Namen des Ortes Peniel; denn ich habe Göttliches gesehen von Angesicht zu Angesicht und mein Wesen ist unversehrt geblieben.

32. וַיִּזְרַח־לוֹ הַשֶּׁמֶשׁ כַּאֲשֶׁר עָבַר
אֶת־פְּנוּאֵל וְהוּא צֹלֵעַ עַל־יְרֵכוֹ׃

32. Die Sonne ging ihm auf, als er Penuel vorüber war, und er hinkte auf seiner Hüfte.

---

und zur Verwirklichung hinauslebt. „Segnende Anerkennung" ist das einzige, um welches Jakob mit Esau ringt.

Das: בעיני אלקי' ואדם עם אלקי' ועם אנשים scheint so viel zu sein wie (Prov. 3, 4). Wenn Hoschea 12, 4 auf dieses Erlebnis hinblickt: בבטן עקב את אחיו ובאונו שרה את אלקים וישר אל מלאך ויוכל בכה ויחנן לו וגו', so ist dort der Begriff שר in seiner doppelten Abstammung gefaßt. שׂור von שרה und וישר von שׂרה. Es heißt: „Im Mutterschoße hielt er dem Bruder die Ferse, und in seiner Vollkraft ward er der Überragende mit Gott (wie קניתי איש את ד'); einem Engel gegenüber ward er der Maßgebende (Bedingung setzende), so daß er weinend sich von ihm Gnade erflehte u. s. w. Siehe oben Kap. 17, V. 15.

V. 30. Was fragst du mich nach meinem Namen? Wenn die Sonne aufgeht, dann erbleichen alle Namen vor dem einen Einzigen, von dem es heißt יהיה ד' אחד und es wird nur der einen Namen haben, der keinen Namen haben wollte, als die Menschen sprachen: נעשה לנו שם, und von dem Gott deshalb sprach: ואגדלה שמך. — Er segnete ihn dort, ist doch jedenfalls eine räumliche Beschränkung. Es scheint daher: Eben dort ward Jakob die segnende Anerkennung, wo er, an der Grenze, mit der Wiederkehr in das jüdische Land der eigensten Entwickelung des jüdischen Geistes und der abrahamitischen Bestimmung zuwandert. So winkt nicht durch kosmopolitisches Aufgehen in die Völkerströmung seinen Sprößlingen die Anerkennung und der Segen, sondern שָׁם, gerade bei der vollendetsten Einkehr in die scheinbar isolierende Bestimmung, die der jüdische Boden für alle Zeiten trägt.

V. 31. Jakob erkennt in dem mit ihm Ringenden auch etwas Göttliches, Berechtigtes, von Gott Bestimmtes. „Bist du denn ein Dieb, ein Spieler" — lassen die Weisen Jakob den Gegner fragen — „daß du dich vor dem Morgen fürchtest?" „Nein, erwidert dieser, מלאך אני, „ich bin auch ein von Gott Gesendeter, aber so lange ich geschaffen, war noch die Zeit für mich nicht gekommen in den Gott verherrlichenden Hymnus einzustimmen bis jetzt, מיום שנבראתי לא הגיע זמני לומר שירה עד עכשיו". Esaus Genius ist auch ein von Gott gesendeter מלאך, aber seine Sendung wird von ihm nur erfüllt, wenn רב יעבד צעיר, wenn er die göttliche Sendung Jakobs huldigend anerkennt, nur dann ist er berufen, in den Gott verherrlichenden Hymnus der Zeiten einzustimmen, nur dann nimmt er als harmonischer Einklang seine Stelle ein in der Gott verherrlichenden Symphonie der Geschichte.

V. 32. Vor zwanzig Jahren, bemerken die Weisen, als er auf die Wanderschaft gegangen war, war ihm an der Grenze des Heimatlandes die Sonne untergegangen,

33. עַל־כֵּן לֹא־יֹאכְלוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־גִּיד הַנָּשֶׁה אֲשֶׁר עַל־כַּף הַיָּרֵךְ עַד הַיּוֹם הַזֶּה כִּי נָגַע בְּכַף־יֶרֶךְ יַעֲקֹב בְּגִיד הַנָּשֶׁה׃

33. Darum sollen Israels Söhne nicht die Sehne der Schwäche essen, welche am Hüftballen ist, bis auf diesen Tag; denn er hat an Jakobs Hüftballen an die Sehne der Schwäche gegriffen.

---

die ganze Zwischenzeit waren nächtliche Zustände, jetzt bei der Heimkehr ging sie ihm wieder auf — er war nicht geschlagen, nicht gebrochen, aber hinkend.

V. 33. עד היום הזה bezieht sich nicht auf den Schreibenden, sondern auf den Lesenden, so lange dies gelesen wird, also: immer. So von Moses Grab ולא ידע איש את קבורתו עד היום הזה (5. B. M. 34, 6).

נשה, Wurzel von נשים, Frauen, und נָשֶׁה Gläubiger, scheint als Grundbedeutung: sich, oder etwas von dem Seinigen in die Macht eines andern gegeben haben, in die Macht eines andern geraten sein, auszudrücken. Daher נשה ב־: mit einem Teil seines Gutes in der Macht eines andern sein, etwas an ihn zu fordern haben. Was נשה widerstandslos ausdrückt, das bezeichnet, dem צ=Laut gemäß, נצה mit Widerstand, also: der Widerstand gegen eine Unterordnung, oder das Streben, Widerstehendes unterzuordnen, d. i. Streit. Daher vielleicht auch נצה: der Flügel, als das durch Widerstand gegen die Luft fortbewegende Organ. Ebenso מצה als Gegensatz zu חמץ. Im חמץ=Prozesse treten alle bisher zu einheitlicher Masse verbundenen Teile in Gegensatz und Widerstand zu einander; die Unterdrückung dieses im Entstehen begriffenen W.derstandes ist: מצה. Hat der eine der streitenden Gegensätze sein Ziel erreicht, so ist es נצח der Sieg (vergl. נוע und נוח). Auf die Einbuße eines geistigen Gutes übertragen, heißt נשה nicht eigentlich vergessen, sondern: aufgeben, die Hoffnung auf Wiedererlangung aufgeben. Von אשה, Frau im Singular ist nicht נשה, sondern איש die Wurzel כי מאיש לקחה, denn im Singular erscheint sie im Verhältnis zum Manne als Gattin zum Gatten, ist sie nicht eine widerstandslos Preisgegebene, sondern ein Correlat, eine Ergänzung des Mannes, ihm paritätisch gleichgestellt. Im Plural jedoch tritt das öffentliche Verhältnis des weiblichen Geschlechtes, somit als dasjenige hervor, das von seinen Rechten an das männliche abgegeben, dessen Rechte durch das männliche mit vertreten werden. Nur im öffentlichen Leben, in der Pluralität, erscheinen sie als die Machtloseren, Schwächeren, aber sie sind נשים, die „Gläubiger" des Männlichen.

גיד הנשה wäre somit: die Sehne der Unterordnung, der Widerstandslosigkeit, Machtlosigkeit, somit nicht die anatomische, sondern die historische Bezeichnung der Spannader. Durch Losreißung derselben hat Jakobs Gegner dem durch sie an das Bein geheften Hüftmuskel die Kraft genommen, das Bein zu regieren, diesen Verlust hat Jakob durch seinen Gegner erlitten, in dieser Beziehung hat er ihm nicht Widerstand leisten können. Die Sehne ist da, der Muskel ist da, das Bein ist da, aber der Gebrauch ist gehindert. Jedoch nicht auf ewig. נשה ist ein nur zeitweiliges Aufgeben, kein ewiger Verlust. Jakob ist ein נָשֶׁה, hat einst eine große Rechnung mit שרו של עשו abzumachen.

Wenn aber die Erinnerung an dieses Ereignis für alle Zeiten durch das Genußverbot der Spannader unter Jakobs Nachkommen festgehalten werden soll, so kann sicherlich nicht die Absicht sein, daß alle seine Nachkommen von der Thatsache Kunde erhalten, es habe ihr Stammvater in Folge eines Ringkampfes gehinkt, eben so wenig wie das Chamezverbot uns nur darüber für alle Zeiten au fait halten soll, welches Brot unsere Väter bei ihrem Auszuge aus Egypten gegessen. Beide Thatsachen sind an sich von so

geringfügiger Bedeutung, daß deren Verewigung durch ein göttliches Gesetz nur dann erklärlich wird, wenn sich, wie es in der That ist, daran Wahrheiten von tiefeingreifenden Folgen für unsere Gesamtbestimmung knüpfen, die eben durch ein solches Genußverbot ihren Ausdruck und ihre ewige Neubelebung gewinnen sollen.

In einer solchen Bedeutsamkeit haben auch die Weisen dieses Verbot aufgefaßt, indem sie die Stelle: Jesaias 9, 7 f.: דבר שלח אדנ' ביעקב ונפל בישראל וידעו העם כלו אפרים וישב שמרון בגאוה ובגדל לבב לאמר לבנים נפלו וגזית נבנה שקמים גדעו וארזים נחליף וישגב ד' וגו' והעם לא שב עד המכהו ואת ד' צבאו' לא דרשו. „Ein Wort hat Gott einst an Jakob gesendet und es hat in Israel seine Stelle gefunden, das soll das Volk ganz kennen lernen, Ephraim und Samariens Bewohner, die so stolz und hochmütig sind zu sprechen: (eigentlich: in ihrem Stolz und Hochmut zu sprechen): Ziegel sind gefallen, Quadern bauen wir auf, Sykomoren sind gefällt, mit Zedern ersetzen wir. Und während Gott Rezins Feinde u. s. w., kehrt das Volk doch nicht zurück zu dem, der es in Wahrheit schlägt, und Gott Zebaoth haben sie in allem dem nicht gesucht", — also erläutern: דבר שלח ד' ביעקב זה גיד הנשה ונפל בישראל שפשט איסורו בכל ישראל (Chulin 91 a.). Das Wort, das Gott an Jakob gesandt, auf welches der Prophet hier hinweist, ist das Spannaderverbot (es war dies ein thatsächlich an Jakob gesendetes Wort), es hat in Israel seine Stätte gefunden, d. h. das Verbot in Israel Platz gegriffen.

Nach allem diesem dürfte die Bedeutung dieses Verbotes nicht zweifelhaft bleiben. Nicht zu besiegen und nicht niederzuwerfen vermag Esaus Genius Jakob während des ganzen nächtlichen Kampfes, wohl aber ihm die Sehnen zu durchschneiden, ihn an dem Gebrauch seiner natürlich ihm zustehenden materiellen Kräfte zu hindern. Hinkend nur, nicht auf beiden Füßen stehend, ohne festen Stand und Gang auf Erden, schreitet Jakob durch die Geschichte. Und diese irdische Haltlosigkeit ist notwendig, um Esau endlich die Augen zu öffnen. Stünde Jakob gleich Esau an der Spitze seiner vierhundert Reisigen, seine Unbesiegbarkeit wäre nie der Gottesfinger in der Geschichte geworden. Darum sollen auch die Söhne Jakobs, (der ja eben durch diese materielle Schwäche und in ihr „Israel", der Fingerzeig für die allein obsiegende Gottesmacht sein soll), „diese Sehne der Unterordnung und materiellen Schwäche nicht essen", es soll ihnen, so oft sie sich an den Tisch setzen, aus dem Wanderbuch ihres Lebens die Mahnung entgegentreten, daß sie auf diese Sehne, auf die der Unterordnung unter Esau verfallende Kraft, heiter Verzicht leisten, sich mit ihrem Dasein und dessen Erhaltung nicht auf sie hingewiesen, und etwa deshalb weniger geschützt und zum Gange durch die Zeiten weniger gesichert fühlen sollen, weil sie nicht wie Esau mit dem Schwerte gerüstet, ja nicht einmal festen Schrittes auf Erden auftreten. Für Jakob-Israel liegt in anderem, höherem, nicht von Esau zu schwächendem die Kraft. Wenn Jakob fällt, fällt es nicht, weil es an materieller Macht Esau nicht gleichkommt, sondern weil es nicht verstanden, sich den Schutz seines Gottes zu erhalten. Wenn Israel steht, steht es nicht, weil eine feste materielle Stütze, sondern weil sein Gott es auf Adlerflügeln seiner Allmacht trägt. Das ist das Wort, das an Jakob gesandt worden und seine ewige Beherzigung in Israel finden sollte, das ist das Wort, dessen voller, ganzer Inhalt dem Volke zum Bewußtsein kommen soll, das, wenn es sich geschlagen sieht, die Ursache seiner Kalamität nicht in Gott, sondern darin sucht, daß es sich bisher nicht hinreichend mit materieller Schutzwehr vorgesehen, und statt durch Rückkehr zu Gott seine Zukunft zu sichern, in nichtigem Selbstgefühl spricht: was von Ziegeln zusammengefallen, bauen wir mit Quadern auf, Weiden konnte man umhauen, Zedern wird man nicht!

Vier göttliche Institutionen zählt das Buch בראשית: שבת und קשת, מילה und גיד הנשה; was die ersten beiden für die Gesamtmenschheit bedeuten, das sind die beiden

לג 1. וַיִּשָּׂא יַעֲקֹב עֵינָיו וַיַּרְא וְהִנֵּה עֵשָׂו בָּא וְעִמּוֹ אַרְבַּע מֵאוֹת אִישׁ וַיַּחַץ אֶת־הַיְלָדִים עַל־לֵאָה וְעַל־רָחֵל וְעַל שְׁתֵּי הַשְּׁפָחוֹת:

2. וַיָּשֶׂם אֶת־הַשְּׁפָחוֹת וְאֶת־יַלְדֵיהֶן רִאשֹׁנָה וְאֶת־לֵאָה וְיַלְדֶיהָ אַחֲרֹנִים וְאֶת־רָחֵל וְאֶת־יוֹסֵף אַחֲרֹנִים:

3. וְהוּא עָבַר לִפְנֵיהֶם וַיִּשְׁתַּחוּ אַרְצָה שֶׁבַע פְּעָמִים עַד־גִּשְׁתּוֹ עַד־אָחִיו:

ש 4. וַיָּרָץ עֵשָׂו לִקְרָאתוֹ וַיְחַבְּקֵהוּ וַיִּפֹּל עַל צַוָּארָו וַיִּשָּׁקֵהוּ וַיִּבְכּוּ:

Kap. 33. V. 1. Jaakob erhob seine Augen und sah, siehe Esaw kommt — und mit ihm — vierhundert Mann! Da teilte er die Kinder auf Lea, auf Rachel und auf die beiden Mägde.

2. Er stellte die Mägde und ihre Kinder zuerst, Lea und ihre Kinder sodann, Rachel und Joseph zuletzt.

3. Er aber ging vor ihnen her und bückte sich siebenmal zur Erde, bis er zu seinem Bruder hinangelangte.

4. Da lief ihm Esaw entgegen und umarmte ihn, warf sich an seinen Hals und küßte ihn; und sie weinten.

---

letzten für den engeren jüdischen Kreis. שבת sichert die geistig sittliche Bestimmung der Menschheit, מילה Israels. קשת ist das Wahrzeichen für die Geschichte der Menschheit, גיד הנשה für die jüdische Geschichte. Die vom Menschen ausgehende sittliche That und das von Gott dem Menschen werdende Geschick, diese beiden Seiten bilden aber die Summe alles Einzeln- und Gesamtdaseins auf Erden. —

Kap. 33. V. 1. Er sah Esau nicht durch die Geschenke entwaffnet, er hatte seine Kriegsleute nicht entlassen, da teilte er u. s. w. Wie die Weisen diese ganze Geschichte als Programm für unser Verhalten Esau und den anderen Mächten gegenüber betrachten, so lernen wir auch hier, wenn uns auch die Zuversicht zu Gott und seinen Verheißungen erfüllt, doch immer das Unsrige zu thun, אין סומכין על הנס.

V. 2. Es ist möglich, daß bei dieser Anordnung das Gefühl und die größere Anhänglichkeit maßgebend gewesen; allein notwendig ist es nicht; wir werden in V. 6 und 7 sofort andere und wahrscheinlichere Motive angedeutet finden.

V. 4. Daß hier in der That ein reines menschliches Gefühl in Esau zum Ausbruch gekommen, dafür bürgt das Wörtchen ויבכו, sie weinten. Einen Kuß kann man heucheln, Thränen, die in solchen Augenblicken ausbrechen, nicht. (בכה verwandt mit בקע, פקח, ausbrechen, Thränen sind Tropfen aus dem Innersten der menschlichen Seele.) Dieser Kuß und diese Thränen lassen uns auch in Esau den Nachkommen Abrahams erkennen. In Esau kann nicht blos der wilde Jäger gelegen haben, wie wäre er sonst fähig geworden, ein Beherrscher der ganzen Entwickelung der Menschheit zu werden. Das bloße Schwert, die bloße rohe Gewalt befähigt nicht dazu. Aber auch Esau legt nach und nach, und immer mehr und mehr das Schwert aus der Hand, giebt immer mehr und mehr der Humanität Raum, und zwar ist es gerade Jakob, an dem Esau zumeist Gelegenheit hat zu zeigen, daß und wie das Prinzip der Humanität bei ihm zum Durchbruch zu kommen anfängt. Wenn der Starke das Recht des Starken achtet, so mag es Klugheit sein. Erst wenn der Starke, wie hier Esau, dem Schwachen um den Hals fällt und das Schwert der Gewalt weithin von sich wirft, erst dann zeigt sich, daß Recht und Menschlichkeit in ihm zum Siege kommen.

5. וַיִּשָּׂא אֶת־עֵינָיו וַיַּרְא אֶת־הַנָּשִׁים וְאֶת־הַיְלָדִים וַיֹּאמֶר מִי־אֵלֶּה לָךְ וַיֹּאמֶר הַיְלָדִים אֲשֶׁר־חָנַן אֱלֹהִים אֶת־עַבְדֶּךָ׃

5. Da erhob er seine Augen und sah die Frauen und die Kinder und sprach: Wer sind dir diese denn? Er sprach: Die Kinder sind es, die Gott deinem Diener geschenkt.

6. וַתִּגַּשְׁן הַשְּׁפָחוֹת הֵנָּה וְיַלְדֵיהֶן וַתִּשְׁתַּחֲוֻיָן׃

6. Da traten die Mägde hin, sie und ihre Kinder, und bückten sich;

7. וַתִּגַּשׁ גַּם־לֵאָה וְיַלְדֶיהָ וַיִּשְׁתַּחֲווּ וְאַחַר נִגַּשׁ יוֹסֵף וְרָחֵל וַיִּשְׁתַּחֲווּ׃

7. es trat auch Lea und ihre Kinder hin und diese bückten sich, und nachher trat Joseph und Rachel hin und sie bückten sich.

8. וַיֹּאמֶר מִי לְךָ כָּל־הַמַּחֲנֶה הַזֶּה אֲשֶׁר פָּגָשְׁתִּי וַיֹּאמֶר לִמְצֹא־חֵן בְּעֵינֵי אֲדֹנִי׃

8. Da sprach er: Was soll dir denn dieses ganze Lager, das ich getroffen? Er sprach: Gunst in den Augen meines Herrn zu finden.

9. וַיֹּאמֶר עֵשָׂו יֶשׁ־לִי רָב אָחִי יְהִי לְךָ אֲשֶׁר־לָךְ׃

9. Da sprach Esaw: Ich habe viel; mein Bruder, bleibe dir, was dein ist.

V. 5. Jakob spricht in seiner Erwiderung nur von den Kindern, und indem er diese Antwort auch als Auskunft für die Frauen gelten läßt, deutet er mit großer Feinheit an, wie er diesen seinen Reichtum nächst der göttlichen Gnade in leiblicher und geistiger Hinsicht seinen Frauen verdanke. Seine Frauen sind die Mütter seiner Kinder.

V. 6 u. 7. ותגשן וגו' והשתחוין והגש וגו' וישתחוו ואחר וגו' וישתחו. Die gewöhnliche Regel, die bei einem auf männliche und weibliche Subjekte zugleich sich beziehenden Prädikate dem männlichen den Vorzug giebt, reicht hier nicht aus, weil ja gleich im ersten Satze das Prädikat in Feminalform steht. Es scheinen vielmehr bei genauerem Zusehen edle interessante Züge, insbesondere das ganze edle, mutige Selbstbewußtsein jüdischer Frauen sich zu verrathen, die selbst in äußerster Gefahr aufrecht bleiben, wo das sich das stärkere nennende Geschlecht den Kopf verliert. Wie viel mögen die Frauen und die Kinder in der letzten Zeit von dem bösen Onkel gehört haben, und wie sehr mag ihnen eingeprägt worden sein, mit äußerster Demut dem Gefürchteten entgegenzutreten! Nun, die שפחות, sie und ihre Kinder traten hin und bückten sich. Das sonst ganz überflüssige הנה hebt dies ja noch ganz besonders hervor, darum והשתחוין, die Mütter mit inbegriffen und zuerst. Waren sie ja, ihrer ganzen Vergangenheit nach, gewöhnt, sich vor noch viel weniger Gefürchteten zu beugen. Darauf trat Lea hin, das edle, stolze, selbstbewußte Weib, die eigentliche Mutter und Trägerin des Hauses, eine Lea beugt sich vor einem Esau — nicht, die Kinder thaten es: וישתחוו! Nun hätte Rahel vortreten sollen, da trat Josef als Ritter schützend vor die Mutter und Rahel, ängstlich, Esau möchte zürnen, beugt, um ihn zu entwaffnen, sich rasch, damit sich Josef auch beuge, וישתחוו und so beugten sie sich beide. Darin dürfte denn auch das Motiv zu der oben gegebenen Anordnung zu suchen sein. Er ließ die Mägde voran hintreten, weil er von diesen das demütigste Benehmen erwarten durfte, Rahel und Josef zuletzt, weil er es von diesen am wenigsten erwartete.

10. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אַל־נָא אִם־נָא
מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ וְלָקַחְתָּ מִנְחָתִי
מִיָּדִי כִּי עַל־כֵּן רָאִיתִי פָנֶיךָ כִּרְאֹת
פְּנֵי אֱלֹהִים וַתִּרְצֵנִי׃

11. קַח־נָא אֶת־בִּרְכָתִי אֲשֶׁר
הֻבָאת לָךְ כִּי־חַנַנִי אֱלֹהִים וְכִי יֶשׁ־
לִי־כֹל וַיִּפְצַר־בּוֹ וַיִּקָּח׃

12. וַיֹּאמֶר נִסְעָה וְנֵלֵכָה וְאֵלְכָה
לְנֶגְדֶּךָ׃

13. וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲדֹנָי יֹדֵעַ כִּי־
הַיְלָדִים רַכִּים וְהַצֹּאן וְהַבָּקָר עָלוֹת
עָלָי וּדְפָקוּם יוֹם אֶחָד וָמֵתוּ כָּל־
הַצֹּאן׃

14. יַעֲבָר־נָא אֲדֹנִי לִפְנֵי עַבְדּוֹ
וַאֲנִי אֶתְנַהֲלָה לְאִטִּי לְרֶגֶל הַמְּלָאכָה
אֲשֶׁר־לְפָנַי וּלְרֶגֶל הַיְלָדִים עַד אֲשֶׁר־
אָבֹא אֶל־אֲדֹנִי שֵׂעִירָה׃

10. Darauf ſprach Jaakob: Nicht doch, wenn ich doch Gunſt in deinen Augen gefunden habe, ſo nimm mein Huldigungsgeſchenk von meiner Hand; denn deshalb (bitte ich darum), ich habe zu deinem Angeſicht wie zu einem Richter aufgeſchaut, und du haſt mich wohlwollend aufgenommen.

11. Nimm doch meinen Segen, der dir gebracht worden, denn es hat Gott mir ihn gnädig gewährt, und dann: ich habe alles. Er drang in ihn, da nahm er.

12. Er ſprach: Laß uns nun aufbrechen und gehen, ich will mit dir Schritt halten.

13. Darauf erwidert er ihm: Mein Herr weiß, daß die Kinder zart ſind, und die Schafe und Rinder liegen in ihrem Gedeihen mir ob; triebe man ſie einen Tag an, es ſtürben alle Schafe.

14. Ziehe doch mein Herr vor ſeinem Diener her, und ich, ich möchte in meinem ſtillen Gang mich weiter führen, nach dem Gange des Gutes, welches vor mir geht, und nach dem Gange der Kinder, bis daß ich zu meinem Herrn gen Seïr komme.

V. 10 u. 11. Jakob geſteht es geradezu: ich muß dich in dieſem Augenblicke als den ſittlich und geiſtig Höhern erkennen, du haſt den höchſten Sieg über dich errungen, einen Adel der Geſinnung, vor dem ich mich beuge, בכורה und ברכה waren die beiden Punkte, die ſie entzweit hatten. Über beide ſpricht ſich Jakob aus. Hinſichtlich der בכורה, dieſes geiſtig ſittlichen Momentes, reicht er in dem מנחה dem Bruder die huldigende Anerkennung ſeines Seelenadels. Hinſichtlich der ברכה ſpricht er es aus, daß er aus ihr keinen materiellen Vorteil gezogen; was er habe, habe Gott ihm gewährt, und mit dieſem durch Gottes Segen Selbſterrungenen habe er alles, und weiter gehen ſeine Wünſche nicht. Damit war beides geſühnt.

V. 13. עלות עלי, wie עלה, das Aufſteigen, im Gegenſatz zu der zu Boden ſinkenden und am Boden bleibenden toten Materie, zum Ausdruck der von belebten und belebenden Kräften geförderten Entwickelung wird, und daher ארכה עלה, רפאות תעלה, das beginnende Heilen, und עָלֶה das Blatt bedeutet: ſo ſcheint auch עָלָה das in Entwickelung begriffene, oder auch das ſäugende Tier zu bedeuten, das ja fortwährend belebten organiſchen Stoff für die Entwickelung eines andern Organismus aus ſich erzeugt. Hier ſcheint es zu ſagen: die Tiere, die ich bei mir habe, brauche ich weder

15. וַיֹּאמֶר עֵשָׂו אַצִּיגָה־נָּא עִמְּךָ מִן־הָעָם אֲשֶׁר אִתִּי וַיֹּאמֶר לָמָּה זֶּה אֶמְצָא־חֵן בְּעֵינֵי אֲדֹנִי׃

15. Da sprach Esaw: Ich möchte doch von dem Volke, das mit mir ist, bei dir stellen. Er aber sprach: Wozu dieses? Möge ich Gunst in meines Herrn Augen finden!

16. וַיָּשָׁב בַּיּוֹם הַהוּא עֵשָׂו לְדַרְכּוֹ שֵׂעִירָה׃

16. So kehrte Esaw an diesem Tage seines Weges nach Seïr zurück,

17. וְיַעֲקֹב נָסַע סֻכֹּתָה וַיִּבֶן לוֹ בָּיִת וּלְמִקְנֵהוּ עָשָׂה סֻכֹּת עַל־כֵּן קָרָא שֵׁם־הַמָּקוֹם סֻכּוֹת׃ ס

17. und Jaakob zog gen Sukkoth und baute sich ein Haus. Für sein Besitzthum baute er Hütten, darum nannte er den Ort: Sukkoth.

18. וַיָּבֹא יַעֲקֹב שָׁלֵם עִיר שְׁכֶם אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנַעַן בְּבֹאוֹ מִפַּדַּן אֲרָם וַיִּחַן אֶת־פְּנֵי הָעִיר׃

18. Wohlbehalten kam Jaakob zur Stadt Schechem, welche im Lande Kenaan liegt, als er von Padan Aram kam, und lagerte im Angesicht der Stadt.

19. וַיִּקֶן אֶת־חֶלְקַת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר נָטָה־שָׁם אָהֳלוֹ מִיַּד בְּנֵי־חֲמוֹר אֲבִי שְׁכֶם בְּמֵאָה קְשִׂיטָה׃

19. Den Teil des Feldes, wo er sein Zelt aufgeschlagen hatte, kaufte er von den Söhnen Chamors, des Vaters Schechems, um hundert Keßita.

---

zur Arbeit noch zum Schlachten, sondern als Zuchttiere, zur Vermehrung meines Besitzstandes; als solche liegen sie mir ob und habe ich sie mit Rücksicht auf ihre gedeihliche Entwickelung zu behandeln.

V. 16. וישב לדרכו שעירה, dieses לדרכו ist nicht ganz klar. Vielleicht ist es bezeichnend für die Richtung, zu welcher Esau nunmehr in seiner Lebens- und Sinnesweise wieder zurückkehrte. Es ist ja das letzte Mal, daß wir Jakob und Esau zusammen sehen, von da an trennen sich ihre Lebenswege völlig. Wie das ganze Gid Hannascheh-Ereignis erst in fernster Zukunft seiner Verwirklichung und Vollendung harrt, so war dies Zusammentreffen in dem gehobenen Momente nur ein Wahr- und Anzeichen, wie einst am Ende der Tage sich die Beziehungen Jakobs und Esaus zu einander gestalten werden. Für die damalige Gegenwart und für noch geraumere Zeit hinaus heißt es jedoch: Noch desselbigen Tages zog Esau gen Seir zurück, „zu seiner gewohnten Weise". Vielleicht!

V. 17. Es war dies das erste wirkliche Haus, das Jakob sich erbaute, und es weist dies darauf hin, daß er jedenfalls längere Zeit dort verweilte. Der Ort ist übrigens jenseits des Jordans, somit außerhalb Kanaans.

V. 18. שלם, in völlig harmonischer, ungeschmälerter Ganzheit, nicht nur in materieller, sondern auch vor allem in sittlicher Beziehung mit Hinblick auf die sittlichen Gefahren, denen ein Mensch in dem notwendigsten Streben zur Erlangung materieller Selbständigkeit ausgesetzt ist. (Siehe zu Kap. 28, 20.) שלם ist der Ausdruck der vollendeten Harmonie, insbesondere der vollkommenen Übereinstimmung des Äußern mit dem Innern. Daher verwandt mit צלם. Alle Erscheinungsformen der Dinge sind nicht blos ein Äußeres, sondern sind vielmehr der höchste adäquate Ausdruck, in welchem sich

20. וַיַּצֵּב־שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא־לוֹ אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: ס

20. Dort errichtete er einen Altar zum Denkmal und verkündete sich: Gott ist Gott Jisraels.

---

das innere Wesen ausprägt: alle schöpferische Form ist die Überwältigung des äußeren Stoffes zur höchsten Vollkommenheit nach den von der Natur des Wesens gegebenen Bedingungen. Alle Vollkommenheit ist die harmonische Verwirklichung der Idee. Aller wahrhafter, des Namens שלום würdiger Friede ist, auch fürs bürgerliche Leben, nicht eine nach äußerer Schablone bewirkte, sondern nur von innen heraus dem Wesen und der Idee des bürgerlichen Lebens harmonisch gestaltete Ordnung der Dinge.

V. 20. ויצב שם מזבח ויקרא לו וגו', beides ungewöhnlich. Das Errichten eines מזבח heißt sonst: בנה, עשה, nie aber: הציב. Ferner lesen wir sonst von den Vätern nach dem Bauen des Altars ויקרא בשם ד', hier aber ויקרא לו א' א' י'. Schon oben Kap. 28, V. 10, haben wir das Verhältnis von מצבה (worauf ויצב hinweist) und מזבח zu einander angedeutet. מצבה, der einzelne, von der Natur gereichte Stein, entspricht dem Erinnerungsdenkmal an das, was Gott an uns gethan, und war daher אהובה לאבות, die Gott vor allem erst in seinem Walten, in Natur und Geschichte, zu erkennen und zu lehren hatten. Die Menschenthat offenbarte mehr den Menschen als Gott, der noch nicht durch die תרי"ג Mizwoth seines Gesetzes die Entfaltung eines ganzen, in seinem Dienste zu vollbringenden Menschen- und Volkslebens zur Offenbarung seines Willens und Waltens geweiht hatte. Bei den אבות hatte daher die מצבה neben dem die Hingebung der Menschenthätigkeit an Gott ausdrückenden מזבח ihre vollberechtigte Geltung. Dem entsprechend war auch die מצבה vorzugsweise zu נסכים, zur Anerkennung der von Gott erhaltenen Segensspenden, מזבח aber zu קרבנות, zur Hingebung des ganzen lebendigen Wesens bestimmt. Mit מתן תורה tritt nicht nur מזבח in den Vordergrund, sondern es geht מצבה völlig in ihn auf: die Huldigung Gottes in dem uns von seinen Händen werdenden Geschicke durch מצבה, getrennt von der Dahingebung der ganzen Thätigkeit unseres inneren und äußeren Lebens an die Vollbringung seines Willens, wird sündhaft. Denn nicht mehr in dem, was von Ihm uns, sondern in dem, was von uns Ihm wird, nicht mehr in der Beherrschung des Himmels und der Erde, sondern in der Beherrschung des Menschenlebens, nicht mehr in unserem Geschicke, sondern in unserer That will Gott geschaut und offenbar werden, nicht mehr soll unser Thun ein Produkt unseres Geschickes, sondern unser Geschick, unser Wohl und Weh selbst, eine Schöpfung unseres Thuns und Lassens, von ihm bedingt, aus ihm hervorgehend sein; — מצבה schwindet und מזבח allein wird für עולה ומנחה, für זבח ונסכים, die gemeinsame Stätte, die durch ihre Konstruktion und Bedeutung die Aufgabe verkündet: durch die Gottes Gesetz vollbringende Menschenthätigkeit die Erde zu einem הר, zu einem „Gottesberg" zu erheben, auf welchem das alles überwältigende Feuer des Gesetzes — אש דת als אריאל — die weithin leuchtende Offenbarung Gottes auf Erden zu sein bestimmt ist. Mit dem Eintritt Jakobs auf den künftigen Boden dieses Gesetzes bezeichnete Jakob vorbereitend diesen Wendepunkt, indem er ויצב שם מזבח, indem er dort einen מזבח als מצבה, als Denkmal errichtete, damit aussprechend, daß hier, auf diesem Boden, das „von Menschen zu Bauende" das „Gottesoffenbarungs-Denkmal" werden, Gott aus dem Menschenleben hervorleuchten solle, es hier nicht gelte, nur Wohl und Wehe dankend oder ergeben aus Gottes Händen hinzunehmen, sondern mit allem und in allem alles Irdische zum göttlichen Wohlgefallen in Vollbringung seines Willens zu umwandeln.

Kap. 34. V. 1. Dina, Leas Tochter, die sie dem Jaakob geboren hatte, ging hinaus, sich unter den Töchtern des Landes umzusehen.

2. Da sah sie Schechem, der Sohn des Chiwiten Chamor, der Fürst des

לד חמישי. 1. וַתֵּצֵא דִינָה בַּת־לֵאָה
אֲשֶׁר יָלְדָה לְיַעֲקֹב לִרְאוֹת בִּבְנוֹת
הָאָרֶץ׃
2. וַיַּרְא אֹתָהּ שְׁכֶם בֶּן־חֲמוֹר הַחִוִּי

Daher auch — ויקרא לו, er verkündete sich und den Seinen. Die Väter קראו בשם ד׳ riefen nach außen im Namen Gottes, riefen die Menschen im Namen Gottes, riefen sie zu dem Bewußtsein, daß Gott nicht nur der ist, der die Welt vor Jahrtausenden erschaffen, sondern der ist, der noch Himmel und Erde trägt und von dem noch unmittelbar jeder gegenwärtige und kommende Moment stammt. Was aber Jakob mit diesem als מצבה errichteten מזבח verkünden wollte, das hatte er nicht nach außen, das hatte er zunächst erst sich und den Seinen zu verkünden: daß אֵל, daß die Allmacht, von der alles stammt im Himmel und auf Erden, daß sie אלקי ישראל sein und werden wolle, Israels Gesetzgeber, Richter und Gott, sichtbar nicht nur in Israels Geschick, sondern vor allem sichtbar in Israels That.

Ist ja dieser Gedanke bis auf den heutigen Tag noch zunächst Erbteil der Jakobsfamilie geblieben und hat noch erst seine Arbeit auch an uns zur vollen Verwirklichung zu bringen. „Glaube und Hoffnung", Tröstung und Stärkung", diese מצבה=Gedanken sind außer dem jüdischen Kreise das, was vor allem von der „Religion", von der Beziehung der Menschen zu Gott erwartet wird, und feiert diese daher vorzüglich ihre Siege als Retterin der Menschen im Schiffbruch des Geschickes. Aber die volle Unterwerfung des ganzen vollkräftigen Lebens unter den göttlichen Willen, die Pflegung des Gesetzes als des alleinigen „Baumes des Lebens" für den einzelnen wie die Gesamtheit, die volle und ganze Beherrschung des Lebens in allen Beziehungen und Fugen durch die geoffenbarte Norm des göttlichen Willens, kurz, das Gesetz und der ihm entsprechende freie, freudige Gehorsam, diese Gestaltung des ganzen Menschenlebens zu einem Denkmal der Gottesoffenbarung, das ist annoch der von Jakobs Haus allein gepflegte Schatz, und erst am Ende der Tage werden die Völker sprechen: יורנו מדרכיו ונלכה בארחתיו. —

Nach der Ansicht ר׳ יהודה ז׳ל, daß גיד הנשה nicht blos נכתב במקומו, sondern schon sofort nach dem Ereignis, — נוהג בבני נח — selbst vor מתן תורה von Jakobs Nachkommen beobachtet worden war, erhielte alles Obige noch die tiefere Begründung, daß ja sodann mit גיד הנשה der Anfang gemacht war, den Gottesgedanken nicht mehr nur durch den toten מצבה=Stein, sondern durch die lebendige, das ganze Leben beglückende מצוה=That zu verewigen. Um so prägnanter wäre dann das: ויצב שם מזבח וגו׳. —

Kap. 34. V. 1. Leas Tochter: ebenso ein Kind Leas wie der größte Teil aller künftigen jüdischen Männer; und sie war dem Jakob geboren: es lebte ebenso in ihr Jakobs Geist. Und wenn sie auch mishandelt worden, und dazu vielleicht durch ihr „Hinausgehen" aus dem väterlichen Kreis in die Mitte der Fremden Veranlassung gegeben, so war sie gleichwohl durch und durch eine Jakobstochter. Sie ging hinaus sich umzusehen unter den Töchtern des Landes, die fremden Mädchen einmal kennen zu lernen, wie לראות באבי הנחל (Cant. 6, 11). Sie war ein junges Mädchen und neugierig.

V. 2. Schechem, der Sohn, scheint der נשיא zu sein, hieß doch die Stadt nach ihm. Er war der „Gutsherr", die Einsassen waren völlig von ihm abhängig, sonst wäre ja auch die spätere Gefügigkeit derselben vollends unbegreiflich.

נְשִׂיא הָאָרֶץ וַיִּקַּח אֹתָהּ וַיִּשְׁכַּב אֹתָהּ וַיְעַנֶּהָ׃

3. וַתִּדְבַּק נַפְשׁוֹ בִּדִינָה בַּת־יַעֲקֹב וַיֶּאֱהַב אֶת־הַנַּעֲרָ וַיְדַבֵּר עַל־לֵב הַנַּעֲרָ׃

4. וַיֹּאמֶר שְׁכֶם אֶל־חֲמוֹר אָבִיו לֵאמֹר קַח־לִי אֶת־הַיַּלְדָּה הַזֹּאת לְאִשָּׁה׃

5. וְיַעֲקֹב שָׁמַע כִּי טִמֵּא אֶת־דִּינָה בִּתּוֹ וּבָנָיו הָיוּ אֶת־מִקְנֵהוּ בַּשָּׂדֶה וְהֶחֱרִשׁ יַעֲקֹב עַד־בֹּאָם׃

6. וַיֵּצֵא חֲמוֹר אֲבִי־שְׁכֶם אֶל־יַעֲקֹב לְדַבֵּר אִתּוֹ׃

7. וּבְנֵי יַעֲקֹב בָּאוּ מִן־הַשָּׂדֶה כְּשָׁמְעָם וַיִּתְעַצְּבוּ הָאֲנָשִׁים וַיִּחַר לָהֶם מְאֹד כִּי נְבָלָה עָשָׂה בְיִשְׂרָאֵל לִשְׁכַּב אֶת־בַּת־יַעֲקֹב וְכֵן לֹא יֵעָשֶׂה׃

Landes, nahm sie, legte sich zu ihr und that ihr Gewalt an.

3. Es hing aber seine Seele an Dina, der Tochter Jaakobs; er liebte das Mädchen und redete dem Mädchen ans Herz.

4. Da sprach Schechem zu seinem Vater Chamor also: Nimm mir dieses Mädchen zur Frau.

5. Jaakob hatte gehört, daß er seine Tochter Dina entweiht hatte, seine Söhne aber waren bei seiner Habe auf dem Felde, und es hatte Jaakob geschwiegen, bis sie heimkommen würden.

6. Da ging Chamor, Schechems Vater, hinaus zu Jaakob, mit ihm zu reden.

7. Inzwischen waren die Söhne Jaakobs vom Felde heimgekommen, sobald sie es gehört. Die Männer waren schmerzlich betrübt und es brannte sie sehr; denn er hatte an Jisrael eine Schandthat geübt, sich zur Tochter Jaakobs zu legen; also würde sonst nicht geschehen sein!

V. 3. Nachdem er ursprünglich, durch Sinne gereizt, in sinnlicher Lust Jakobs Tochter gewaltsam mishandelt hatte, fesselte der sittliche und natürliche Liebreiz der Jakobstochter ihn so, daß er ein dauerndes Verhältnis wünschte.

V. 4. קח לי — der Herr Schechem spricht ziemlich sultanisch. Daß sie seine Frau werde, scheint ihm nur von seinem Wunsche abzuhängen, war er doch der Gutsherr und sie — ein fremdes Judenmädchen.

V. 5. Jakobs Schweigen offenbart die ganze Sachlage. Jakob war ein Greis, vielleicht schon siebenundneunzig Jahre. Wenn hier etwas mit Vernunft, Vorstellung auf dem Wege des Rechts zu thun gewesen wäre, so hätte er wohl nicht geschwiegen. Wenn der greise Vater zum Fürsten geht und sein geschändetes Kind zurückfordert, — wenn überall noch die Stimme des Rechts ein Gehör zu finden hoffen durfte — so wäre der Eindruck jedenfalls ein größerer gewesen, als der durch die jungen Brüder zu erzielende. Jakobs Schweigen zeigt, daß von vornherein vom Rechte nichts zu erwarten gewesen und nur ein Weg der Gewalt offen erschien, der der jungen Kräfte bedurfte.

V. 7. Von einem doppelten Gefühle waren die Männer beherrscht; עצב, von dem Schmerze der gewaltsamen Verzichtleistung, dem schmerzlichen Gefühle des Verlustes: ihre reine, sittlich keusche Dina war nicht mehr, sie hatten sie verloren, auch

8. וַיְדַבֵּר חֲמוֹר אִתָּם לֵאמֹר שְׁכֶם בְּנִי חָשְׁקָה נַפְשׁוֹ בְּבִתְּכֶם תְּנוּ נָא אֹתָהּ לוֹ לְאִשָּׁה׃

8. Da sprach mit ihnen Chamor also: Schechems, meines Sohnes, Seele hat Lust an eurer Tochter, gebet sie ihm doch zur Frau,

9. וְהִתְחַתְּנוּ אֹתָנוּ בְּנֹתֵיכֶם תִּתְּנוּ־לָנוּ וְאֶת־בְּנֹתֵינוּ תִּקְחוּ לָכֶם׃

9. und verschwägert euch mit uns, eure Töchter gebet uns und unsere Töchter nehmet euch,

10. וְאִתָּנוּ תֵּשֵׁבוּ וְהָאָרֶץ תִּהְיֶה לִפְנֵיכֶם שְׁבוּ וּסְחָרוּהָ וְהֵאָחֲזוּ בָהּ׃

10. und bei uns möget ihr wohnen bleiben; das Land soll vor euch offen sein, bleibet, bereiset es und siedelt euch darin an.

11. וַיֹּאמֶר שְׁכֶם אֶל־אָבִיהָ וְאֶל־אַחֶיהָ אֶמְצָא־חֵן בְּעֵינֵיכֶם וַאֲשֶׁר תֹּאמְרוּ אֵלַי אֶתֵּן׃

11. Schechem aber redete zu ihrem Vater und ihren Brüdern: Möge ich Gunst in euren Augen finden! Was ihr mir sagen werdet, will ich thun.

12. הַרְבּוּ עָלַי מְאֹד כֹּפֶר וּמַתָּן וְאֶתְּנָה כַּאֲשֶׁר תֹּאמְרוּ אֵלָי וּתְנוּ־לִי אֶת־הַנַּעֲרָ לְאִשָּׁה׃

12. Leget mir sehr viel Ehegut und Geschenke auf, ich will es geben, wie ihr mir sagen werdet, und gebet mir das Mädchen zur Frau.

---

wenn sie sie aus Schechems Händen wieder erlangten. Dies das eine, das persönliche Gefühl. Die verruchte That aber „brannte" sie; denn נבלה (— נול, נבל נפל bezeichnen denselben Begriff in verschiedenen Kreisen. נול und נפל: Trümmer, Schutt; נבל: Welken der Blätter, Schwachwerden der Kraft, Ersterben des tierischen Lebens, Ersterben der sittlichen Kraft, allgemein: das In-Trümmergehen eines früher kräftigen Wesens. Daher נבלה: eine That, die von völliger sittlicher Entartung zeugt, eine Schandthat. Auch eine That, die die völlige sittliche Unwürdigkeit dessen voraussetzt, an welchem sie geübt wird, so selbst Hiob 42, 8. So auch נִבֵּל: etwas als unwürdig, oder als nichtswürdig behandeln. Hier dürfte es in beiden Bedeutungen zu fassen sein —) hatte er an Israel geübt, eine Tochter Jakobs zu schänden!

Jakob, die schwache, durch nichts geschützte Familie, kann — das erfuhren sie bei diesem ersten Zusammenstoß derselben mit den andern Völkern — nur gesichert sein durch Anerkennung ihres sittlichen, geistigen Adels, durch welchen sie eben in ihrer materiellen Schwäche das siegreiche Göttliche zur Erscheinung bringt und als solche Israel ist. Hier aber war diese Menschenwürde in Israel getötet: denn so würde sonst nicht geschehen sein; gegen eine einheimische, berechtigte Bürgerstochter hätte er das nicht gewagt; nur weil es ein „Judenmädchen", eine בת יעקב, gewesen, war solches geschehen. Das fühlten sie tief. Die kräftige „Sehne des festen Auftretens" den andern Völkern zu überlassen, war ihnen eben eingeschärft worden. Sie sollten es gleich erfahren, daß es doch Fälle geben könne, in denen, wie hier, wo es sich um Rettung der Reinheit, der Sittlichkeit handelt, man wünschen könne, das Schwert aus Esaus Händen in die eigenen nehmen zu können; dies das: ויחר להם.

VV. 8—12. Darum wendet sich auch Chamor nicht an den Vater, sondern an die jüngern Söhne. Eine eigentümliche Rolle spielen hier die beiden Väter. Für Dina hätte Jakob auftreten müssen. Er schweigt, denn er weiß, man würde ihn, den „Alten",

13. Da antworteten die Söhne Jakobs dem Schechem und seinem Vater Chamor mit List und sie führten das Wort. Wars doch der, der ihre Schwester entehrt hatte!

13. וַיַּעֲנוּ בְנֵי־יַעֲקֹב אֶת־שְׁכֶם וְאֶת־חֲמוֹר אָבִיו בְּמִרְמָה וַיְדַבֵּרוּ אֲשֶׁר טִמֵּא אֶת דִּינָה אֲחֹתָם׃

14. Sie sagten ihnen: Wir können dies nicht thun, unsere Schwester einem Manne zu geben, der eine Vorhaut hat; denn das ist uns eine Schmach.

14. וַיֹּאמְרוּ אֲלֵיהֶם לֹא נוּכַל לַעֲשׂוֹת הַדָּבָר הַזֶּה לָתֵת אֶת־אֲחֹתֵנוּ לְאִישׁ אֲשֶׁר־לוֹ עָרְלָה כִּי־חֶרְפָּה הִוא לָנוּ׃

15. Jedoch dadurch werden wir euch zu willen werden, wenn ihr werden wollt wie wir, daß euch alles Männliche beschnitten werde.

15. אַךְ־בְּזֹאת נֵאוֹת לָכֶם אִם תִּהְיוּ כָמֹנוּ לְהִמּוֹל לָכֶם כָּל־זָכָר׃

16. Dann werden wir unsere Töchter euch geben und eure Töchter uns nehmen, werden bei euch wohnen und wir werden zu einem Volke werden.

16. וְנָתַנּוּ אֶת־בְּנֹתֵינוּ לָכֶם וְאֶת־בְּנֹתֵיכֶם נִקַּח־לָנוּ וְיָשַׁבְנוּ אִתְּכֶם וְהָיִינוּ לְעַם אֶחָד׃

17. Wenn ihr uns aber nicht hinsichtlich des Beschnittenwerdens Gehör geben werdet, so nehmen wir unsere Tochter und gehen.

17. וְאִם־לֹא תִשְׁמְעוּ אֵלֵינוּ לְהִמּוֹל וְלָקַחְנוּ אֶת־בִּתֵּנוּ וְהָלָכְנוּ׃

18. Ihre Worte wurden gut befunden in Chamors und Schechems, des Sohnes Chamors, Augen.

18. וַיִּיטְבוּ דִבְרֵיהֶם בְּעֵינֵי חֲמוֹר וּבְעֵינֵי שְׁכֶם בֶּן־חֲמוֹר׃

---

auslachen. Allein auch Chamor fühlt, daß er mit seinem Antrage bei Jakob, einem Vater, nichts ausrichten werde; dem lasse sich die Ehre seiner Tochter durch nichts ersetzen; fürchtet auch wohl von Jakob durchschaut zu werden, daß die vorgespiegelten materiellen Vorteile einer Verbindung mit dem einflußreichen Gutsherrn bloße Floskeln wären. Darum wendet er sich an die jüngeren Söhne, die er durch solche Aussicht gewinnen zu können meint. Schechem aber wendet sich an Vater und Brüder: leget mir so viel ihr wollt מהר ומתן auf, Geldverpflichtung des Mannes gegen die Frau und Geschenke an die Familie. — Soweit lautet der Antrag ganz schön. Der gnädige Herr hätte nur so gnädig sein müssen, die Tochter zuerst wieder der Familie zurückzugeben und dann frei um sie zu werben. So aber, die Tochter und Schwester im Raubverließ, mit Vater und Bruder unterhandeln, heißt nur: eine formelle Zustimmung zu einer bereits vollzogenen Gewalt erschwindeln wollen.

V. 13. Jakobs Söhne sprachen vor dem alten Vater, weil sie etwas sprechen wollten, was nicht ganz mit der jüdischen Ehre und Geradheit übereinstimmte. War ein Makel daran, so sollte der nur auf sie fallen können. Für sich waren sie ganz beruhigt, denn es war ja der, der טמא את דינה, und um sie aus seinen Klauen zu retten, hielten sie sich zu allem berechtigt. Seine Vorspiegelungen zogen sie gar nicht in Erwägung.

V. 15. נָאוֹת, wie אור ein Hebel, heißt, mit dem etwas in Bewegung gesetzt wird, also אות: das geistige Mittel, womit irgend eine Erkenntnis bewirkt wird.

19. וְלֹא־אֵחַר הַנַּעַר לַעֲשׂוֹת הַדָּבָר כִּי חָפֵץ בְּבַת־יַעֲקֹב וְהוּא נִכְבָּד מִכֹּל בֵּית אָבִיו׃

19. und es zögerte der Jüngling nicht die Sache auszuführen; denn er hatte Verlangen an der Tochter Jaakobs; er war aber der Geehrteste unter seinem ganzen väterlichen Hause.

20. וַיָּבֹא חֲמוֹר וּשְׁכֶם בְּנוֹ אֶל־שַׁעַר עִירָם וַיְדַבְּרוּ אֶל־אַנְשֵׁי עִירָם לֵאמֹר׃

20. Da kam Chamor und sein Sohn Schechem zu dem Thore ihrer Stadt und sie sprachen zu den Leuten ihrer Stadt also:

21. הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה שְׁלֵמִים הֵם אִתָּנוּ וְיֵשְׁבוּ בָאָרֶץ וְיִסְחֲרוּ אֹתָהּ וְהָאָרֶץ הִנֵּה רַחַבַת־יָדַיִם לִפְנֵיהֶם אֶת־בְּנֹתָם נִקַּח־לָנוּ לְנָשִׁים וְאֶת־בְּנֹתֵינוּ נִתֵּן לָהֶם׃

21. Diese Leute sind friedlich mit uns, mögen sie im Lande bleiben und es bereisen; das Land, es ist ja geräumig, möge ihnen offen stehen; ihre Töchter können wir uns nehmen und unsere Töchter ihnen geben.

22. אַךְ־בְּזֹאת יֵאֹתוּ לָנוּ הָאֲנָשִׁים לָשֶׁבֶת אִתָּנוּ לִהְיוֹת לְעַם אֶחָד בְּהִמּוֹל לָנוּ כָּל־זָכָר כַּאֲשֶׁר הֵם נִמֹּלִים׃

22. Nur dadurch wollen uns die Leute willfährig werden bei uns zu bleiben, ein Volk zu werden: daß uns alles Männliche beschnitten werde, wie sie beschnitten sind.

23. מִקְנֵהֶם וְקִנְיָנָם וְכָל־בְּהֶמְתָּם הֲלוֹא לָנוּ הֵם אַךְ נֵאוֹתָה לָהֶם וְיֵשְׁבוּ אִתָּנוּ׃

23. Ihre Habe, ihr Erwerb und all ihr Vieh sind dann ja unser, nur lasset uns ihnen willfährig werden, daß sie bei uns bleiben.

24. וַיִּשְׁמְעוּ אֶל־חֲמוֹר וְאֶל־שְׁכֶם בְּנוֹ כָּל־יֹצְאֵי שַׁעַר עִירוֹ וַיִּמֹלוּ כָּל־זָכָר כָּל־יֹצְאֵי שַׁעַר עִירוֹ׃

24. Da gehorchten Chamor und seinem Sohne Schechem alle, die aus dem Thor seiner Stadt gingen, und es wurden alle Männlichen beschnitten, alle die aus dem Thore seiner Stadt gingen.

האוה, Niphal, daher: sich als Mittel hingeben, als Brücke, damit ein anderer etwas erreiche.

Sie sahen nur die Alternative: Entweder, dies geschieht nicht, und das war das Wahrscheinlichste, denn sie konnten keinen natürlicheren Einwand finden, die Verschwägerung mit dem Herrn des Landes abzulehnen; oder es geschieht: dann konnten sie in dem geschwächten Zustande der Umgebung ihre Schwester befreien. In allem dem lag noch nichts sehr Tadelnswertes; denn eine Schwester aus so schmählichen Zuständen zu retten, sind alle rechtlichen Mittel erlaubt.

VV. 19—24. Es erscheint als etwas ganz Ungeheuerliches, daß eine ganze freie Bürgerschaft sich bereit finden lasse, sich zu beschneiden, damit er die Dina behalte! Ein ungewöhnlicher, nur hier, und zwar wiederholt vorkommender Ausdruck zur Bezeichnung dieser Ortsbewohner dürfte in dieser Beziehung vielleicht einige Aufklärung bieten. Wiederholt werden sie V. 24 יוצאי שער עירו genannt. Eine städtische Bevölkerung heißt

25. וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בְּהְיוֹתָם כְּאֲבִים וַיִּקְחוּ שְׁנֵי־בְנֵי־יַעֲקֹב שִׁמְעוֹן וְלֵוִי אֲחֵי דִינָה אִישׁ חַרְבּוֹ וַיָּבֹאוּ עַל־הָעִיר בֶּטַח וַיַּהַרְגוּ כָּל־זָכָר:

25. Da war es, am dritten Tage, während diese leidend waren, nahmen zwei der Söhne Jaakobs, Schimeon und Lewi, Dinas Brüder, jeder sein Schwert, kamen über die in Sicherheit ruhende Stadt und erschlugen alle Männlichen.

26. וְאֶת־חֲמוֹר וְאֶת־שְׁכֶם בְּנוֹ הָרָגוּ לְפִי־חָרֶב וַיִּקְחוּ אֶת־דִּינָה מִבֵּית שְׁכֶם וַיֵּצֵאוּ:

26. Chamor und seinen Sohn Schechem hatten sie mit dem Schwerte erschlagen, nahmen Dina aus Schechems Haus und gingen.

27. בְּנֵי יַעֲקֹב בָּאוּ עַל־הַחֲלָלִים וַיָּבְזּוּ הָעִיר אֲשֶׁר טִמְּאוּ אֲחוֹתָם:

27. Die Söhne Jaakobs kamen über die Erschlagenen, plünderten die Stadt, weil sie ihre Schwester entehrt;

28. אֶת־צֹאנָם וְאֶת־בְּקָרָם וְאֶת־חֲמֹרֵיהֶם וְאֵת אֲשֶׁר־בָּעִיר וְאֶת־אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה לָקָחוּ:

28. ihre Schafe, ihre Rinder und ihre Esel, die in der Stadt und die auf dem Felde waren, nahmen sie;

29. וְאֶת־כָּל־חֵילָם וְאֶת־כָּל־טַפָּם וְאֶת־נְשֵׁיהֶם שָׁבוּ וַיָּבֹזּוּ וְאֵת כָּל־אֲשֶׁר בַּבָּיִת:

29. auch all ihr Vermögen und alle ihre Kinder und ihre Frauen führten sie gefangen fort und plünderten sie, und alles, was im Hause.

---

sonst: באי שער העיר. So bei Abraham (Kap. 23, 11. 48), wo eine städtische Volksversammlung, ein Gemeinderat, über den Fall zu entscheiden hatte. Der Ausdruck יוצאי שער עירו scheint fast darauf hinzuweisen, daß die Bewohner der Stadt Schechem größtenteils Bauern, Landleute waren, die ihr Beruf täglich hinaus aufs Land führte. Demgemäß waren vielleicht Chamor und Schechem Gutsherren der ganzen Gegend, die Leute von ihnen abhängig und ihnen hörig, gewöhnt, sich dem Herbsten zu unterwerfen.

V. 25 ff. Nun beginnt das Tadelnswerte, das wir keineswegs zu entschuldigen brauchen. Hätten sie Schechem und Chamor erschlagen, es wäre kaum etwas dagegen zu reden. Allein sie haben der wehrlosen, preisgegebenen Menschen nicht geschont, ja, sie haben noch mehr gethan, haben geplündert, haben überhaupt die Ortsbewohner das Verbrechen des Gutsherrn mit büßen lassen. Das war durch nichts gerechtfertigt. Jakob wirft ihnen daher auch vor, ihr habt mich „getrübt"; unser Ruf, unser Name, unsere Ehre war klar wie ein Krystall, ihr habt sie getrübt, habt „mich in übeln Geruch gebracht", selbst unter dem Kenaani und Perisi. Und wenn ihr so nicht recht, so habt ihr auch nicht klug gehandelt, wir sind so wenig zahlreich ꝛc.

Ihre einzige Antwort: הכזונה וגו׳ enthält das ganze Motiv. Der Herr hätte sich das nimmer erlaubt, wenn es sich nicht um ein fremdes, verlassenes Judenmädchen gehandelt hätte. Dieser Gedanke hatte in Schimeon und Lewi das Bewußtsein geweckt, daß es Momente gebe, in welchen auch Jakobs Familie zum Schwert greifen müsse, um Reinheit und Ehre zu beschützen. So lange auf Erden nur das Recht geachtet wird, dem die Gewalt schützend zur Seite steht, so lange muß auch Jakob wohl zum Schwert zu greifen wissen. Sie wollten auch gar nicht klug handeln. Sie wollten sich ge-

30. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל־שִׁמְעוֹן וְאֶל־
לֵוִי עֲכַרְתֶּם אֹתִי לְהַבְאִישֵׁנִי בְּיֹשֵׁב
הָאָרֶץ בַּכְּנַעֲנִי וּבַפְּרִזִּי וַאֲנִי מְתֵי
מִסְפָּר וְנֶאֶסְפּוּ עָלַי וְהִכּוּנִי וְנִשְׁמַדְתִּי
אֲנִי וּבֵיתִי:

31. וַיֹּאמְרוּ הֲכְזוֹנָה יַעֲשֶׂה אֶת־
אֲחוֹתֵנוּ: פ

30. Da sprach Jaakob zu Schimeon und Lewi: Ihr habt mich getrübt, mich dem Bewohner des Landes, dem Kenaani und Perisi, in Verruf zu bringen! Dabei bin ich nur gering an Zahl, werden sie sich über mich versammeln und mich schlagen, so werde ich und mein Haus vernichtet werden.

31. Da sprachen sie: Soll er denn wie eine Buhle unsere Schwester behandeln?!

---

fürchtet machen, damit keiner weiter ein Ähnliches wage. Jakobs Töchter werden nicht als Preisgegebene dastehen. Sie waren jedoch zu weit gegangen, das an Unschuldigen zu rächen, was mächtige Schuldige begangen.

In eigentümlicher Weise schließt sich diese Geschichte der vorhergehenden an. Wie wir dort vorübergehend ein קול יעקב, eine menschliche Regung in Esaus Gemüt aufblitzen sahen und darin den Keim der Humanität erkannten, der auch einst in Esau zur vollen Entfaltung aufgehen soll: so sehen wir hier mit einem Male vorübergehend das Schwert Esaus in Händen der Söhne Jakobs, und lernen daraus zur Aufhellung der jüdischen Geschichte die Wahrheit: daß, wenn wir zuletzt das Volk geworden sind, an dessen Händen am wenigsten vergossenes Blut klebt, wenn wir das mildeste, weichherzigste Volk geworden sind, dies nicht etwa in unserer Schwäche, in etwaiger Feigheit beruhe — die letzten Tage unsers nationalen Staatenlebens haben unsere Tapferkeit und unseren Kriegsmut in so gefürchteter Weise gezeigt, daß die tapfersten Legionen Esaus gegen uns herbeigerufen werden mußten. Wir können auch das Schwert schwingen, können auch blutdurstig werden. Unsere Menschlichkeit und Milde sind Früchte der Erziehung, die Gott uns durch unser Geschick und sein Gesetz hat angedeihen lassen.

Allein nur in den Mitteln und in dem Maß des Ausschreitens liegt das Tadelnswerte. Das Motiv, das Schimeon und Lewi bewegte, der Zweck, den sie anstrebten, waren die heiligsten und berechtigsten. Der Geist, der sie erfüllte, war der unentbehrlichste für eine Familie, die, als Jakob zum Volke heranwachsend, das Herbste über sich ergehen lassen, die tiefste Erniedrigung erdulden und doch mit aller Elastizität des Geistes und mit allem Adel der Gesinnung aufrecht erhalten bleiben sollte für die welthistorische Auferstehung zu einem unsterblichen Gange durch die Geschichte sonder Gleichen. Noch auf seinem Sterbebette werden wir den greisen Vater Fluch über die Mittel und die ausschreitende Leidenschaftlichkeit, segnende Anerkennung aber über die Motive und die Gesinnung aussprechen, und Schimeon und Lewi eine solche machtlose, zerstreute Stellung im künftigen Jakob-Israelvolke anweisen sehen, daß das materielle Heft in Israel nie in ihre Hände zur maßlosen Ausschreitung gelangen könne, ihr kräftiger, der geistigen und sittlichen Würde und Bestimmung stets bewußter Geist aber belebend, erhaltend und rettend in allen Kreisen des Volkes gegenwärtig und wirksam bleibe. Dasselbe Schwert, das Lewi hier zur Rettung der sittlichen Schwesterehre nach außen wandte, sehen wir später gegen die eigenen Brüder nach innen gewandt, wo es galt, rücksichtslos — את אחיו לא הכיר ואת בניו לא ידע — die Brüder aus der eigenen Entartung empor zu retten.

Züge endlich, wie sie uns aus diesen und noch ferneren Ereignissen in der ersten Jakobsfamilie begegnen, dürfen uns zugleich die Notwendigkeit andeutend erkennen lassen,

לה 1. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־יַעֲקֹב קוּם עֲלֵה בֵית־אֵל וְשֶׁב־שָׁם וַעֲשֵׂה־שָׁם מִזְבֵּחַ לָאֵל הַנִּרְאָה אֵלֶיךָ בְּבָרְחֲךָ מִפְּנֵי עֵשָׂו אָחִיךָ׃

2. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל־בֵּיתוֹ וְאֶל כָּל־אֲשֶׁר עִמּוֹ הָסִרוּ אֶת־אֱלֹהֵי הַנֵּכָר אֲשֶׁר בְּתֹכְכֶם וְהִטַּהֲרוּ וְהַחֲלִיפוּ שִׂמְלֹתֵיכֶם׃

Kap. 35. V. 1. Da sprach Gott zu Jaakob: Mache dich auf, ziehe hinauf nach Bethel und weile dort, und errichte dort einen Altar dem Gotte, der dir sichtbar geworden ist, als du vor deinem Bruder Esaw flohest.

2. Darauf sprach Jaakob zu seinem Hause und zu allen, die bei ihm waren: Schaffet die Götter der Fremde fort, die unter euch sind, reinigt euch und wechselt eure Kleider.

---

die vorhanden gewesen sein mag, diesen Menschenstamm in dem „eisernen Tiegel" des Leidens zu dem Adel der Gesinnung zu erläutern und zu stählen, der sie befähigen sollte, für den Menschheit erlösenden Musterwandel dereinst erwählt zu werden. Nicht weil wir der gefügigste, sondern weil wir der ungefügigste, härteste Völkerstamm gewesen — עז שבאומות wie die Weisen bemerken — hat uns Gott zu seinem Werkzeuge gewählt, um aus uns seinen härtesten, ausdauerndsten Stahl zu schmieden, und an unserer Gewinnung zuerst die Wundermacht seiner Waltung und die Wunderkraft seines Gesetzes zu zeigen. —

Kap. 35. V. 1. Das vorangehende Ereignis hatte gezeigt, wie das Zusammenwohnen mit dem kanaanitischen Landeseinwohner die Jakobsfamilie gefährdete. Es hätte auch Jakob wohl nicht sich in solcher Nähe derselben niederlassen sollen, hätte vor allem die Stätte aufsuchen sollen, wo er beim Ausgang aus väterlichem Hause den Grundstein zu seiner Zukunft gelegt und dabei das Gelübde seines Lebens gethan, und hätte dann die Heimat aufsuchen sollen, die seine Eltern und Großeltern bereits für die ruhige Entfaltung des abrahamitischen Familienlebens geeignet gefunden hatten, und wo deren geachtetes Andenken auch ihn und die Seinigen schützend umfangen konnte. Zu beiden wird er hier veranlaßt. Er zieht zuerst nach Bethel und dann nach Mamre-Kirjatharba-Chebron. —

ושב שם, bleibe dort, lasse dich dort eine zeitlang häuslich nieder: wohl, um sich und die Seinigen ganz mit dem Geiste zu durchdringen, den die Bedeutung dieser Stelle und die an sie sich knüpfenden Erinnerungen so sehr zu wecken geeignet waren.

ועשה שם מזבח. Er hatte dort eine מצבה zur Erinnerung an das von Gott ihm dort Gewordene errichtet, hatte aber gelobt, die von Gott zu erhoffende Selbständigkeit dazu zu verwenden, diesen Denkstein in ein „Haus Gottes", d. h. in eine Stätte menschlichen Strebens und Schaffens umzuwandeln, das zum Ziele hat, der Gegenwart Gottes auf Erden würdig zu werden. Die Erfüllung dieses Gelöbnisses heißt: einen מזבח bauen, wo bis jetzt nur eine מצבה stand. Und das Ganze heißt: an der Stätte der Gottesoffenbarung sein Haus bauen und dabei einen Altar errichten, heißt: ושב שם ועשה שם מזבח לאל הנראה אליך, der מזבח neben dem Hause (vergl. Kap. 28, 17, f. Kap. 38, 20).

V. 2. נֵכָר, das nie für sich allein in der Bedeutung wie נכרי, sondern stets in Verbindung mit einem Stat. constr. vorkommt: בן הנכר, אלהי הנכר u. s. w. scheint nicht adjektivisch der Fremde, sondern ein Substant. abstr.: die Fremde zu sein, und zwar sowohl das Ausland im Gegensatz zum jüdischen Lande, als die nichtjüdische Welt und das nichtjüdische Wesen im Gegensatz zur Judenheit und zum Judentum.

3. וְנָקוּמָה וְנַעֲלֶה בֵּית־אֵל וְאֶעֱשֶׂה־שָּׁם מִזְבֵּחַ לָאֵל הָעֹנֶה אֹתִי בְּיוֹם צָרָתִי וַיְהִי עִמָּדִי בַּדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הָלָכְתִּי׃

3. Wir wollen uns aufmachen und nach Bethel hinaufziehen; dort werde ich dem Gotte einen Altar errichten, der mich am Tage meiner Not erhört und mit mir auf dem Wege gewesen, den ich gegangen.

4. וַיִּתְּנוּ אֶל־יַעֲקֹב אֵת כָּל־אֱלֹהֵי הַנֵּכָר אֲשֶׁר בְּיָדָם וְאֶת־הַנְּזָמִים אֲשֶׁר בְּאָזְנֵיהֶם וַיִּטְמֹן אֹתָם יַעֲקֹב תַּחַת הָאֵלָה אֲשֶׁר עִם־שְׁכֶם׃

4. Sie gaben Jaakob alle Götter der Fremde, die in ihrer Hand, und die Ringe, welche in ihren Ohren waren, und Jaakob vergrub sie unter der Eiche, welche bei Schechem ist.

5. וַיִּסָּעוּ וַיְהִי חִתַּת אֱלֹהִים עַל־הֶעָרִים אֲשֶׁר סְבִיבוֹתֵיהֶם וְלֹא רָדְפוּ אַחֲרֵי בְּנֵי יַעֲקֹב׃

5. Darauf zogen sie. Es war ein Gottesschrecken auf den Städten, die rings um sie waren, so daß sie den Söhnen Jaakobs nicht nachsetzten.

6. וַיָּבֹא יַעֲקֹב לוּזָה אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנַעַן הִוא בֵּית־אֵל הוּא וְכָל־הָעָם אֲשֶׁר־עִמּוֹ׃

6. Jaakob kam nach Lus, welches im Lande Kenaan ist, — es ist dies Bethel — er und das ganze Volk, das mit ihm war.

7. וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא לַמָּקוֹם אֵל בֵּית־אֵל כִּי שָׁם נִגְלוּ אֵלָיו הָאֱלֹהִים בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אָחִיו׃

7. Dort baute er einen Altar und nannte die Stätte El-Bethel; denn dort waren ihm die göttlichen Beziehungen offenbar geworden, als er vor seinem Bruder floh.

---

zu bedeuten. Nur einmal in Nehem. 13, 30 heißt es: וטהרתים מכל נכר und scheint dort die entfernten נשים נכריות zu bezeichnen. Es dürfte jedoch auch dort: von allem Ausländischen, allem unjüdischen Wesen bedeuten.

2. B. M. 19, 14. ויקדש את העם ויכבסו שמלתם, ähnlich dem והטהרו והחליפו שמלתיכם. Das Hinaufziehen zu der Offenbarungsstätte des Vaters in Bethel war für die Jakobsfamilie, was für ihre Urenkel die Versammlung am Sinai war.

V. 4. In welchem Zusammenhange die Ringe mit der Abgötterei standen, ist dunkel. Daß auch das goldene Kalb, sowie der von Gideon gebildete Ephod aus solchen Ringen gemacht worden, hellt diese Beziehung nur wenig auf. Es können vielleicht zufällig auch die in Schechem erbeuteten Ringe götzentümliche Embleme gehabt haben. Bemerkenswert ist das chald. קדשיא für das hebr. נזמים.

V. 7. Er hatte früher die Stätte Bethel genannt, weil ihm dort die Wahrheit offenbart worden, daß Gott von dem Menschen auf Erden ein Haus gebaut haben wolle, in welchem Er segnend und leitend seine Stätte finde. Jetzt, da er mit einem solchen „Hause" an die Stätte zurückkehrt, vereinigt er damit den Gedanken, wie in der Gewährung der geistigen und materiellen Kraft zur Erbauung eines solchen „Gotteshauses" selbst sich die allmächtig waltende Gottheit offenbart, wie darum die reinste und höchste Menschenthat im tiefsten Grunde zur Gottesthat wird, ein jedes wahrhafte „Gotteshaus" nicht nur seiner Bestimmung, sondern auch seiner Entstehung nach ein Haus Gottes ist,

8. Da starb Debora, Ribkas Amme, und wurde unterhalb Bethel unter die Eiche begraben; er nannte sie Thräneneiche.

9. Es ward Gott nochmals dem Jaakob sichtbar, als er von Padan Aram kam, und segnete ihn.

10. Es sprach Gott zu ihm: Dein Name ist Jaakob; nicht mehr sollst du Jaakob genannt werden, sondern Jisrael soll dein Name sein; da nannte Er ihn Jisrael.

11. Gott sprach zu ihm: Ich bin Gott, der Allgenügende, werde fruchtbar und vervielfältige dich; ein Volk, und

8. וַתָּמָת דְּבֹרָה מֵינֶקֶת רִבְקָה וַתִּקָּבֵר מִתַּחַת לְבֵית־אֵל תַּחַת הָאַלּוֹן וַיִּקְרָא שְׁמוֹ אַלּוֹן בָּכוּת: ס

9. וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶל־יַעֲקֹב עוֹד בְּבֹאוֹ מִפַּדַּן אֲרָם וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ:

10. וַיֹּאמֶר־לוֹ אֱלֹהִים שִׁמְךָ יַעֲקֹב לֹא־יִקָּרֵא שִׁמְךָ עוֹד יַעֲקֹב כִּי אִם־יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל:

11. וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים אֲנִי אֵל שַׁדָּי

---

und nannte die Stätte daher: „Gott des Gotteshauses", wie ja einst David denselben Gedanken aussprach: ממך הכל ומידך נתנו לך Chron. I. 29, 14.

כי שם נגלו וגו', denn dort war ihm einst, als flüchtigem, völlig mittellosem Wanderer der Gottesbeistand für eine solche Zukunft zugesagt worden, und diese Verheißung hatte sich nun so voll und mächtig erfüllt. Der Plural in Attributen und Prädikaten zu אלקים ist keineswegs ein sehr gewöhnlicher. Vergleichen wir die Stellen: ואם רע בעיניכם לעבוד את ד' וגו' וגו' לא (5. B. M. 4, 7), אשר לו א' קרובים אליו הוכלו לעבוד את ד' כי א' קדושים הוא (Josua 24, 15 f. 19), ומי כעמך כישראל וגו' אשר א' חיים Sam. I. 17, 26 und 36; הלכו א' לפדות לו וגו' (Sam. II. 7, 23), selbst das Jirmija 10, 11; 23, 35: so scheint in allen diesen Stellen der Plural aus der Pluralität des Gottheitbegriffes der nichtjüdischen Welt entstanden zu sein, auf welche alle diese Stellen hinblicken, und, im Gegensatz zu diesem, die Nähe, Heiligkeit, Wundermacht, lebendige Daseinswirklichkeit des einen einzigen Gottes Israels hervorheben zu sollen, der in seiner Alleinheit das wirklich ist, was die polytheistische Welt von ihren vielen vermeintlich träumt. So dürfte vielleicht auch hier der Plural aus dem Gegensatz zu dem אלהי נכר erwachsen, deren Embleme er soeben aus dem Kreise der Seinen und derer, die sich ihnen angeschlossen, — waren doch Frauen und Kinder von Schechem, wie es (oben V. 29) scheint, bei ihnen — fortgeschafft hatte. Ihnen machte er es an dieser Stätte klar, wie das, was die übrige Welt in ihren Göttern als „betrogene Betrüger" vergebens sucht, er in Wahrheit in dem אל בית אל gefunden, der ihm eben hier offenbar geworden.

V. 8. Wieso diese, jedenfalls hochbetagte Frau, sich in Jakobs Begleitung befunden, ist nicht angegeben. Ob sie, wie einige vermuten, von Rebekka mit einer Botschaft an Jakob gesandt, oder ihm aus Labans Hause gefolgt war, um das einstige Kind ihrer Pflege noch einmal wieder zu schauen, wie רמב"ן vermutet, läßt sich eben nur vermuten. Der Name des ihr Grab überschattenden Baumes zeigt jedenfalls die Pietät Jakobs für seine Mutter, die er selbst in ihrer betagten Amme also geehrt, daß er deren Verlust schmerzlich beweinte.

V. 11. גוי וקהל גוים: das Volk, das von ihm stammen wird, soll nach außen eine Einheit und nach innen eine einheitlich gesammelte Vielheit werden. Jeder Stamm soll eine gesonderte Volksindividualität repräsentieren. Das Jakobsvolk, das als

פְּרֵה וּרְבֵה גּוֹי וּקְהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָּ
וּמְלָכִים מֵחֲלָצֶיךָ יֵצֵאוּ׃

ששי. 12. וְאֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי
לְאַבְרָהָם וּלְיִצְחָק לְךָ אֶתְּנֶנָּה וּלְזַרְעֲךָ
אַחֲרֶיךָ אֶתֵּן אֶת־הָאָרֶץ׃
13. וַיַּעַל מֵעָלָיו אֱלֹהִים בַּמָּקוֹם
אֲשֶׁר־דִּבֶּר אִתּוֹ׃
14. וַיַּצֵּב יַעֲקֹב מַצֵּבָה בַּמָּקוֹם
אֲשֶׁר־דִּבֶּר אִתּוֹ מַצֶּבֶת אֶבֶן וַיַּסֵּךְ
עָלֶיהָ נֶסֶךְ וַיִּצֹק עָלֶיהָ שָׁמֶן׃

zwar eine Versammlung von Völkern, soll von dir werden; Könige sollen aus deinen Lenden stammen,

12. und das Land, das ich dem Abraham und Jizchak gegeben, dir werde ich es geben, und deinem dir nachfolgenden Samen werde ich das Land geben.

13. Da enthob sich Gott von ihm an der Stätte, wo er mit ihm gesprochen.

14. Da errichtete Jaakob ein Denkmal an der Stelle, an welcher er mit ihm gesprochen, ein Denkmal von einem Stein, goß ein Gußopfer darauf und schüttete Öl darauf hin.

„Jisrael" die alles irdisch Menschliche siegreich durchdringende und gestaltende Gotteskraft den Völkern offenbaren soll, soll darum nicht eine einseitige Erscheinung bieten, sondern als Mustervolk in nuce die verschiedensten Völkererscheinungen darstellen. Es soll in seinen Stämmen das Kriegervolk wie das Handelsvolk, das Volk des Ackerbaus, wie das der Wissenschaften u. s. w. zur Darstellung bringen, auf daß die Wahrheit durch die Welt hin leuchte, daß die Hingebung und Heiligung des Menschenlebens im Gottesbunde seines Gesetzes durch keine besondere Berufsstellung und Völkereigentümlichkeit bedingt, sondern die ganze Menschheit in aller ihrer Mannigfaltigkeit berufen sei, den von Jisrael gelehrten einen einheitlichen Gottesgeist in sich aufzunehmen und die ganze Mannigfaltigkeit der Menschen- und Völkerindividualitäten zu einem einheitlichen Gottesreiche zu gestalten. Da dürfte denn auch das ולזרעך אחריך אתן את הארץ mit dem Siporno heißen: und deinem dir nachfolgenden Samen werde ich einst die Erde geben — wie וצדיקים יירשו ארץ — es wird ihnen und dem von ihnen in treuer Nachfolge bewahrten geistigen und sittlichen Vermächtnis dereinst die ganze Erde zufallen. (Jes. 2, 3.)

V. 13. במקום אשר דבר אתו. Dem ganzen Zusammenhange nach war die Stelle, an welcher sich hier Gott Jakob offenbarte, nicht dieselbe, die er bereits früher Bethel genannt hatte. Wenn gleichwohl wir V. 15 hören, daß Jakob auch diese Bethel nannte, so dürfte diesem die bedeutsame Absicht zu Grunde liegen, die Gegenwart Gottes nicht an eine besondere Stelle zu knüpfen. Überall, wo ein der Offenbarungsnähe Gottes würdiger Mensch weilt, da wird die Stelle zu einer Offenbarungsstätte Gottes geweiht, da entsteht ein „Bethel". Und dies dürfte vielleicht auch in dem Beisatz במקום אשר דבר אתו noch besonders hervorgehoben sein. „Gott enthob sich von ihm an der Stätte, wo Er mit ihm gesprochen hatte". Er, und nicht der Ort, war Basis und Bedingung der dort sichtbar gewordenen besonderen Gottesgegenwart. האבות הן הן מרכבה, wie das erläuternde Wort der Weisen zur Stelle lautet.

V. 14. נסך bestand entweder aus Wein, zum Ausdruck, daß man seine höchste Freude Gott verdanke, oder aus Wasser, zum Ausdruck, daß auch jeder gewöhnliche Moment mit allen seinen Lebensbedingungen unmittelbar Gottes ist. — יצק שמן על dürfte die bleibende Weihe des Steines für die Zukunft bedeuten, wie oben Kap. 28, 18. Vergl. ויצק השמן על ראשו Sam. I. 9, 6.

15. וַיִּקְרָ֣א יַעֲקֹ֔ב אֶת־שֵׁ֥ם הַמָּק֖וֹם
אֲשֶׁ֣ר דִּבֶּר־אִתּ֑וֹ שָׁ֖ם אֱלֹהִ֥ים בֵּֽית־אֵֽל׃
16. וַיִּסְעוּ֙ מִבֵּ֣ית אֵ֔ל וַיְהִי־ע֥וֹד
כִּבְרַת־הָאָ֖רֶץ לָב֣וֹא אֶפְרָ֑תָה וַתֵּ֥לֶד
רָחֵ֖ל וַתָּ֥קָשׁ בְּלִדְתָּֽהּ׃
17. וַיְהִ֖י בְּהַקְשֹׁתָ֣הּ בְּלִדְתָּ֑הּ וַתֹּ֨אמֶר
לָ֜הּ הַמְיַלֶּ֗דֶת אַל־תִּ֤ירְאִי֙ כִּי־גַ֣ם־זֶ֔ה
לָ֖ךְ בֵּֽן׃
18. וַיְהִ֣י ׀ בְּצֵ֣את נַפְשָׁ֗הּ כִּי־מֵ֫תָ֥ה
וַתִּקְרָ֤א שְׁמוֹ֙ בֶּן־אוֹנִ֔י וְאָבִ֖יו קָרָ֣א־
לוֹ֑ בִּנְיָמִֽין׃
19. וַתָּ֥מָת רָחֵ֖ל וַתִּקָּבֵ֣ר בְּדֶ֣רֶךְ
אֶפְרָ֑תָה הִ֖וא בֵּ֥ית לָֽחֶם׃
20. וַיִּצֵּ֥ב יַעֲקֹ֖ב מַצֵּבָ֣ה עַל־קְבֻרָתָ֑הּ
הִ֚וא מַצֶּ֣בֶת קְבֻ֣רַת־רָחֵ֔ל עַד־הַיּ֖וֹם׃
21. וַיִּסַּ֣ע יִשְׂרָאֵ֔ל וַיֵּ֥ט אָהֳלָ֖ה
מֵהָלְאָ֑ה לְמִגְדַּל־עֵֽדֶר׃

15. Jaakob nannte den Ort, wo Gott mit ihm gesprochen hatte: Bethel.

16. Sie zogen von Bethel, und es war noch etwa eine Strecke Landes nach Efrath zu kommen, da gebar Rachel und es ging ihr schwer in ihrer Geburt.

17. Als sie so schwer fortschritt in der Geburt, sprach die Hebamme zu ihr: Fürchte nicht, denn auch dieses hier ist dir ein Sohn.

18. Indem darauf ihre Seele schied, denn sie starb, nannte sie ihn Benoni; sein Vater aber nannte ihn Binjamin.

19. So starb Rachel und wurde auf dem Wege nach Efrath, das ist Beth Lechem, begraben.

20. Jaakob stellte ein Denkmal auf ihr Grab; es ist dies das Grabdenkmal Rachels bis heute.

21. Jisrael zog weiter und schlug sein Zelt entfernt von dem Herdenturme auf.

V. 16. כברת, das כ scheint Konjunktion zu sein, und ברת, verwandt mit פרת, פרד, פרט, trennen, teilen zu bedeuten, wie wir diese Wurzel auch in בריה wieder zu finden glauben. ברת הארץ hieße demnach: ein Stück Land, eine Strecke.

V. 18. בן אוני. און scheint in seiner Grundbedeutung die physische, oder moralische Fähigkeit zum Erwerb und Besitz zu sein, daher auch den Anspruch auf ein Gut zu bedeuten. In diesem Sinne heißt auch און rabbinisch geradezu: Rechtstitel: כותבין לו אונו. (ב"ק פ' ב'). Es ist Vorbedingung und Anfang vom הון. Der Misbrauch dieser Erwerbs- und Besitzeskraft heißt: אָוֶן, wie der Misbrauch der Überordnung עול: עָוֶל. Daher aber auch און das erste durch einen herben Verlust hervorgerufene Schmerzgefühl; es ist der sich zum Besitz berechtigt glaubende Anspruch, der im Momente des Verlustes am schärfsten hervortritt, sich gleichsam gegen die Beraubung empört. Daher zunächst das durch die noch daliegende Leiche frisch gehaltene Schmerzgefühl um einen Dahingeschiedenen. ויהי העם כמתאוננים: das Volk war, als ob sie über sich selbst trauerten, sie sahen sich wie bereits Gestorbene an, und hielten gleichsam Trauer über sich. Hier somit בן אוני: Sohn meiner Trauer, d. i. Sohn meines Hinscheidens, das man bald betrauern wird. Der Vater aber nannte ihn: בן ימין, Sohn der Rechte, d. i. Sohn der Kraft, die heitere Bedeutung des און hervorkehrend. Über den Namenwechsel ישראל יעקב V. 20 u. 21, siehe zu Kap. 45, 28.

V. 21 u. 22. Wir haben bereits wiederholt (Kap. 9, 21; 12, 8; 13, 3) die Schreibweise אהלה als Bezeichnung des von Mann und Frau geteilten Zeltes gefunden,

22. וַיְהִי בִּשְׁכֹּן יִשְׂרָאֵל בָּאָרֶץ הַהִוא וַיֵּלֶךְ רְאוּבֵן וַיִּשְׁכַּב אֶת־בִּלְהָה פִּילֶגֶשׁ אָבִיו וַיִּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל ס וַיִּהְיוּ בְנֵי־יַעֲקֹב שְׁנֵים עָשָׂר:

22. Da war es, als Jisrael in diesem Lande wohnte, ging Reuben und nahm sein Lager neben Bilha, der Halbfrau seines Vaters, so daß Jisrael davon hörte — da waren Jaakobs Söhne zwölf.

23. בְּנֵי לֵאָה בְּכֹר יַעֲקֹב רְאוּבֵן וְשִׁמְעוֹן וְלֵוִי וִיהוּדָה וְיִשָּׂשכָר וּזְבֻלוּן:

23. Leas Söhne: Jaakobs Erstgeborner Reuben, und Schimeon, Lewi, Jehuda, Jissachar und Sebulun.

24. בְּנֵי רָחֵל יוֹסֵף וּבִנְיָמִן:

24. Rachels Söhne: Josef und Binjamin.

25. וּבְנֵי בִלְהָה שִׁפְחַת רָחֵל דָּן וְנַפְתָּלִי:

25. Bilhas Söhne, der Magd Rachels: Dan und Naftali.

26. וּבְנֵי זִלְפָּה שִׁפְחַת לֵאָה גָּד וְאָשֵׁר אֵלֶּה בְּנֵי יַעֲקֹב אֲשֶׁר יֻלַּד־לוֹ בְּפַדַּן אֲרָם:

26. Silpas Söhne, der Magd Leas: Gad und Ascher. Dies waren Söhne Jaakobs, die ihm in Padan Aram geboren wurden.

27. וַיָּבֹא יַעֲקֹב אֶל־יִצְחָק אָבִיו מַמְרֵא קִרְיַת הָאַרְבַּע הִוא חֶבְרוֹן אֲשֶׁר־גָּר־שָׁם אַבְרָהָם וְיִצְחָק:

27. Da kam Jaakob zu seinem Vater Jizchak nach Mamre Kirjath Arba, es ist das Chebron, wo Abraham und Jizchak sich aufgehalten.

28. וַיִּהְיוּ יְמֵי יִצְחָק מְאַת שָׁנָה וּשְׁמֹנִים שָׁנָה:

28. Jizchaks Tage waren hundertundachtzig Jahre.

29. וַיִּגְוַע יִצְחָק וַיָּמָת וַיֵּאָסֶף אֶל־עַמָּיו זָקֵן וּשְׂבַע יָמִים וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ עֵשָׂו וְיַעֲקֹב בָּנָיו: פ

29. Da verschied Jizchak und starb und wurde zu seinen Völkern gesammelt, alt und an Tagen satt, und es begruben ihn Esaw und Jaakob, seine Söhne.

---

in welchem sogar die Frau als die eigentliche Herrin und Walterin des Hauses in den Vordergrund tritt. Möglich wäre es daher, daß auch hier אהלה das Zelt bezeichnet, das Jakob bis dahin mit Rahel geteilt, und daß der Sinn dieser Stelle wäre: er schlug sein Zelt, das er nunmehr nicht mehr mit Rahel teilen konnte, fern von dem Herdenturm auf, um welchen die Familie und somit auch Lea und die anderen Frauen lagerten. So lange Rahel lebte, lebte Jakob auch mit Lea und den anderen Frauen; seit dem Tode Rahels trennte er sich auch von ihnen. Möglich sodann, daß daher Reuben, um Jakob zur Wiederannäherung an seine Mutter Lea zu veranlassen, sein Lager im Zelte der Bilha nahm, damit der Vater erfahre, wie seine Trennung von der Familie den Söhnen auffalle. Er erreichte jedoch nicht seinen Zweck. Jakob blieb getrennt, und eine Folge davon war, daß die Familie mit den bereits vorhandenen Zwölfen abgeschlossen blieb: ויהיו בני יעקב י״ב.

V. 29. עשו ויעקב בניו. Wenn es oben Kap. 25, 9 bei Abrahams Begräbnis heißt: יצחק וישמעאל בניו, obgleich ja auch dort Ismael der ältere war, hier aber Esau zuerst genannt wird, so glauben wir auch darin eine Bestätigung der Thatsache zu finden,

לו 1. וְאֵלֶּה תֹּלְדוֹת עֵשָׂו הוּא אֱדוֹם׃

2. עֵשָׂו לָקַח אֶת־נָשָׁיו מִבְּנוֹת כְּנָעַן אֶת־עָדָה בַּת־אֵלוֹן הַחִתִּי וְאֶת־אָהֳלִיבָמָה בַּת־עֲנָה בַּת־צִבְעוֹן הַחִוִּי׃

3. וְאֶת־בָּשְׂמַת בַּת־יִשְׁמָעֵאל אֲחוֹת נְבָיוֹת׃

4. וַתֵּלֶד עָדָה לְעֵשָׂו אֶת־אֱלִיפָז וּבָשְׂמַת יָלְדָה אֶת־רְעוּאֵל׃

5. וְאָהֳלִיבָמָה יָלְדָה אֶת־יעיש וְאֶת־יַעְלָם וְאֶת־קֹרַח אֵלֶּה בְּנֵי עֵשָׂו אֲשֶׁר יֻלַּד־לוֹ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן׃

6. וַיִּקַּח עֵשָׂו אֶת־נָשָׁיו וְאֶת־בָּנָיו וְאֶת־בְּנֹתָיו וְאֶת־כָּל־נַפְשׁוֹת בֵּיתוֹ וְאֶת־מִקְנֵהוּ וְאֶת־כָּל־בְּהֶמְתּוֹ וְאֶת כָּל־קִנְיָנוֹ אֲשֶׁר רָכַשׁ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיֵּלֶךְ אֶל־אֶרֶץ מִפְּנֵי יַעֲקֹב אָחִיו׃

7. כִּי־הָיָה רְכוּשָׁם רָב מִשֶּׁבֶת יַחְדָּו וְלֹא יָכְלָה אֶרֶץ מְגוּרֵיהֶם לָשֵׂאת אֹתָם מִפְּנֵי מִקְנֵיהֶם׃

Kap. 36. V. 1. Dies sind die Nachkommen Esaws, das ist Edom.

2. Esaw hatte seine Frauen aus den Töchtern Kenaans genommen, Ada, eine Tochter des Chitters Elon, und Oholibama eine Tochter Anas, Tochter des Chiwiten Zibeon;

3. auch Basemath, Tochter Jischmaels, Schwester des Nebajoth.

4. Ada gebar Esaw Elifas, und Basemath gebar Reuel.

5. Oholibama gebar Jeusch, Jaalam und Korach. Dies sind Söhne Esaws, welche ihm im Lande Kenaan geboren worden.

6. Esaw nahm seine Frauen, seine Söhne, seine Töchter und alle Seelen seines Hauses, seine Habe und all sein Vieh und all seinen Erwerb, den er im Lande Kenaan erworben hatte, und ging in ein (anderes) Land vor seinem Bruder Jaakob;

7. denn ihr Vermögen war zu viel, als daß sie hätten zusammen wohnen können, und das Land ihres Aufenthaltes konnte sie wegen ihrer Herden nicht tragen.

---

daß Jakob in äußerer, materieller Beziehung weder von der בכורה noch von der ברכה irgend welchen Vorteil gezogen, vielmehr nach Jizchaks Tode anstandslos Esau den Vorrang als älterem Bruder eingeräumt habe.

Kap. 36. V. 1. Wenn in diesem Geschlechtsregister Namensverschiedenheiten in Vergleich mit anderswo Genannten vorkommen und solche Namensdifferenzen auch noch in andern historischen Teilen der Schrift sich finden, so wollen wir nur daran erinnern, wie wir ja schon bei den wenigen Gliedern des abrahamitischen Hauses eine verhältnismäßig sehr große Zahl von Doppelnamen finden: Abram, Abraham, Sarai, Sara; Esau, Edom; Jakob, Jisrael; Benjamin, Benoni; es kann daher auch nicht so sehr auffallen, wenn etwa Ada und Boßmath identische Namen der Tochter Elons, Ahalibama und Jehudith ꝛc. identisch wären.

V. 6 u. 7. מפני יעקב אחיו — מפני מקניהם. Es werden hier zwei Motive für die Auswanderung Esaus angegeben. מפני יעקב אחיו bezeichnet jedenfalls die Entfernung von Jakob als das eine Motiv. Indem gleichwohl אחיו beigefügt ist, so ist der Grund dieses Wunsches der Entfernung nicht in einem unbrüderlichen Verhältnis zu

8 וַיֵּשֶׁב עֵשָׂו בְּהַר שֵׂעִיר עֵשָׂו הוּא
אֱדוֹם׃
9. וְאֵלֶּה תּוֹלְדוֹת עֵשָׂו אֲבִי אֱדוֹם
בְּהַר שֵׂעִיר׃
10. אֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי־עֵשָׂו אֱלִיפַז
בֶּן־עָדָה אֵשֶׁת עֵשָׂו רְעוּאֵל בֶּן־בָּשְׂמַת
אֵשֶׁת עֵשָׂו׃
11. וַיִּהְיוּ בְּנֵי אֱלִיפַז תֵּימָן אוֹמָר
צְפוֹ וְגַעְתָּם וְקְנַז׃
12. וְתִמְנַע ו הָיְתָה פִילֶגֶשׁ לֶאֱלִיפַז
בֶּן־עֵשָׂו וַתֵּלֶד לֶאֱלִיפַז אֶת־עֲמָלֵק
אֵלֶּה בְּנֵי עָדָה אֵשֶׁת עֵשָׂו׃
13. וְאֵלֶּה בְּנֵי רְעוּאֵל נַחַת וָזֶרַח
שַׁמָּה וּמִזָּה אֵלֶּה הָיוּ בְּנֵי בָּשְׂמַת
אֵשֶׁת עֵשָׂו׃
14. וְאֵלֶּה הָיוּ בְּנֵי אָהֳלִיבָמָה בַת־
עֲנָה בַת־צִבְעוֹן אֵשֶׁת עֵשָׂו וַתֵּלֶד
לְעֵשָׂו אֶת־יְעִישׁ וְאֶת־יַעְלָם וְאֶת־
קֹרַח׃

8. Da ließ sich Esaw auf dem Gebirge Seïr nieder, Esaw, das ist Edom.

9. Dies nun sind die Nachkommen Esaws, des Stammvaters Edoms, auf dem Gebirge Seïr.

10. Es sind dies die Namen der Söhne Esaws: Elifas, Sohn Adas, der Frau Esaws; Reuel, Sohn der Basemath, der Frau Esaws.

11. Söhne des Elifas waren Theman, Omar, Zefo, Gaatham und Kenas.

12. Thimna war Halbfrau des Elifas, Sohn Esaws, und sie gebar Elifas den Amalek. Dies die Söhne Adas, der Frau Esaws.

13. Dies sind Söhne Reuels: Nachath, Serach, Schama und Misa. Diese waren Söhne Basemaths, der Frau Esaws.

14. Diese waren Söhne der Oholibama, Tochter Anas, Tochter Zibeons, der Frau Esaws: sie gebar Esaw Jeusch, Jaalam und Korach.

---

suchen. Die Vergangenheit war völlig gesühnt. Allein der geistige und sittliche Gegensatz war ein zu großer, als daß sich Esau nicht fern von Jakob viel freier gefühlt hätte. Er hätte es gleichwohl nicht gethan, wenn die äußeren Umstände ihr wirkliches Zusammenwohnen gestattet hätten. Allein מפני מקניהם war dies nicht möglich. Im Lande Kanaan hätten sie doch nicht zusammen bleiben können. Ihr beiderseitiges Wirthschaftswesen nahm zusammen einen viel zu großen Raum in Anspruch, als daß sie einen solchen dort, wo sie nur als גרים geduldet waren, hätten okkupieren können. Da sie also jedenfalls מפני מקניהם sich hätten trennen müssen, zog Esau es vor, lieber „אל ארץ", ganz in ein anderes Land zu ziehen, מפני יעקב אחיו, um so völlig außerhalb des genierenden geistigen und sittlichen Einflusses seines Bruders zu kommen. Es steht daher auch wohl absichtlich nicht אל ארץ אדום, sondern אל ארץ, „nach irgend einem Lande", um eben das Motiv deutlicher hervortreten zu lassen, daß die Entfernung von Jakob der Beweggrund war. —

V. 8. וישב, wohl: ließ sich vollends nieder. Schon vor Jakobs Rückkehr finden wir Esau in Seïr (Kap. 32, 4). Allein er scheint dort noch nicht seinen bleibenden Aufenthalt gehabt zu haben. Seine Familie und sein Besitz waren noch in Kanaan. Erst nach Jakobs Rückkehr zog er völlig nach Seïr. Vielleicht findet darin auch das

15. Dies wurden die Fürsten der Söhne Esaws. Die Söhne des Elifas, des Erstgebornen Esaws: Fürst Theman, Fürst Omar, Fürst Zefo, Fürst Kenas,

16. Fürst Korach, Fürst Gaatham, Fürst Amalek. Dies waren Elifas Fürsten im Lande Edom, dies die Söhne Adas.

17. Dies aber die Söhne Reuels, des Sohnes Esaws: Fürst Nachath, Fürst Serach, Fürst Schamma, Fürst Misa. Dies Reuels Fürsten im Lande Edom, dies die Söhne der Basemath, der Frau Esaws.

18. Dies die Söhne Oholibamas, der Frau Esaws: Fürst Jeusch, Fürst Jaalam, Fürst Korach. Dies die Fürsten Oholibamas, Tochter Anas, der Frau Esaws.

19. Dies sind die Söhne Esaws, und dies ihre Fürsten, dies ist Edom.

20. Dies sind die Söhne Seïrs, des Choriten, die Bewohner des Landes: Lotan, Schobal, Zibeon und Ana;

21. Dischon, Ezer und Dischan. Dies des Fürsten des Choriten, Söhne Seïrs, im Lande Edom.

22. Lotans Söhne waren Chori und Hemam, Lotans Schwester Thimna.

23. Dies die Söhne Schobals: Alwan, Manachath und Ebal, Schefo und Onam.

24. Dies die Söhne Zibeons: sowohl Aja als Ana: es ist dies derselbe Ana, der die Jemim in der Wüste

15. אֵלֶּה אַלּוּפֵי בְנֵי־עֵשָׂו בְּנֵי
אֱלִיפַז בְּכוֹר עֵשָׂו אַלּוּף תֵּימָן אַלּוּף
אוֹמָר אַלּוּף צְפִו אַלּוּף קְנַז׃
16. אַלּוּף־קֹרַח אַלּוּף גַּעְתָּם אַלּוּף
עֲמָלֵק אֵלֶּה אַלּוּפֵי אֱלִיפַז בְּאֶרֶץ
אֱדוֹם אֵלֶּה בְּנֵי עָדָה׃
17. וְאֵלֶּה בְּנֵי רְעוּאֵל בֶּן־עֵשָׂו אַלּוּף
נַחַת אַלּוּף זֶרַח אַלּוּף שַׁמָּה אַלּוּף
מִזָּה אֵלֶּה אַלּוּפֵי רְעוּאֵל בְּאֶרֶץ אֱדוֹם
אֵלֶּה בְּנֵי בָשְׂמַת אֵשֶׁת עֵשָׂו׃
18. וְאֵלֶּה בְּנֵי אָהֳלִיבָמָה אֵשֶׁת עֵשָׂו
אַלּוּף יְעוּשׁ אַלּוּף יַעְלָם אַלּוּף קֹרַח
אֵלֶּה אַלּוּפֵי אָהֳלִיבָמָה בַּת־עֲנָה
אֵשֶׁת עֵשָׂו׃
19. אֵלֶּה בְּנֵי־עֵשָׂו וְאֵלֶּה אַלּוּפֵיהֶם
הוּא אֱדוֹם׃ ס
שביעי. 20. אֵלֶּה בְנֵי־שֵׂעִיר הַחֹרִי
יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ לוֹטָן וְשׁוֹבָל וְצִבְעוֹן
וַעֲנָה׃
21. וְדִשׁוֹן וְאֵצֶר וְדִישָׁן אֵלֶּה אַלּוּפֵי
הַחֹרִי בְּנֵי שֵׂעִיר בְּאֶרֶץ אֱדוֹם׃
22. וַיִּהְיוּ בְנֵי־לוֹטָן חֹרִי וְהֵימָם
וַאֲחוֹת לוֹטָן תִּמְנָע׃
23. וְאֵלֶּה בְּנֵי שׁוֹבָל עַלְוָן וּמָנַחַת
וְעֵיבָל שְׁפוֹ וְאוֹנָם׃
24. וְאֵלֶּה בְּנֵי־צִבְעוֹן וְאַיָּה וַעֲנָה
הוּא עֲנָה אֲשֶׁר מָצָא אֶת־הַיֵּמִם

לדרכו (Kap. 33, 16) seine Erklärung. Er wohnte damals noch nicht in Seïr, sondern war auf einem Zuge dorthin begriffen, und Jakob stellte ihm (V. 14) in Aussicht, sehr bald, noch vor seiner, nämlich Esaus, Rückkehr in Kanaan ihn dort zu besuchen.

בַּמִּדְבָּר בְּרֵעֹתוֹ אֶת־הַחֲמֹרִים לְצִבְעוֹן אָבִיו׃

fand, als er die Esel seines Vaters Zibeon weidete.

25. וְאֵלֶּה בְּנֵי־עֲנָה דִּשֹׁן וְאָהֳלִיבָמָה בַּת־עֲנָה׃

25. Dies die Söhne Anas: Dischon, und auch Oholibama war eine Tochter Anas.

26. וְאֵלֶּה בְּנֵי דִישָׁן חֶמְדָּן וְאֶשְׁבָּן וְיִתְרָן וּכְרָן׃

26. Dies die Söhne Dischans: Chemdan, Eschban, Jithran und Keran.

27. אֵלֶּה בְּנֵי־אֶצֶר בִּלְהָן וְזַעֲוָן וְעָקָן׃

27. Dies die Söhne Ezers: Bilhan, Saawan und Akan.

28. אֵלֶּה בְּנֵי־דִישָׁן עוּץ וַאֲרָן׃

28. Dies die Söhne Dischans: Uz und Aran.

29. אֵלֶּה אַלּוּפֵי הַחֹרִי אַלּוּף לוֹטָן אַלּוּף שׁוֹבָל אַלּוּף צִבְעוֹן אַלּוּף עֲנָה׃

29. Dieses sind die Fürsten des Choriten: Fürst Lotan, Fürst Schobal, Fürst Zibeon, Fürst Ana,

30. אַלּוּף דִּישׁוֹן אַלּוּף אֵצֶר אַלּוּף דִּישָׁן אֵלֶּה אַלּוּפֵי הַחֹרִי לְאַלֻּפֵיהֶם בְּאֶרֶץ שֵׂעִיר׃ פ

30. Fürst Dischon, Fürst Ezer, Fürst Dischan; dies sind die Fürsten des Choriten nach ihren Fürsten im Lande Seïr.

31. וְאֵלֶּה הַמְּלָכִים אֲשֶׁר מָלְכוּ בְּאֶרֶץ אֱדוֹם לִפְנֵי מְלָךְ־מֶלֶךְ לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל׃

31. Und dies sind die Könige, welche im Lande Edom regierten, bevor noch ein König die Söhne Israels regierte.

32. וַיִּמְלֹךְ בֶּאֱדוֹם בֶּלַע בֶּן־בְּעוֹר וְשֵׁם עִירֹו דִּנְהָבָה׃

32. In Edom regierte Bela, Sohn Beors; der Name seiner Stadt war Dinhaba.

33. וַיָּמָת בֶּלַע וַיִּמְלֹךְ תַּחְתָּיו יוֹבָב בֶּן־זֶרַח מִבָּצְרָה׃

33. Bela starb, und an seiner Stelle regierte Jobab, Sohn Serachs aus Bazra.

34. וַיָּמָת יוֹבָב וַיִּמְלֹךְ תַּחְתָּיו חֻשָׁם מֵאֶרֶץ הַתֵּימָנִי׃

34. Jobab starb, und es regierte an seiner Stelle Chuscham aus dem Lande Theman.

35. וַיָּמָת חֻשָׁם וַיִּמְלֹךְ תַּחְתָּיו הֲדַד בֶּן־בְּדַד הַמַּכֵּה אֶת־מִדְיָן בִּשְׂדֵה מוֹאָב וְשֵׁם עִירֹו עֲוִית׃

35. Chuscham starb, und es regierte an seiner Stelle Hadad, Sohn Bedads, der Midjan im Gefilde Moab schlug; der Name seiner Stadt war Awith.

V. 31. לפני מלך וגו׳. Esaus Geschick entwickelt sich nach den natürlichen Kausalitätsverhältnissen des „Schwertes“. Während Jakobs Nachkommen noch in egyptischer Sklaverei schmachteten und ihnen noch nicht der erste Führer in Moses erstanden war, blühte schon Edom als Staat mit einer ganzen Reihe königlicher Dynasten. Ein Gegensatz, auf den Josua 24, 4 hinweist: ואתן לעשו את הר שעיר לרשת אותו ויעקב ובניו ירדו מצרים!

36. וַיָּמָת הֲדָד וַיִּמְלֹךְ תַּחְתָּיו שַׂמְלָה מִמַּשְׂרֵקָה׃

36. Hadad ſtarb, und es regierte an ſeiner Stelle Samla aus Masreka.

37. וַיָּמָת שַׂמְלָה וַיִּמְלֹךְ תַּחְתָּיו שָׁאוּל מֵרְחֹבוֹת הַנָּהָר׃

37. Samla ſtarb, da regierte an ſeiner Stelle Schaul aus Rechoboth am Strom.

38. וַיָּמָת שָׁאוּל וַיִּמְלֹךְ תַּחְתָּיו בַּעַל חָנָן בֶּן־עַכְבּוֹר׃

38. Schaul ſtarb, und es regierte an ſeiner Stelle Baal Chanan, Sohn Achbors.

39. וַיָּמָת בַּעַל חָנָן בֶּן־עַכְבּוֹר וַיִּמְלֹךְ תַּחְתָּיו הֲדַר וְשֵׁם עִירוֹ פָּעִו וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ מְהֵיטַבְאֵל בַּת־מַטְרֵד בַּת מֵי זָהָב׃

39. Baal Chanan, Sohn Achbors, ſtarb, und es regierte an ſeiner Stelle Hadar; ſeine Stadt hieß Pau, ſeine Frau hieß Mehetabel Tochter Matreds, Tochter Me-Sahabs.

מפטיר. 40. וְאֵלֶּה שְׁמוֹת אַלּוּפֵי עֵשָׂו לְמִשְׁפְּחֹתָם לִמְקֹמֹתָם בִּשְׁמֹתָם אַלּוּף תִּמְנָע אַלּוּף עַלְוָה אַלּוּף יְתֵת׃

40. Dies ſind die Namen der Fürſten Eſaws nach ihren Familien, nach ihren Orten mit deren Namen: Fürſt Thimna, Fürſt Alwa, Fürſt Jetheth,

41. אַלּוּף אָהֳלִיבָמָה אַלּוּף אֵלָה אַלּוּף פִּינֹן׃

41. Fürſt Oholibama, Fürſt Ela, Fürſt Pinon,

42. אַלּוּף קְנַז אַלּוּף תֵּימָן אַלּוּף מִבְצָר׃

42. Fürſt Kenas, Fürſt Theman, Fürſt Mibzar,

43. אַלּוּף מַגְדִּיאֵל אַלּוּף עִירָם אֵלֶּה אַלּוּפֵי אֱדוֹם לְמוֹשְׁבֹתָם בְּאֶרֶץ אֲחֻזָּתָם הוּא עֵשָׂו אֲבִי אֱדוֹם׃ פ

43. Fürſt Magdiel, Fürſt Iram. Dies ſind Edoms Fürſten nach ihren Wohnplätzen im Lande ihres Beſitzes; dies iſt Eſaw, der Stammvater Edoms.

לז 1. וַיֵּשֶׁב יַעֲקֹב בְּאֶרֶץ מְגוּרֵי אָבִיו בְּאֶרֶץ כְּנָעַן׃

Kap. 37. V. 1. Jaakob ließ ſich im Lande des Aufenthaltes ſeines Vaters, im Lande Kenaan, häuslich nieder.

וישב

Kap. 37. V. 1 u. 2. ישב und גור ſind gewiſſermaßen Gegenſätze. ישב verwandt mit יצב. יצב: feſtſtehen, und zwar, dem צ-Laut gemäß, mit einer Hinderniſſe überwindenden Energie. ישׁ, dem ש-Laut gemäß: ein natürliches, ruhiges, hinderniß-loſes Weilen: Sitzen. גור hingegen iſt das Weilen an einem Orte, wo man nicht hingehört, keinen Boden hat. (Daher auch, auf Seelenzuſtände übertragen: Halt verlieren, „ſich ent-ſetzen“, fürchten). Da, wo ſeine Väter nur die flüchtige Wanderſtätte gefunden, hoffte Jakob nun, nach ſo vielen Wanderungen, ſich ruhig niederlaſſen zu können; war es ja das Land Kanaan, das eigentlich für ſeine ruhige Entfaltung verheißene Land. Allein die Zeit war im Gottesrate noch nicht da. Vielmehr ſtehen wir

2. אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף בֶּן־
שְׁבַע־עֶשְׂרֵה שָׁנָה הָיָה רֹעֶה אֶת־
אֶחָיו בַּצֹּאן וְהוּא נַעַר אֶת־בְּנֵי בִלְהָה
וְאֶת־בְּנֵי זִלְפָּה נְשֵׁי אָבִיו וַיָּבֵא יוֹסֵף
אֶת־דִּבָּתָם רָעָה אֶל־אֲבִיהֶם׃

2. Dies sind die Nachkommen Jaakobs: Josef, im Alter von siebzehn Jahren, war als Hirte mit seinen Brüdern bei den Schafen, als Jüngling aber war er mit den Söhnen Bilhas und mit den Söhnen Silpas, der Frauen seines Vaters, und Josef brachte ihr Gerede böse zu dem Vater.

---

hier erst an: תלדות יעקב. Bis hierher, wo er sich als selbständiger Familienvater niederließ, gehörte er selbst noch zumeist zu תולדות יצחק, war mehr passiv, bedingt durch Jizchaks Familiengeschichte. Jetzt erst beginnt der weitere Fortschritt der jüdischen Geschichte durch ihn und sein Haus. —

בן שבע עשרה שנה, wir sind alle Söhne unserer zurückgelegten Lebensjahre. Sie sind, bewußt und unbewußt, unsere bildenden Mütter und Erzieher. — בצאן ist nicht Objekt von רעה, sondern Ortsbestimmung: als Hirte befand er sich mit seinen Brüdern bei den Schafen. Nur die Tagesarbeit des „Berufes" führte ihn mit den Brüdern, den Söhnen Leas, zusammen. Aber „Jüngling" war er, sein Jugendleben und Jugendstreben entfaltete er mit den Söhnen der שפחות, die nicht seine „Brüder", sondern die Söhne „der Frauen seines Vaters" genannt werden. Wir haben also einen mutter- und geschwisterlosen Jüngling vor uns. Alle anderen wuchsen im Verein mit Geschwistern, unter dem Fittig und dem Einflusse mütterlicher Liebe heran. Josef stand allein. Die Mutter war ihm früh dahingegangen und hatte nur ihn zurückgelassen. Benjamin war noch Kind, kein Genosse für den Jüngling. Bei den Stiefbrüdern fühlte er sich nicht recht heimisch, und sich mehr zu den Söhnen der שפחות hingezogen, zu denen — vielleicht — auch Eitelkeit ihn führte. Wir haben schon oben bei dem Entgegentreten zu dem gefürchteten Onkel den Unterschied zwischen den גבירות und שפחות gesehen; wir glaubten wenigstens annehmen zu dürfen, daß bei diesen, wie emporgehoben sie auch als Gattinnen Jakobs waren, sich doch ein Gefühl der Unterordnung nicht ganz verlor. Das mag sich auch auf die Söhne übertragen haben. In Josef steckte der künftige Herrscher. Er war ein bischen eitel und ein bischen anmaßend. Natürlich hielt er sich lieber zu den Söhnen der שפחות, die sich ihm vielleicht etwas unterordneten, ihm vielleicht etwas schmeichelten.

Es sollten freilich alle diese Gegensätze in einem jüdischen Hause nicht sein, es sollte das Pflichtgefühl und die gemeinsame Unterordnung unter ein göttliches Lebensziel und die gemeinsame Arbeit an der Lösung dieser einen Lebensaufgabe alle Unterschiede ausgleichen. Allein das Ideal eines jüdischen Hauses ist erst Produkt der Erziehung durch das göttliche Gesetz und das jüdische Geschick. Wenn das, seiner Anlage nach עז שבאומות, keineswegs das gefügigste Volk, in dessen Anlage sehr wohl auch das נוקם ונוטר lag, das wir in seinen Uranfängen sogar aus קנאה und שנאה Verbrechen üben sehen, wenn dieses Volk durch die ihm durch Geschick und Lehre gewordene Erziehung so gehoben worden, daß solche grobe Verbrechen wie ש"ד und ג"ע Jahrhunderte herab in seinem Kreise nicht gekannt waren; wenn es das humanste, bruderliebendste Volk geworden; wenn die Vorsehung es wagen konnte, es — wie das die kaum entschwundenen Zeiten erlebt — den Mishandlungen von Gesetzgebungen in die Arme zu werfen, die Jahrhunderte lang ganz geeignet waren, den heftigsten Zwiespalt, die trostloseste קנאה und שנאה in den Schoß des jüdischen Familienlebens zu säen, indem sie Söhne auf

3. וְיִשְׂרָאֵל אָהַב אֶת־יוֹסֵף מִכָּל־ בָּנָיו כִּי־בֶן־זְקֻנִים הוּא לוֹ וְעָשָׂה לוֹ כְּתֹנֶת פַּסִּים׃

3. Jisrael aber liebte Josef mehr als alle seine Söhne, denn er war ihm ein Sohn des Alters; und er pflegte ihm einen verbrämten Rock zu machen.

4 וַיִּרְאוּ אֶחָיו כִּי־אֹתוֹ אָהַב אֲבִיהֶם מִכָּל־אֶחָיו וַיִּשְׂנְאוּ אֹתוֹ וְלֹא יָכְלוּ דַּבְּרוֹ לְשָׁלֹם׃

4. Als die Brüder sahen, daß gerade ihn ihr Vater mehr als alle seine Brüder liebte, da haßten sie ihn, und sie konnten mit ihm nicht zum Frieden sprechen.

---

den Tod des Vaters, jüngere Brüder auf den Tod der älteren hinwiesen, Kinder zu nichts kommen konnten, so lange die Väter, jüngere Brüder zu nichts, so lange die älteren lebten, und so die natürlichsten Bande in Fluch und Hindernis verkehrten — und doch das jüdische Familienleben mit Eltern-, Kinder- und Geschwisterliebe glänzend wie der Diamant und rein wie die Perle aus solchen heißesten Versuchungen hervorgehen, und die jüdische עזה sich zur Felsentreue und Standhaftigkeit gegen alle Versuchungen und Verlockungen verklären konnte —: so ist das eben ein Triumph der תורה, ein Triumph des göttlichen Gesetzes, das nicht aus uns, sondern an uns gekommen und seinen ersten glorreichsten Sieg in Eroberung unserer selbst feiern sollte. —

דברתם. דבה von דבב, verwandt mit טפף: das Trippeln, das schwankende Gehen des Kindes, verstärkt תפף: die einzelnen, in sich nicht zusammenhängenden Töne des Paukenschlages. Auf Worte übertragen, ist es Gegensatz zu der zusammenhängenden und inhaltsvollen Rede, die דבר, (הפר, תור, טור, דור) und אמר (חמר, עמר) ausdrücken. Also mehr: Geschwätz, Gerede. Daher auch דובב שפתי ישנים: die schwankende Lippenbewegung der Rede eines aus dem Schlafe Erwachenden. Im engeren Sinne heißt es dann: die Bösrede, der nicht sowohl der innere als vielmehr der äußere Zusammenhang mit der Wirklichkeit der Thatsachen fehlt. Es ist zweifelhaft, wie hier das דבתם zu verstehen sei. Entweder: Gerede über sie, was er von ihnen sah, hinterbrachte er dem Vater, und zwar nicht in entschuldigender Weise, sondern רעה, ohne sie לכף זכות דן zu sein. Oder: es bezieht sich das Suffix auf die unmittelbar vorhergehenden Söhne Bilhas und Silpas. Deren Geschwätz über die anderen Brüder hinterbrachte er in unfreundlicher Weise dem Vater.

V. 3. Trotz der vorerwähnten Schwächen steckte ein ganz herrlicher Mensch in Josef. Nicht Jakob, „Jisrael" sah in ihm den vorzüglichsten seiner Söhne, בן זקונים, הוא לו, er sah sich in ihm fortlebend, in ihm den Fortträger aller seiner geistigen Errungenschaften (siehe Kap. 21, 7), — פסים von פסס: aufhören, enden, scheint die Verbrämung der Säume eines Gewandes zu bedeuten, die allen Gewändern gegeben werden, welche die Persönlichkeit mehr hervortreten lassen sollen. Heißt doch vielleicht ערה, die allgemeine Bezeichnung von Schmücken, ebenso wie פסס, zugleich aufhören, wovon: עד, bis. Jedenfalls war es eine Auszeichnung, die ihn als einen zu einer besonderen Bestimmung Auserwählten erscheinen ließ. — Daß alles dies nicht vernünftig war, Jakob seine Reden nicht hätte aufnehmen sollen, wie überhaupt ein „Lieblingskind" in der Geschichte unserer Väter und eines jeden Hauses nur verderbliche Folgen hat, das ist durch die herben Folgen, die alles dies in der Geschichte nach sich zog, bitter genug hervorgehoben. Es sind dies Schwächen, die sich so leicht im Leben der Menschen wiederholen, aber immerhin Schwächen.

V. 4. Die Konstruktion hebt das אותו hervor. Gerade ihn, der eben nicht zu ihnen gehörte, in keiner freundlichen Beziehung zu ihnen stand, ihnen manchen Vorwurf

5. וַיַּחֲלֹם יוֹסֵף חֲלוֹם וַיַּגֶּד לְאֶחָיו וַיּוֹסִפוּ עוֹד שְׂנֹא אֹתוֹ׃

5. Da träumte Josef einen Traum und er erzählte es seinen Brüdern; da haßten sie ihn nur noch um so mehr.

6. וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם שִׁמְעוּ־נָא הַחֲלוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר חָלָמְתִּי׃

6. Er aber sprach zu ihnen: Höret doch diesen Traum, der mir geträumt.

7. וְהִנֵּה אֲנַחְנוּ מְאַלְּמִים אֲלֻמִּים בְּתוֹךְ הַשָּׂדֶה וְהִנֵּה קָמָה אֲלֻמָּתִי וְגַם־נִצָּבָה וְהִנֵּה תְסֻבֶּינָה אֲלֻמֹּתֵיכֶם וַתִּשְׁתַּחֲוֶיןָ לַאֲלֻמָּתִי׃

7. Siehe da, wir trugen Garbenhaufen in die Mitte des Feldes zusammen, — und siehe, da stellte sich meine Garbe aufrecht und blieb auch stehen, — und siehe, da stellten sich eure Garben in einen Kreis um sie und bückten sich vor meiner Garbe!

8. וַיֹּאמְרוּ לוֹ אֶחָיו הֲמָלֹךְ תִּמְלֹךְ עָלֵינוּ אִם־מָשׁוֹל תִּמְשֹׁל בָּנוּ וַיּוֹסִפוּ עוֹד שְׂנֹא אֹתוֹ עַל־חֲלֹמֹתָיו וְעַל־דְּבָרָיו׃

8. Da sagten ihm seine Brüder: Willst du wohl König über uns werden, oder jetzt schon uns beherrschen! Da haßten sie ihn um so mehr, wegen seiner Träume und wegen seiner Reden.

---

zuzog u. s. w., gerade ihn, sahen sie, zog der Vater vor. — אהב, הכ(ה) mit individualisierendem א: sich dem andern ganz hingeben und den andern in seine nächste Nähe wünschen. Demgegenüber שנא (סנה): Dorn sein, von sich weisen, möglichst fern halten. Die Extreme erzeugten sich gegenseitig. Die Liebe des Vaters erzeugte den Haß der Brüder. — ולא יכלו וגו׳, sie konnten mit ihm nicht zum Frieden sprechen, d. h. in einer Weise, die den Frieden erzeugt, oder: sie konnten sein „zum Frieden sprechen" nicht ertragen, konnten es nicht ertragen, wenn er freundlich mit ihnen sprach. Befreundete nehmen sich nichts, Gespannte alles übel und misdeuten das Freundliche am meisten.

V. 5. Er hatte einen Traum und erzählte davon seinen Brüdern. Kaum aber hatte er vertraulich davon angefangen, wollten sie sofort nichts davon hören. Er aber dringt bittend in sie V. 6: den Traum müßt ihr doch hören! — Etymologie von חלם siehe (Kap. 20, 3). Ob Träume Bedeutung haben, lassen auch die Weisen als eine offene Frage. Siehe Berachot 55 a. Daß aber die Vorsehung diesen halbwachen Zustand benutzt, um Gedanken in die Brust des Menschen zu werfen und ganze Reihen von Begebenheiten damit einzufädeln, daß Gott auch den Glauben der Menschen an Träume in dieser Richtung benutzt, das sehen wir wiederholt aus Jakobs und Josefs Geschichte.

V. 7. Drei Momente sind in dem Traume mit dem dreimal wiederholten „והנה" hervorgehoben. — בתוך השדה ist nicht soviel als: auf dem Felde, das würde בשדה heißen. Ebenso sind אלמים und אלמות wohl nicht dasselbe. Pea VI, 10 wird zwischen אגודים und אגודות unterschieden, und ist dort אלומה nach einer Auffassung: כריכות קטנות ועושין מג׳ או ד׳ עומר א׳. Es scheint, daß das Feld erst völlig geschnitten, sodann erst kleine Bündel, אלומות, gebunden wurden, die sodann zu großen Haufen, אלומים, in die Mitte des leergeschnittenen Ackers zusammengetragen wurden. Er erzählt demnach: Im Traume waren wir gar nicht so geschieden, waren vereinigt bei der Arbeit und wollten größere Haufen in die Mitte des Feldes aus den kleineren zusammentragen. Auch ich war also bereit, meine kleine Garbe zu dem größeren Gesamthaufen

9. וַיַּחֲלֹם עוֹד חֲלוֹם אַחֵר וַיְסַפֵּר אֹתוֹ לְאֶחָיו וַיֹּאמֶר הִנֵּה חָלַמְתִּי חֲלוֹם עוֹד וְהִנֵּה הַשֶּׁמֶשׁ וְהַיָּרֵחַ וְאַחַד עָשָׂר כּוֹכָבִים מִשְׁתַּחֲוִים לִי׃

9. Ihm träumte noch ein anderer Traum, und er erzählte ihn seinen Brüdern. Er sprach: Siehe, ich habe noch einen Traum gehabt, und siehe, die Sonne und der Mond und elf Sterne bückten sich vor mir.

10. וַיְסַפֵּר אֶל־אָבִיו וְאֶל־אֶחָיו וַיִּגְעַר־בּוֹ אָבִיו וַיֹּאמֶר לוֹ מָה הַחֲלוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר חָלָמְתָּ הֲבוֹא נָבוֹא אֲנִי וְאִמְּךָ וְאַחֶיךָ לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְךָ אָרְצָה׃

10. Er erzählte es seinem Vater und seinen Brüdern, da fuhr ihn sein Vater an und sprach: Was ist das für ein Traum, den du geträumt hast! Sollen wohl gar wir, ich, deine Mutter und deine Brüder, kommen, uns vor dir zur Erde hin zu beugen!?

11. וַיְקַנְאוּ־בוֹ אֶחָיו וְאָבִיו שָׁמַר אֶת־הַדָּבָר׃

11. Da beneideten ihn die Brüder, und sein Vater behielt die Sache in Erinnerung.

שני 12. וַיֵּלְכוּ אֶחָיו לִרְעוֹת אֶת־צֹאן אֲבִיהֶם בִּשְׁכֶם׃

12. Darauf gingen die Brüder fort — die Schafe ihres Vaters in Schechem zu weiden.

---

hinzutragen; aber die Garbe wollte nicht, stellte sich und blieb stehen, wollte sich nicht zu dem Gesamthaufen in die Mitte tragen lassen. Und nun noch gar traten eure Garben um die meinige herum, und bückten sich vor meiner Garbe! Da lag einmal der vollständige Ausdruck einer isolierten, die andern überragenden, ja sie um sich unterwürfig konzentrierenden Stellung vor, und zwar wider seinen Willen: er war ganz bereit, seinen kleinen Beitrag zu dem Ganzen zu bringen und darin wie die andern aufgehen zu lassen.

Eigentümlich ist es ferner, daß ihm im Traume das Bild von Garbenbinden vorkommt; damit waren sie ja sonst in keiner Weise beschäftigt, sie waren ja Hirten. Ein ackerbautreibendes Volk zu werden, lag ja erst in der Bestimmung ihrer Zukunft. Lagen daher seinem Gemüte Vorstellungen des Ackerbaues so nahe, daß er sich im Traume damit beschäftigte, so konnte dies nur aus Belehrung und Mitteilung seines Vaters Israel über die zu erwartende nationale Bestimmung seines Hauses herrühren. Umsomehr durften die Brüder sich zu der Äußerung berechtigt glauben: Willst du wohl einmal König über uns werden, oder vielleicht gar schon jetzt über uns herrschen? So etwas sollte dir nicht einmal im Traume vorkommen können! Sie haßten ihn daher nur noch mehr, sowohl über den Inhalt seiner Träume als über seine Keckheit — wie sie es auffaßten — ihnen solches mitzuteilen.

V. 10. Die Brüder hatten diesen Traum zuerst gar nicht auf sich bezogen. Als sie aber den Vater ihn so deuten hörten, fingen sie auch an, daran zu glauben und beneideten ihn um die ihm bevorstehende Zukunft.

V. 11 u. 12. Nach dem Vorgange Sipornos, eines unserer denkendsten Kommentatoren, halten wir uns verpflichtet, uns hinsichtlich des nun folgenden Vorganges, wenngleich nicht nach einer Rechtfertigung, so doch nach einer Erklärung umzusehen. Wir haben es doch nicht mit einer Rotte Räuber und Mörder zu thun, denen es ein Leichtes wird, um eines Rockes willen Mord und Totschlag zu begehen. Macht ja Siporno mit

13. וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל אֶל־יוֹסֵף הֲלֹוא 13. Da sprach Jisrael zu Josef: Weiden deine Brüder nicht in Schechem?

Recht darauf aufmerksam, wie später, als den Brüdern in äußerster Not das Gewissen schlug, sie (Kap. 42, 21) sich keineswegs über ein an Josef verübtes Verbrechen, sondern nur über ihre Härte Vorwürfe machten, daß sie seinem Flehen haben widerstehen können. Sie müssen also die That an sich für hart, aber nicht für Unrecht gehalten haben. Wir müssen daher ein Auge auch für die leisesten Andeutungen haben, die uns alles dies psychologisch erklärlich machen dürften.

Das Misverhältnis, wird uns gesagt, hatte mit קנאה begonnen; es war darauf שנאה hinzugekommen, sie haßten ihn, weil sie aus seinen Träumen seine Gedanken und Pläne zu erkennen glaubten, sie fürchteten ihn jedoch nicht, weil sie nicht an deren Verwirklichung glaubten. Als sie nun aber seinen letzten Traum hörten — der ihm ja eine höchste Majestät auf Erden und nicht blos einen Herrscherrang im Familienkreise verhieß — und sahen, wie der Vater dies auffaßte, es nicht als bloßen Traum ansah, sondern nachdenkend darüber wurde, an eine Möglichkeit der Erfüllung dachte: da fing in der שנאה zugleich wieder קנאה an wach zu werden (— קנא ב' heißt buchstäblich: seine berechtigten Ansprüche durch jemanden gefährdet glauben —) und da heißt es denn unmittelbar darauf: וילכו אחיו und zwar bedeutsam durch Ethnach getrennt, also: sie gingen fort! Es war in sie tief das Bewußtsein gedrungen, daß ihnen durch Josef eine Beeinträchtigung ihrer Rechte drohe, darum gingen sie fort. Und zwar entfernten sie sich sehr weit. שכם ist von חברון zehn bis zwölf deutsche Meilen entfernt. Dazu ist das את in את צאן לרעות punktiert, nach מדרש רבות, anzudeuten: nur ostensibel die Schafe, in Wahrheit „sich zu weiden"; wollten die Selbständigkeit bewahren, die sie durch Jakobs Meinung über die künftige Stellung Josefs beeinträchtigt glaubten. Eigentümlich ist es, daß sie gerade nach Sichem gingen. שכם war ja die Stätte, wo sich das Gefühl ihrer Zusammengehörigkeit zu allererst so energisch bethätigt hatte, dort hatten Simon und Levi das denkwürdige: הכזונה יעשה את אחתנו?! gesprochen. Steht nun die ganze Familie als ein Mann nach außen, wenn ein Glied bedroht wird, um wie viel mehr hält sie zusammen, wenn im innern von einem Gliede Ehre und Selbständigkeit bedroht wird — so durften sie denken, und deshalb nach שכם gezogen sein, dort, auf der Stätte brüderlicher Großthat, die ihnen wieder notwendig scheinenden Entschlüsse zu nähren. Und wirklich war ihre Zukunft bedroht, wenn Josefs Stellung eine solche hätte werden sollen, wie sie ihnen vorschwebte. War es ja noch gar nicht so lange her, seitdem mit Nimrod das Königtum begonnen. Waren ja ihre Vettern in Seïr-Edom bereits unter Aluphim und Königen geknechtet. Im Gegensatz zu diesem, die Menschen zu Ziegelsteinen für den Bau des Ehrgeizes eines einzelnen herabwürdigenden Königtum sollte ja eben die Abrahamsfamilie einen Menschenverein verwirklichen, in welchem auf dem Boden der Freiheit und Gleichheit der Menschenadel und die Menschenwürde zur Geltung kommen, und die gemeinsame Aufgabe לשמר דרך ד' לעשות צדקה ומשפט als der ausgesprochene Wille Gottes allein die über alle gleich gebietende Herrschaft haben sollte —: wo bliebe ihre und der Menschheit Zukunft, wenn auch sie sich in die Fesseln des Ehrgeizes eines einzelnen schlagen ließen?? — Merkwürdig, als später, nach Salomos Tode, das Volk dem Rehabeam erst Bedingungen setzen und seine Selbständigkeit durch eine Kapitulation wahren wollte, versammelte es sich wiederum nach Sichem, dort gegen ein seine Macht misbrauchendes Königtum im Gefühle der Zusammengehörigkeit und Gleichheit vor Gott Opposition zu erheben. Es scheint hier ein kleines, ähnliches Vorspiel.

V. 13. Jakob fühlt den Bruch zwischen Josef und den Brüdern, will ihn sich nicht erweitern lassen und zugleich sein Brudergefühl auf die Probe stellen. Er giebt

אַחֶיךָ רֹעִים בִּשְׁכֶם לְכָה וְאֶשְׁלָחֲךָ אֲלֵיהֶם וַיֹּאמֶר לוֹ הִנֵּנִי׃

14. וַיֹּאמֶר לוֹ לֶךְ־נָא רְאֵה אֶת־שְׁלוֹם אַחֶיךָ וְאֶת־שְׁלוֹם הַצֹּאן וַהֲשִׁבֵנִי דָּבָר וַיִּשְׁלָחֵהוּ מֵעֵמֶק חֶבְרוֹן וַיָּבֹא שְׁכֶמָה׃

15. וַיִּמְצָאֵהוּ אִישׁ וְהִנֵּה תֹעֶה בַּשָּׂדֶה וַיִּשְׁאָלֵהוּ הָאִישׁ לֵאמֹר מַה־תְּבַקֵּשׁ׃

16. וַיֹּאמֶר אֶת־אַחַי אָנֹכִי מְבַקֵּשׁ הַגִּידָה־נָּא לִי אֵיפֹה הֵם רֹעִים׃

17. וַיֹּאמֶר הָאִישׁ נָסְעוּ מִזֶּה כִּי שָׁמַעְתִּי אֹמְרִים נֵלְכָה דֹתָיְנָה וַיֵּלֶךְ יוֹסֵף אַחַר אֶחָיו וַיִּמְצָאֵם בְּדֹתָן׃

18. וַיִּרְאוּ אֹתוֹ מֵרָחֹק וּבְטֶרֶם יִקְרַב אֲלֵיהֶם וַיִּתְנַכְּלוּ אֹתוֹ לַהֲמִיתוֹ׃

Gehe, ich will dich zu ihnen senden. Er sagte zu ihm: Ich bin bereit.

14. Gehe doch, sagte er ihm darauf, siehe nach dem Wohlbefinden deiner Brüder und dem Wohlbefinden der Schafe, und bringe mir Antwort. So schickte er ihn aus dem Thale Chebrons, und er kam nach Schechem.

15. Es fand ihn ein Mann, und siehe, er war herumirrend auf dem Felde; da fragte ihn der Mann: Was suchst du?

16. Er sagte: Meine Brüder suche ich, sage mir doch, wo sie weiden.

17. Sie sind von hier fortgezogen, sagte der Mann, denn ich habe sie sagen hören: Wir wollen nach Dothan gehen. Da ging Josef seinen Brüdern nach und fand sie in Dothan.

18. Sie sahen ihn von ferne. Bevor er aber ihnen noch näher kam, stellten sie ihn sich bis zur Todeswürdigkeit ränkeschmiedend vor.

---

ihm zuerst keinen Auftrag; sagt vielmehr: es ist besser, daß ich dich zu ihrer Herde schicke, daß du bei ihnen seiest. Josef ist sofort bereit. Sein Gemüt ist ja rein. Sein Herz weiß ja nichts davon, Fürst oder Herrscher sein zu wollen.

V. 17. Ob sich an Dothan eine Erinnerung knüpfte, die ihrer Stimmung und ihren Absichten noch mehr als Sichem zusagte, ob Sichem von anderer Seite doch auch das Brudergefühl zu sehr wach rief, dem gegenüber דותן eine Erinnerung brachte, die, wie der Name דת ahnen läßt, das Rechtsgefühl mehr emporstachelte — wissen wir nicht.

V. 18. ויתנכלו אתו להמיתו. Siporno erinnert mit Recht, daß: wider jemanden einen Plan schmieden, nicht heißen könne ויתנכלו אותו, sondern — ויתנכלו בו. Der Hithpael mit את, wie וההנחלתם אותם, verwandelt das im Reflexivum liegende Objekt zum Terminativ und das einheitliche Objekt ist das mit את eingeleitete: וההנחלתם אותם, ihr sollt sie euch (dat.) vererben. וכל בגד וכל כלי עור וגו' תתחטאו: und jedes Kleid und jedes Geräte u. s. w. sollt ihr euch (dat.) entsündigen. ויתנכלו אותו ist daher eben so viel als: וַיְנַכְּלוּ אותו להם. Der Piel צַדֵּק, גַּדֵּל u. s. w. heißt ebensowohl: jemanden für gerecht, groß halten und erklären, als ihn dazu machen. So kann וינכלו אותו להם sehr wohl heißen: sie hielten ihn sich für einen נוכל, sie stellten ihn sich als נוכל vor. In בנכליהם אשר נכלו לכם (4. B. M. 25, 18) erscheint נכל als Bezeichnung eines Verfahrens, durch welches dem sittlichen Leben unseres Volkes das höchste Verderben bereitet wurde. Ebenso ארור נוכל (Maleachi 1, 14): wehe dem, der unter dem Scheine, das Heiligste zu begehen, gerade dieses Heilige in seinem Innern aufs tiefste höhnend verletzt. Er hat Würdiges und weiht Gott absichtlich einen בעל מום. נכל heißt somit: auf

19. וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל־אָחִיו הִנֵּה בַּעַל הַחֲלֹמוֹת הַלָּזֶה בָּא׃

19. Sie sagten einer zum andern: Siehe, da kommt der Meister der Träume!

20. וְעַתָּה ו לְכוּ וְנַהַרְגֵהוּ וְנַשְׁלִכֵהוּ בְּאַחַד הַב�ֹּרוֹת וְאָמַרְנוּ חַיָּה רָעָה אֲכָלָתְהוּ וְנִרְאֶה מַה־יִּהְיוּ חֲלֹמֹתָיו׃

20. Und nun kommt, erschlagen wir ihn, werfen wir ihn in eine der Gruben und sagen, ein wildes Tier hat ihn gefressen: dann wollen wir sehen, was aus seinen Träumen wird!

21. וַיִּשְׁמַע רְאוּבֵן וַיַּצִּלֵהוּ מִיָּדָם וַיֹּאמֶר לֹא נַכֶּנּוּ נָפֶשׁ׃

21. Reuben hörte es und rettete ihn aus ihrer Hand; er sprach: Wir werden ihn nicht erschlagen!

22. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם ו רְאוּבֵן אַל־תִּשְׁפְּכוּ־דָם הַשְׁלִיכוּ אֹתוֹ אֶל־הַבּוֹר הַזֶּה אֲשֶׁר בַּמִּדְבָּר וְיָד אַל־תִּשְׁלְחוּ־בוֹ לְמַעַן הַצִּיל אֹתוֹ מִיָּדָם לַהֲשִׁיבוֹ אֶל־אָבִיו׃

22. Es sprach Reuben zu ihnen: Vergießet kein Blut, werfet ihn in diese Grube, die in der Wüste ist, aber Hand leget nicht an ihn! Um ihn aus ihrer Hand zu retten, ihn zu seinem Vater zurückzubringen.

שלישי 23. וַיְהִי כַּאֲשֶׁר־בָּא יוֹסֵף אֶל־אֶחָיו וַיַּפְשִׁיטוּ אֶת־יוֹסֵף אֶת־כָּתָּנְתּוֹ אֶת־כְּתֹנֶת הַפַּסִּים אֲשֶׁר עָלָיו׃

23. Da war es denn, als Josef zu seinen Brüdern gekommen war, ließen sie den Josef seinen Rock, den verbrämten Rock, den er an hatte, ausziehen,

---

versteckte Weise die höchsten Interessen des andern gefährden. Als er zu ihnen herankam, stellten sie ihn sich als einen, ihre heiligsten und edelsten Interessen aufs tiefste gefährdenden Menschen in einem solchen Grade vor: להמיתו, daß man ihn töten dürfe, daß, zur Selbstverteidigung ihn zu töten, ihnen gerechtfertigt erschien.

V. 19. בעל החלומות wie בעל כנפים, בעל מזמות, dem Flügel zu seiner Bewegung, Pläne zu seinen Absichten als Werkzeug bereit stehen. So בעל החלומות, dem Träume zu seinen Absichten bereit stehen, Meister der Träume.

V. 21. Reubens Verhältnis zu den Brüdern, wie er in dieser Begebenheit auftritt, dürfte rätselhaft erscheinen. Er scheint nur zufällig bei ihnen zu sein, da er ja sich sehr bald wieder von ihnen entfernt haben muß, und bei der eigentlichen Entwickelung gar nicht gegenwärtig war. Ob er überhaupt als בכור an den gewöhnlichen Tagesbeschäftigungen nicht Teil zu nehmen hatte, ob er schon im allgemeinen von ihren Ansichten über Josef differierte und daher an den Absichten und Beratungen, die sie nach Sichem geführt, nicht teilnehmen wollte, dürfte zweifelhaft sein. Wir werden noch V. 30 wieder darauf zurückkommen. — לא נכנו נפש ist ganz positiv. Einen solchen Gedanken, wie ihr eben angeregt, werden wir nicht ausführen. Ich, als der ältere Bruder, leide das nicht. Indem V. 22 nochmals seine Rede eingeleitet wird, scheint es erst Diskussion gegeben zu haben, worauf er dann, um sie zu beschwichtigen, mit dem andern Vorschlag hervortrat.

V. 23. Das ויקחהו steht erst nach dem Ausziehen des Rockes. Er hat überhaupt keinen Widerstand geleistet. Nur durch Bitten suchte er sie zu erweichen, wie wir aus Kap. 42, 21 wissen.

24. וַיִּקָּחֻהוּ וַיַּשְׁלִכוּ אֹתוֹ הַבֹּרָה וְהַבּוֹר רֵק אֵין בּוֹ מָיִם׃

24. nahmen ihn, und warfen ihn in die Grube. Die Grube war aber leer, es war kein Waſſer darin.

25. וַיֵּשְׁבוּ לֶאֱכָל־לֶחֶם וַיִּשְׂאוּ עֵינֵיהֶם וַיִּרְאוּ וְהִנֵּה אֹרְחַת יִשְׁמְעֵאלִים בָּאָה מִגִּלְעָד וּגְמַלֵּיהֶם נֹשְׂאִים נְכֹאת וּצְרִי וָלֹט הוֹלְכִים לְהוֹרִיד מִצְרָיְמָה׃

25. Als ſie ſich darauf zum Eſſen niederſetzten, da hoben ſie ihre Augen auf und ſahen, ſiehe, da war eine von Gilead kommende Karawane Iſchmaeliten, und ihre Kamele Gewürze, Balſam und Lotus tragend; ſie waren im Begriff, dies nach Mizrajim hinabzuführen.

V. 25. נשא עינים iſt nie ein zufälliges, ſondern ein abſichtliches Ausſchauen. Auch ihnen, da ſie ſich zum Eſſen niederſetzten, ließ doch das Gefühl keine Ruhe. Sie ſchauten nach der Grube hin. — Die Iſmaeliten waren ein verwandter Stamm, und da dies keine „Kaufleute" waren, die mit allem und auch mit Menſchen Geſchäfte machten, ſo durften die Brüder, indem Joſef den Iſmaeliten verkauft wurde, erwarten, daß er bei ihnen bleiben und mit ihnen, nachdem ſie ihre Gewürze in Mizrajim verkauft haben würden, in ihre Heimat, Arabien, zurückkehren würde. Es erklärt dies, weshalb die Brüder ſpäter gar keine Ahnung davon hatten, daß Joſef in Egypten ſein könne. Es würde dies ſich noch mehr beſtätigen, wenn, wie es immerhin möglich iſt und auch von manchen ſo aufgefaßt wird, die Brüder ihn an die Iſmaeliten verkauft hätten, von denen ſie, wie geſagt, erwarten durften, daß ſie ihn mit ſich in die Heimat nehmen würden, und dieſe es auch gethan hätten, wenn nicht inzwiſchen midianitiſche Kaufleute ſchon vorauf gezogen wären, die ihn von den Iſmaeliten auf Spekulation kauften und ihn dann in Egypten wieder verkauften. Dem würde dann anſcheinend der Bericht V. 36 entſprechen, demzufolge die Medaniten, vermutlich gleichbedeutend mit Midianiten, ihn in Mizrajim verkauften. Wenn es dann Kap. 39, 1 heißt, daß Potiphar ihn von der Hand der Iſmaeliten, die ihn dort hinabgebracht hatten, gekauft habe, ſo müßte dies dann nur indirekt verſtanden werden: vermittelſt der Midianiten, an welche jene ihn verkauft hatten. Es dürfte dann aber darum auf die Iſmaeliten dort als die erſte Hand hingeblickt werden, in welche Joſef durch die Brüder gebracht worden war, weil eben dadurch die irrige Meinung der Brüder motiviert iſt, die ihn gar nicht in Egypten erwarteten, eine Vorausſetzung, die zu dem Verfolg der Geſchichte nicht unweſentlich iſt. Da jedoch jedenfalls entweder V. 36 oder Kap. 39, 1 in uneigentlichem Sinne verſtanden werden muß, das מיד הישמעאלים aber viel weniger eine indirekte Vermittelung, als das מכרו אחו אל מצרים zuläßt, wo vielmehr das אל, „nach Mizrajim hin", nicht במצרים, in Mizrajim, ganz eigentlich eine indirekte Vermittelung ausdrückt, da ferner der Wortlaut des V. 28 durchaus berichtet, nicht die Brüder, ſondern dieſe midianitiſchen Kaufleute hätten Joſef aus der Grube gezogen und ihn an die Iſmaeliten verkauft: ſo hat dieſe Auffaſſung viel mehr für ſich. Die Brüder wollten ihn an die Iſmaeliten verkaufen, inzwiſchen kamen ihnen die Kaufleute zuvor, holten Joſef heraus und verkauften ihn an die Iſmaeliten. Immerhin meinten die Brüder, er befinde ſich in deren Händen und ſei mit ihnen in ihre Heimat zurückgekehrt. Es war gleichwohl eine ihnen unbekannte Fügung, daß dieſe ihn dennoch in Egypten verkauften. Der ganze Verkauf fällt gleichwohl den Brüdern zur Laſt, da er in ihrem Sinne geſchah und ſie ihn gerne geſchehen ließen, ohne ihn zu hindern, was ihnen ja ein leichtes geweſen wäre.

26. וַיֹּאמֶר יְהוּדָה אֶל־אֶחָיו מַה־
בֶּצַע כִּי נַהֲרֹג אֶת־אָחִינוּ וְכִסִּינוּ אֶת־
דָּמוֹ׃
27. לְכוּ וְנִמְכְּרֶנּוּ לַיִּשְׁמְעֵאלִים
וְיָדֵנוּ אַל־תְּהִי־בוֹ כִּי־אָחִינוּ בְשָׂרֵנוּ
הוּא וַיִּשְׁמְעוּ אֶחָיו׃
28. וַיַּעַבְרוּ אֲנָשִׁים מִדְיָנִים סֹחֲרִים
וַיִּמְשְׁכוּ וַיַּעֲלוּ אֶת־יוֹסֵף מִן־הַבּוֹר
וַיִּמְכְּרוּ אֶת־יוֹסֵף לַיִּשְׁמְעֵאלִים
בְּעֶשְׂרִים כֶּסֶף וַיָּבִיאוּ אֶת־יוֹסֵף
מִצְרָיְמָה׃
29. וַיָּשָׁב רְאוּבֵן אֶל־הַבּוֹר וְהִנֵּה
אֵין־יוֹסֵף בַּבּוֹר וַיִּקְרַע אֶת־בְּגָדָיו׃
30. וַיָּשָׁב אֶל־אֶחָיו וַיֹּאמֶר הַיֶּלֶד
אֵינֶנּוּ וַאֲנִי אָנָה אָנִי־בָא׃

26. Da sprach Jehuda zu seinen Brüdern: Welch ein Vorteil ists, wenn wir unsern Bruder erschlagen und sein Blut verheimlichen!

27. Kommt, wir wollen ihn an die Ismaeliten verkaufen, unsere Hand aber soll nicht an ihn rühren, denn er ist doch unser Bruder, unser Fleisch! Die Brüder gehorchten.

28. Inzwischen zogen midjanitische Männer, Händler, vorüber, zogen und holten Josef aus der Grube, und verkauften Josef an die Ismaeliten für zwanzig Silberstücke, und diese brachten Josef nach Mizrajim.

29. Als nachher Reuben zur Grube zurückkehrte, und siehe, Josef war nicht in der Grube, da zerriß er seine Kleider,

30. kehrte wieder zu seinen Brüdern zurück, und sprach: Das Kind ist nicht da, und ich, wohin komme nun ich?!

V. 26. מה בצע, was böte uns der Tod unseres Bruders für unsere Zwecke mehr Vorteile, als wenn wir ihn weit in die Fremde hin von uns entfernen!

V. 30. אנה אני בא, nicht אלך, nicht: wohin soll ich mich mit meinem Schmerze flüchten! Dazu liegt ja auch eigentlich kein Motiv vor. Er war ja nicht allein mit seinem Schmerze, hatte ja eine ganze Familie zu Schmerzensgenossen. בא heißt ja auch wesentlich: in einen heimischen Ort sich begeben, in den man hingehört (verwandt mit פֹּא [Job 38, 11] dem gewöhnlichen פֶּה, Ausdruck des Ortes, wohin ein Gegenstand gehört: hier; auch פֶּה, Mund, die Mündung, die sich öffnet, um das Hineingehörige aufzunehmen). Es drücken daher diese Worte vielmehr ein Scham- oder Reuegefühl aus, das Gefühl eines zu erwartenden begründeten oder unbegründeten Vorwurfes. Ich werde keine Stätte haben, wo ich werde ruhig sein, wo ich werde meine Augen aufschlagen können, alle Welt wird mich meiden. Was können nun die Motive zu einem solchen Gefühle gewesen sein? Möglich ganz einfach der Grund, daß er nicht mit der nötigen Energie gegen das Verfahren aufzutreten angefangen. Er hatte die מצוה begonnen, ohne sie zu vollenden. Woher aber der Mangel dieser Energie, da er doch der älteste war? Vielleicht, weil er ja auch nicht rein von Makel gewesen, ihn noch das frische Bewußtsein einer Verirrung drückte. Das Bewußtsein der eigenen Schwäche raubte ihm die Kraft zu entschiedenerem Auftreten.

Es kann jedoch noch ein anderes zu Grunde gelegen haben. Es war ja das Gefühl der Angst, das die Brüder zu dem Verbrechen getrieben, die Furcht, in der Selbständigkeit von Josef überragt zu werden. Dieses Gefühl hätte auf natürlichem Wege niemanden mehr als Reuben erfüllen müssen. Es waren ja in Jakobs Hause zwei

31. וַיִּקְחוּ אֶת־כְּתֹנֶת יוֹסֵף וַיִּשְׁחֲטוּ שְׂעִיר עִזִּים וַיִּטְבְּלוּ אֶת־הַכְּתֹנֶת בַּדָּם׃

31. Sie nahmen Joſefs Rock, ſchlachteten einen Ziegenbock, tauchten den Rock in das Blut,

32. וַיְשַׁלְּחוּ אֶת־כְּתֹנֶת הַפַּסִּים וַיָּבִיאוּ אֶל־אֲבִיהֶם וַיֹּאמְרוּ זֹאת מָצָאנוּ הַכֶּר־נָא הַכְּתֹנֶת בִּנְךָ הִוא אִם־לֹא׃

32. ſchickten den verbrämten Rock, ließen ihn zu ihrem Vater kommen und ſagen: Dies haben wir gefunden, erkenne doch, ob es der Rock deines Sohnes iſt oder nicht.

33. וַיַּכִּירָהּ וַיֹּאמֶר כְּתֹנֶת בְּנִי חַיָּה רָעָה אֲכָלָתְהוּ טָרֹף טֹרַף יוֹסֵף׃

33. Er erkannte ihn und ſprach: Meines Sohnes Rock! Ein wildes Tier hat ihn verzehrt — zerriſſen, zerriſſen iſt Joſef worden!

34. וַיִּקְרַע יַעֲקֹב שִׂמְלֹתָיו וַיָּשֶׂם שַׂק בְּמָתְנָיו וַיִּתְאַבֵּל עַל־בְּנוֹ יָמִים רַבִּים׃

34. Da zerriß Jaakob ſeine Kleider, legte einen Sack an ſeine Lenden und hielt ſich in Trauer um ſeinen Sohn viele Tage.

Erſtgeborne, Reuben und Joſef, und zwar war Joſef von der eigentlich beabſichtigten Frau. Der Verdacht mußte alſo bei dieſer That hinſichtlich der Motive zunächſt auf Reuben fallen. Deshalb hatte er ſich ganz ferngehalten, deshalb fürchtete er, daß nun ein jeder den Stein zuerſt auf ihn werfen werde. Der Erfolg hat ja auch dieſe Bedenken ſcheinbar gerechtfertigt. Die Erſtgeburt ward wirklich Reuben genommen und auf Joſef übertragen.

V. 32. Sie ſchickten den Rock nicht direkt, ſondern ließen ihn durch andere erſt in andere Häuſer und dann erſt zum Vater kommen.

V. 33. אכלתהו vergegenwärtigt ihm den Verluſt, טרוף טורף das Entſetzliche des Vorgangs, — er ſieht den Sohn, das geliebte Kind, den blühenden Jüngling in den fletſchenden Zähnen des Raubtieres: zerriſſen, zerriſſen iſt Joſef worden! Siehe jedoch zu 2. B. M. 22, 30 eigentlich: zum Fraß genommen.

V. 34. ויקרע שמלתיו. Nur bei ſehr ſeltenen Vorgängen, — wie noch bei Joſua in Ai (Kap. 7, 6) und den Brüdern (1. B. M. 44, 13) — findet ſich קרע שמלות. In der Regel ſonſt קרע בגד. בגד iſt das Kleid, welches den Menſchen in ſeinem äußeren Erſcheinen darſtellt (daher בגוד: vollſtändig zu einer Scheinhülle werden, ein בֶּגֶד iſt nichts als ein בגד von einem Menſchen, wir meinen den Menſchen zu haben und haben nur ein Kleid!) Schmerz, Trauer, Scham drücken durch einen Riß ins Gewand aus: daß in die äußeren Beziehungen des Menſchen ein Riß gekommen; ſeine Ehre, ſein Glück hat einen Riß erlitten. Daher auch Ausdruck für אבלות. — אבל und ſeine verwandten Wurzeln drücken alle eine Dunkelheit, Unklarheit aus. (אפל die Dunkelheit der Nacht. אול, die Wurzel von אֱוִיל, ein Narr, und אולי vielleicht. Es giebt zweierlei Narren auf Erden. Den einen, der jeden Augenblick ſeine Meinung wechſelt, dem alles unklar iſt, der daher Ja und Nein ſagt, je nachdem es ihm einfällt. Es iſt dies der unklare, buntſcheckig phantaſtiſche Narr: אויל. Den zweiten, ſein Gegenpart: der beſchränkte Menſch, der ſteif in einer einmal gefaßten Meinung verharrt, der ſich durch nichts überzeugen läßt, ſich feſt auf ſeine zwei Füße ſtemmt, der Lendennarr: כסיל). Die Partikel אָבַל tritt immer, dem noch eben für wahr und entſchieden Gehaltenen, es

35. וַיָּקֻמוּ כָל־בָּנָיו וְכָל־בְּנֹתָיו לְנַחֲמוֹ וַיְמָאֵן לְהִתְנַחֵם וַיֹּאמֶר כִּי־אֵרֵד אֶל־בְּנִי אָבֵל שְׁאֹלָה וַיִּבְךְּ אֹתוֹ אָבִיו׃

35. Alle seine Söhne und alle seine Töchter erhoben sich, um ihn zu trösten; er aber weigerte sich, Trost anzunehmen, und sprach: Denn ich will zu meinem Sohne trauernd in das Grab steigen! Und so beweinte ihn sein Vater.

---

beschränkend entgegen. Wenn nun etwas geschehen ist, wodurch allem Glück, jedem hellen Strahl, jeder Heiterkeit und jedem festen Schritt auf Erden ein „aber": ein אָבֵל! entgegengesetzt wird, da ist אבלות: Trauer. Der Ausdruck dieser Trauer: קרי״עה, Gegensatz von שלום, dem Zustand ungestörten Wohles, eigentlich ja des Ganzseins. שמלה ist nun vorzugsweise das Gewand, das den nackten Leib berührt, שמלתו לעורו, (— daher wohl auch Waschen zur Sauberkeit mehr כבס שמלות, während טבילה von טומאה: כבוס בגדים —). Jakob zerriß seine Gewänder bis auf den nackten Leib und legt, statt eines sich sanft anschmiegenden Gewandes, ein härenes (שק bezeichnet den Stoff, Ziegenhaare, aus welchem Säcke gemacht wurden), also etwas an, was den Menschen bei jeder Bewegung unangenehm berührt und ihn, wenn er einmal fröhlich sein will, unaufhörlich daran erinnert, er habe kein Recht dazu, fröhlich zu sein. Deshalb auch ויתאבל, er hielt sich in der Trauer, hielt sich stets das „אָבֵל!" „Aber — Josef ist nicht da!" entgegen.

V. 35. Alle seine Söhne und alle seine Töchter: wohl die Schwiegertöchter „standen auf", nicht gingen, kamen, sondern „standen auf", ihn zu trösten. Aufstehen zu einer That setzt überall einen vorangehenden Entschluß, eine Ermannung voraus. Sie waren also bis dahin selbst in Schmerz versunken gewesen; hatte doch niemand so viel Schmerz zu empfinden, als eben sie, die Tröstenden. Einen alten Vater untröstlich vor sich zu sehen, jeden heiteren Gedanken sich als Sünde anrechnend, da müßte selbst der hartgesottenste Bösewicht das Gefühl der quälendsten Reue empfinden, selbst so trostlos werden, daß er selbst des Trostes bedürfte, nicht aber Trost zu bringen vermöchte. Warum hat aber keiner den Balsam in die Wunde geträufelt und gesprochen: er lebt? Antwort: Weil dies die größte Grausamkeit gewesen wäre. Ein zerrissenes Kind ist für das Bewußtsein der Eltern nicht verloren, ein ungeratenes mehr als verloren. Wer nicht den Schmerz tausendfach erhöhen wollte, der mußte schweigen, bis einmal Josef wiederkehren würde und dann die Freude über den Wiedergefundenen und die Thatsache der Wiederkehr selbst den Gedanken des geübten Verbrechens mildern würden. So hätte er zu dem einen noch zehn Söhne in einem Augenblick verloren.

Er weigerte sich להתנחם. נחם siehe (1. B. M. 6, 6): Trösten kann man niemanden, man kann ihm nur Trostgründe geben, die er sich selbst zu Gemüte nehmen und damit eine Umstimmung seiner Stimmung bewirken muß; er aber weigerte sich, es auch nur zu versuchen, diese Umwandlung an sich zu vollbringen. כי ארד אל בני אבל שאלה, nicht als ob der Gram ihn töten sollte, sondern er glaubte, bis an sein Grab trauern zu müssen: sein Sohn darf ihn nicht heiter wiedersehen. Jakob mochte sich auch nach seiner Auffassung Vorwürfe machen. Nach einem so schrecklichen Vorgange hält das Gemüt sehr scharfe Abrechnung und verzeiht sich auch das Leiseste nicht. — ״בך אהו אביו, nicht עליו, sondern אהו. בכה verwandt mit בקע, פקע, פקח, alles ein Ausbrechen, ein Frei=werden aus einem Innern. בכה: die Wirkung eines hervorbrechenden Gefühls. בכה על: über eine äußere Veranlassung. בכה את, den Gegenstand gleichsam hinausweinen, ihn fortwährend im Herzen tragen, und die Wirkung dieses im Herzen Tragens durch eine von Zeit zu Zeit sich ins Auge stehlende Thräne äußern. Er trägt ihn im

36. וְהַמְּדָנִים מָכְרוּ אֹתוֹ אֶל־
מִצְרַיִם לְפוֹטִיפַר סְרִיס פַּרְעֹה שַׂר
הַטַּבָּחִים: פ

36. Die Medaniten aber hatten ihn nach Mizrajim hin verkauft, an Potiphar, Pharaos Hofbedienten, den Fürsten der Köche.

לח רביעי. 1. וַיְהִי בָּעֵת הַהִוא וַיֵּרֶד
יְהוּדָה מֵאֵת אֶחָיו וַיֵּט עַד־אִישׁ
עֲדֻלָּמִי וּשְׁמוֹ חִירָה:

Kap. 38. V. 1. In dieser Zeit ging Jehuda fern hinab von seinen Brüdern, und entfernte sich bis zu einem Manne aus Adulam, der Chira hieß.

Herzen, auch wenn er nicht weint. (יצא] יוע=[בקע]בכה], Thräne ist der Schweiß der arbeitenden Seele, Schweiß ist die Thräne des arbeitenden Leibes). Bezeichnend steht hier die Thräne zuletzt. Jakob jammerte nicht und schrie nicht. Das ויבך bezieht sich auf die spätere Zeit. Wenn die andern heiter waren, stahl sich verstohlen eine Thräne in das Auge des Vaters. —

V. 36. סריס bezeichnet einerseits unzweifelhaft eine Verstümmelung des Körpers, die der Fähigkeit beraubt, Nachkommen zu erhalten, andererseits ebenso unzweifelhaft blos Diener. Eben dieser Potiphar war ja verheiratet und war ja, wahrscheinlich, אסנת seine Tochter. סרס verwandt mit זרז. שרש: זרז: behend, rüstig in Bewegung sein, etwas rasch fördern. זרזיר מתנים: ein Tier, das rasch, gelenk in den Lenden ist, rasch läuft. Ähnlich wie זרזיר von זרז ebenso סרסור rabbinisch von סרס: ein Agent, der etwas für den andern betreibt und fördert. שרש ist auch im Grunde nichts anderes; denn die Wurzel ist der „Agent" der Bäume. Von שרש ist auch שרשרות, Kette, das ist: Vermittlerin zwischen zwei verschiedenen Teilen desselben Objekts. Demgemäß heißt סריס im allgemeinen: Agent, speziell: Hofagent, Hofdiener, irgend ein Angestellter in nächster Umgebung des Fürsten, der für die prompte Herbeischaffung der fürstlichen Bedürfnisse zu sorgen hat. Die andere Bedeutung: entmannt, ergiebt sich analog, wie שֶׁרֶשׁ auch das Entgegengesetzte: entwurzeln bedeutet, עֵקֶר, Wurzel, und עקר sproßlos, kinderlos, ohne Wurzelkraft für ein künftiges Menschendasein, so auch סריס: einer, der in Fortförderung, Fortsetzung des Menschengeschlechts gehemmt ist. Potiphar war also Pharaos Hofbeamter und zwar שר הטבחים: Oberhofkochmeister der egyptischen Majestät. Indem wir hier in den bedeutendsten alten Staat eingeführt werden, der für die Bildung der alten Völker so bedeutsam geworden, ist es charakteristisch, sogleich am Eingange einen „Fürsten" der Köche, Bäcker, Schenke zu finden. Sagen dürfen wir uns, daß selbst in den entartetsten Zeiten der jüdischen Geschichte wir solche Chargen nicht finden. Wer dem Fürsten den Becher, den Teller ꝛc. kredenzte, war und blieb ein ganz gewöhnlicher Mensch. Nur in Staaten in welchen, wie im alten Egypten, den Fürsten ein göttlicher Nimbus umfließt — sehen wir doch noch auf egyptischen Bildern den König vor dem Göttlichen seiner eigenen Majestas knien — werden auch eines Abglanzes dieses Nimbus teilhaftig, die in nächste Berührung mit der geweihten Person kommen. Ist der König ein Gott, so wird sein „Truchseß" (Trogsetzer) ein Ministrant des Göttlichen, und der Koch: ein „Fürst der Köche". Ist dies eine heitere Seite des Amtes, so hat es zugleich eine entsetzliche Zusammenstellung: der Viehschlächter war zugleich der Menschenschlächter. So der Oberhofmenschenschlächter Nebusaradon (Kön. II. 25, 9).

Kap. 38. V. 1. In dieser Entfernung Judas von seinen Brüdern dürfen wir das Symptom einer Spannung oder Spaltung erkennen, die denn doch in Folge der an Josef verübten That unter den Brüdern entstanden, und sich am entschiedensten gegen

2. וַיַּרְא־שָׁם יְהוּדָה בַּת־אִישׁ כְּנַעֲנִי וּשְׁמוֹ שׁוּעַ וַיִּקָּחֶהָ וַיָּבֹא אֵלֶיהָ׃
3. וַתַּהַר וַתֵּלֶד בֵּן וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ עֵר׃
4. וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ אוֹנָן׃
5. וַתֹּסֶף עוֹד וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ שֵׁלָה וְהָיָה בְכְזִיב בְּלִדְתָּהּ אֹתוֹ׃
6. וַיִּקַּח יְהוּדָה אִשָּׁה לְעֵר בְּכוֹרוֹ וּשְׁמָהּ תָּמָר׃
7. וַיְהִי עֵר בְּכוֹר יְהוּדָה רַע בְּעֵינֵי יְהוָה וַיְמִתֵהוּ יְהוָה׃
8. וַיֹּאמֶר יְהוּדָה לְאוֹנָן בֹּא אֶל־אֵשֶׁת אָחִיךָ וְיַבֵּם אֹתָהּ וְהָקֵם זֶרַע לְאָחִיךָ׃
9. וַיֵּדַע אוֹנָן כִּי לֹא לוֹ יִהְיֶה הַזֶּרַע וְהָיָה אִם־בָּא אֶל־אֵשֶׁת אָחִיו וְשִׁחֵת אַרְצָה לְבִלְתִּי נְתָן־זֶרַע לְאָחִיו׃
10. וַיֵּרַע בְּעֵינֵי יְהוָה אֲשֶׁר עָשָׂה וַיָּמֶת גַּם־אֹתוֹ׃

2. Dort sah Jehuda die Tochter eines Kaufmannes, der Schua hieß, die heiratete er und kam zu ihr.

3. Sie empfing und gebar einen Sohn; er nannte ihn: Er.

4. Sie empfing wieder und gebar einen Sohn; den nannte sie Onan.

5. Sie gebar noch einen Sohn und nannte ihn Schela, und er war in Kesib, als sie ihn gebar.

6. Jehuda nahm seinem Erstgebornen Er eine Frau, die Thamar hieß.

7. Er, der Erstgeborene Jehudas, war aber bös in Gottes Augen und Gott ließ ihn sterben.

8. Da sprach Jehuda zu Onan: Komme zu deines Bruders Frau und erfülle die Schwagerehe an ihr und stelle eine Nachkommenschaft deinem Bruder her.

9. Onan wußte, daß ihm nicht die Nachkommenschaft werden würde; so oft er daher zu seines Bruders Frau kam, vernichtete er es zur Erde, um seinem Bruder keine Nachkommen zu gewähren.

10. Gott misfiel, was er gethan, und er ließ auch ihn sterben.

Juda richtete, unter dessen, als des, wie es scheint, Einflußreichsten, Vorschlag und Leitung sich der traurige Vorgang vollzogen hatte. Schwer übrigens sehen wir das Unrecht in Judas eigenem Familienkreise gebüßt. Frau und Söhne starben, und was noch herber ist, die Söhne starben, weil sie vor Gottes Augen schlecht gewesen.

Wenn übrigens Judas Vergehen mit Thamar einerseits auch hier ein Moment offenbart, welches dem sittigenden Einfluß des künftigen Gottesgesetzes vorbehalten blieb, so sehen wir doch eben gleichzeitig auch ihn nur in einer Monogamie leben, sehen ihn zu dieser Abirrung nur nach dem Tode seiner Frau kommen, und sehen endlich bereits vor der Gesetzgebung eine Institution durch die Sitte in Jakobs Hause geheiligt, die durch und durch auf dem sittlichsten Begriffe der Ehe und des Familienlebens zu beruhen scheint.

Daß die Ehe ihren sittlichen Charakter nur in ihrem Endziel, der Erzeugung und Heranziehung der Kinder (פרו ורבו) findet; daß eine Ehe, die dieses Ziel nicht erreicht, wesentlich in ihrem sittlichen Charakter getrübt erscheint; daß ferner der Begriff eines Familienkreises, d. i. eines Vaterhauses mit den ihm entstammenden Zweigen zusammen

11. וַיֹּאמֶר יְהוּדָה לְתָמָר כַּלָּתוֹ שְׁבִי אַלְמָנָה בֵּית־אָבִיךְ עַד־יִגְדַּל שֵׁלָה בְנִי כִּי אָמַר פֶּן־יָמוּת גַּם־הוּא כְּאֶחָיו וַתֵּלֶךְ תָּמָר וַתֵּשֶׁב בֵּית אָבִיהָ׃

11. Da sprach Jehuda zu seiner Schwiegertochter Thamar: Bleibe Witwe in deines Vaters Hause, bis mein Sohn Schela groß sein wird; denn er dachte: er könnte auch wie seine Brüder sterben. Thamar ging und blieb im Hause ihres Vaters.

12. וַיִּרְבּוּ הַיָּמִים וַתָּמָת בַּת־שׁוּעַ אֵשֶׁת־יְהוּדָה וַיְנָחֶם יְהוּדָה וַיַּעַל עַל־גֹּזְזֵי צֹאנוֹ הוּא וְחִירָה רֵעֵהוּ הָעֲדֻלָּמִי תִּמְנָתָה׃

12. Nach langer Zeit starb Schuas Tochter, Jehudas Frau; da suchte Jehuda Trost und ging hinauf zu seinen Schafscherern, er und sein Freund Chira aus Adulam, nach Thimna.

13. וַיֻּגַּד לְתָמָר לֵאמֹר הִנֵּה חָמִיךְ עֹלֶה תִמְנָתָה לָגֹז צֹאנוֹ׃

13. Da wurde Thamar erzählt: Siehe, dein Schwiegervater geht hinauf nach Thimna, seine Schafe zu scheeren.

14. וַתָּסַר בִּגְדֵי אַלְמְנוּתָהּ מֵעָלֶיהָ וַתְּכַס בַּצָּעִיף וַתִּתְעַלָּף וַתֵּשֶׁב בְּפֶתַח עֵינַיִם אֲשֶׁר עַל־דֶּרֶךְ תִּמְנָתָה כִּי רָאֲתָה כִּי־גָדַל שֵׁלָה וְהוּא לֹא־נִתְּנָה לוֹ לְאִשָּׁה׃

14. Da legte sie ihre Witwenkleider ab, bedeckte sich mit einem Schleier und verhüllte sich, und setzte sich an eine offene Aussicht, welche am Wege nach Thimna lag; denn sie hatte gesehen, Schela war groß geworden und sie war ihm nicht zur Frau gegeben worden.

15. וַיִּרְאֶהָ יְהוּדָה וַיַּחְשְׁבֶהָ לְזוֹנָה כִּי כִסְּתָה פָּנֶיהָ׃

15. Jehuda sah sie und hielt sie für eine Buhlerin, denn sie hatte ihr Gesicht bedeckt.

16. וַיֵּט אֵלֶיהָ אֶל־הַדֶּרֶךְ וַיֹּאמֶר הֲבָה נָּא אָבוֹא אֵלַיִךְ כִּי לֹא יָדַע כִּי כַלָּתוֹ הִוא וַתֹּאמֶר מַה־תִּתֶּן־לִי כִּי תָבוֹא אֵלָי׃

16. Er lenkte ihr zu in den Weg ein und sprach: Gestatte doch, daß ich zu dir komme, denn er wußte nicht, daß sie seine Schwiegertochter war. Da sprach sie: Was giebst du mir, wenn du zu mir kommst?

---

eine spezifische Individualität am Baume der Menschheit, eine charakteristisch einheitliche moralische Person dergestalt bilde, daß alle in ihm und aus ihm entstehenden Häuser an dem Ausbau eines bestimmten Grundtypus menschlicher Geistigkeit und Gesittung gemeinschaftlich arbeiten, also, daß, wenn eine Ehe in eben diesem ihrem höchsten sittlichen Endzweck, dem Fortbau des Menschengeschlechtes in einer bestimmten durch die Familieneigentümlichkeit gegebenen Richtung, mit dem kinderlosen Tode eines Gliedes mangelhaft geblieben, dieser sittliche Charaktermangel der Ehe durch Fortsetzung derselben mit der hinterbliebenen Wittwe von einem der nächsten Familienglieder nachträglich ergänzt werden kann und soll: diese, den höchsten sittlichen Charakter der Ehe und die höchste sittliche Dignität der Familie aussprechenden Gedanken scheinen der großen Institution des

17. וַיֹּאמֶר אָנֹכִי אֲשַׁלַּח גְּדִי־עִזִּים מִן־הַצֹּאן וַתֹּאמֶר אִם־תִּתֵּן עֵרָבוֹן עַד שָׁלְחֵךְ׃

17. Er sprach: Ich werde ein Ziegenböckchen von den Schafen schicken. Wenn du ein Pfand giebst, bis du schickest, erwiderte sie.

18. וַיֹּאמֶר מָה הָעֵרָבוֹן אֲשֶׁר אֶתֶּן־לָךְ וַתֹּאמֶר חֹתָמְךָ וּפְתִילֶךָ וּמַטְּךָ אֲשֶׁר בְּיָדֶךָ וַיִּתֶּן־לָהּ וַיָּבֹא אֵלֶיהָ וַתַּהַר לוֹ׃

18. Welches Pfand soll ich dir geben? sagte er. Sie sagte: Dein Siegel und deine Schnur und den Stab, den du in der Hand hast. Er gab es ihr, kam zu ihr und sie empfing ihm.

19. וַתָּקָם וַתֵּלֶךְ וַתָּסַר צְעִיפָהּ מֵעָלֶיהָ וַתִּלְבַּשׁ בִּגְדֵי אַלְמְנוּתָהּ׃

19. Sie stand auf und ging, legte ihren Schleier ab und zog ihre Witwenkleider an.

20. וַיִּשְׁלַח יְהוּדָה אֶת־גְּדִי הָעִזִּים בְּיַד רֵעֵהוּ הָעֲדֻלָּמִי לָקַחַת הָעֵרָבוֹן מִיַּד הָאִשָּׁה וְלֹא מְצָאָהּ׃

20. Jehuda schickte das Ziegenböckchen durch seinen Freund aus Adulam, das Pfand aus der Hand der Frau zu nehmen; er fand sie aber nicht.

21. וַיִּשְׁאַל אֶת־אַנְשֵׁי מְקֹמָהּ לֵאמֹר אַיֵּה הַקְּדֵשָׁה הִוא בָּעֵינַיִם עַל־הַדָּרֶךְ וַיֹּאמְרוּ לֹא־הָיְתָה בָּזֶה קְדֵשָׁה׃

21. Er erkundigte sich bei ihren Ortsleuten: Wo ist die Buhlerin, sie war in der Aussicht an dem Wege? Sie sagten: Hier war keine Buhlerin.

22. וַיָּשָׁב אֶל־יְהוּדָה וַיֹּאמֶר לֹא מְצָאתִיהָ וְגַם אַנְשֵׁי הַמָּקוֹם אָמְרוּ לֹא־הָיְתָה בָּזֶה קְדֵשָׁה׃

22. Er kehrte zu Jehuda zurück und sprach: Ich habe sie nicht gefunden, und auch die Ortsleute haben gesagt: hier war keine Buhlerin.

23. וַיֹּאמֶר יְהוּדָה תִּקַּח־לָהּ פֶּן נִהְיֶה לָבוּז הִנֵּה שָׁלַחְתִּי הַגְּדִי הַזֶּה וְאַתָּה לֹא מְצָאתָהּ׃

23. Da sprach Jehuda: Mag sie es hinnehmen! Sonst werden wir noch zum Gespötte. Ich habe ja dieses Böckchen geschickt, und du hast sie nicht gefunden!

24. וַיְהִי ו כְּמִשְׁלֹשׁ חֳדָשִׁים וַיֻּגַּד לִיהוּדָה לֵאמֹר זָנְתָה תָּמָר כַּלָּתֶךָ וְגַם הִנֵּה הָרָה לִזְנוּנִים וַיֹּאמֶר יְהוּדָה הוֹצִיאוּהָ וְתִשָּׂרֵף׃

24. Ungefähr um drei Monate wurde dem Jehuda berichtet: Deine Schwiegertochter Thamar hat Unzucht getrieben und sie hat auch unzüchtig empfangen. Jehuda sprach: Führet sie hinaus, daß sie verbrannt werde.

Jibbum zu Grunde zu liegen, der wir schon hier, in dieser frühesten Zeit des Jakobshauses, in vollster Geltung begegnen. Obgleich Witwe des Verstorbenen, erscheint Thamar als die noch Angetraute des überlebenden Hauses (זיקה) und zwar in solcher Schärfe, daß ihr vermeintliches Vergehen (V. 24) als Ehebruch geahndet werden soll, in Beziehung zu einem nächsten Familienliede aber so sehr das ursprünglich durch den Verstorbenen geknüpfte Eheband fortdauert, daß es zur Fortsetzung derselben keiner besonderen Anehelichung bedarf, sondern dieselbe sich einfach vollzieht: הבא על יבמתו בין בשוגג וכו׳

25. הִוא מוּצֵאת וְהִיא שָׁלְחָה אֶל־
חָמִיהָ לֵאמֹר לְאִישׁ אֲשֶׁר־אֵלֶּה לוֹ
אָנֹכִי הָרָה וַתֹּאמֶר הַכֶּר־נָא לְמִי
הַחֹתֶמֶת וְהַפְּתִילִים וְהַמַּטֶּה הָאֵלֶּה׃

26. וַיַּכֶּר יְהוּדָה וַיֹּאמֶר צָדְקָה מִמֶּנִּי
כִּי־עַל־כֵּן לֹא־נְתַתִּיהָ לְשֵׁלָה בְנִי
וְלֹא־יָסַף עוֹד לָדַעְתָּהּ׃

27. וַיְהִי בְּעֵת לִדְתָּהּ וְהִנֵּה תְאוֹמִים
בְּבִטְנָהּ׃

28. וַיְהִי בְלִדְתָּהּ וַיִּתֵּן־יָד וַתִּקַּח
הַמְיַלֶּדֶת וַתִּקְשֹׁר עַל־יָדוֹ שָׁנִי לֵאמֹר
זֶה יָצָא רִאשֹׁנָה׃

29. וַיְהִי ו כְּמֵשִׁיב יָדוֹ וְהִנֵּה יָצָא
אָחִיו וַתֹּאמֶר מַה־פָּרַצְתָּ עָלֶיךָ פָּרֶץ
וַיִּקְרָא שְׁמוֹ פָּרֶץ׃

30. וְאַחַר יָצָא אָחִיו אֲשֶׁר עַל־יָדוֹ
הַשָּׁנִי וַיִּקְרָא שְׁמוֹ זָרַח׃ ס

לט חמישי. 1. וְיוֹסֵף הוּרַד מִצְרַיְמָה
וַיִּקְנֵהוּ פּוֹטִיפַר סְרִיס פַּרְעֹה שַׂר
הַטַּבָּחִים אִישׁ מִצְרִי מִיַּד הַיִּשְׁמְעֵאלִים
אֲשֶׁר הוֹרְדֻהוּ שָׁמָּה׃

25. Sie ward hinausgeführt — sie hatte aber zu ihrem Schwiegervater geschickt: Dem Manne, dem diese gehören, habe ich empfangen! Sie ließ ihm sagen: Erkenne doch, wem diese, das Siegel und die Schnüre und der Stab, gehören!

26. Jehuda erkannte sie und sprach: Sie ist gerechter als ich, deshalb, weil ich sie meinem Sohne Schela nicht gegeben habe! Er erkannte sie jedoch nicht weiter.

27. Zur Zeit ihrer Niederkunft waren Zwillinge in ihrem Schoße.

28. Als sie gebar, streckte einer eine Hand, da nahm die Hebamme und knüpfte einen Purpurfaden um seine Hand, damit zu sagen: der ist zuerst gekommen.

29. Kaum aber wollte er seine Hand zurückziehen, war sein Bruder herausgekommen, da sprach sie: Was hast du deinetwegen für eine Bahn gebrochen! Er nannte ihn Perez.

30. Nachher kam sein Bruder, der den Purpurfaden an der Hand hatte; den nannte er Serach.

Kap. 39. V. 1. Josef war inzwischen nach Mizrajim hinabgeführt worden, und Potiphar, ein Hofbedienter Pharaos, der Fürst der Köche, ein mizrischer Mann, kaufte ihn aus der Hand der Jischmaeliten, die ihn dorthin gebracht hatten.

קנה Jebamoth 43 b.; ein Verhältnis, das zur gerechten Würdigung Thamars nicht unberücksichtigt bleiben dürfte. — Ob übrigens die Wurzel יבם ihre Grundbedeutung in der Lautverwandtschaft mit קום (vergl. z. B. יין יון נפן, — קול יבל, —) findet, und demgemäß יָבַם der Grundbedeutung nach so viel als קִים, aufrecht halten, aufrichten, wäre — הקם זרע לאחיו — wollen wir nur als eine Möglichkeit berühren.

Kap. 39. V. 1. Wiederholt wird von Potiphar hervorgehoben, daß er ein איש מצרי gewesen, eine Eigenschaft, die sich ja von einem Beamten am egyptischen Hofe in Egypten von selbst verstünde. Wir kennen jedoch den Gegensatz, in welchem die Egyppter zu dem ganzen übrigen Völkerkomplex gestanden, kennen insbesondere den Hochmut, mit welchem sie auf nomadische Völker hinabblickten. Einen noch tieferen Gegensatz bildet

2. וַיְהִי יְהוָה אֶת־יוֹסֵף וַיְהִי אִישׁ מַצְלִיחַ וַיְהִי בְּבֵית אֲדֹנָיו הַמִּצְרִי׃

2. Da war Gott mit Josef, er ward ein alles glücklich ausführender Mann, und ward dies in dem Hause seines mizrischen Herrn!

3. וַיַּרְא אֲדֹנָיו כִּי יְהוָה אִתּוֹ וְכֹל אֲשֶׁר־הוּא עֹשֶׂה יְהוָה מַצְלִיחַ בְּיָדוֹ׃

3. Als sein Herr gewahrte, daß Gott mit ihm war, und alles, was er that, Gott durch seine Hand gelingen ließ:

4. וַיִּמְצָא יוֹסֵף חֵן בְּעֵינָיו וַיְשָׁרֶת אֹתוֹ וַיַּפְקִדֵהוּ עַל־בֵּיתוֹ וְכָל־יֶשׁ־לוֹ נָתַן בְּיָדוֹ׃

4. Da fand Josef Gunst in seinen Augen, so daß er ihn selbst bedienen mußte, und endlich setzte er ihn über sein Haus, und gab alles, was er hatte, in seine Hand.

---

die Sitte und Lebensweise des Egypters zu dem „ibrischen Jüngling", wie er später genannt wird. Das Wort מצרי weist uns auf diesen Gegensatz hin und macht uns die Versuchung klar, in welcher sich der Jüngling befinden mußte, inmitten eines egyptischen Hauses und bei einer egyptischen Herrschaft der reine Jüngling zu bleiben, also, daß Gott ihn würdigte, ihm nahe zu sein. Es läßt uns dieses Wort auch das Übermaß von Geist und Geschicklichkeit erraten, das dazu gehörte, daß ein aus asiatisch nomadischen Händen gekaufter, asiatisch nomadischer Sklavenjüngling bei einem Potiphar, einem königlichen Beamten, der noch dazu ein Egypter war, in solche Gunst gelangte.

VV. 2—4. Dreimal heißt es ויהי. Die Weisen bemerken: die Brüder, erwachsen, zu Hause, in väterlicher und Geschwistergemeinschaft, bedurften der besonderen Gottesnähe nicht; allein Josef, der isolierte, verstoßene, in eine solche Umgebung verstoßene Jüngling, er bedurfte des besonderen Gottesschutzes. Darum wanderte Gott mit ihm, und da ward er denn der treffliche Mensch, zu dem er schon immer die Anlage in sich trug, und der nur eben solcher Ereignisse bedurfte, um völlig geweckt und rein von all den kleinen irdischen Schwächen hervorzutreten, die ihm in glücklicher Umgebung noch anhaftend gewesen. Wenn Gott mit Josef war, so kann dies nur sein, weil Josef mit Gott war. Wenn die Ziele, die der Mensch anstrebt, mit Gottes Zielen zusammen fallen, so gestaltet Gott die Verhältnisse der Erreichung dieser Ziele günstig und förderlich. (צלח verwandt mit שלח, vielleicht auch כלח. שלח: schicken, zu einem Ziele hin bewegen. סלח vielleicht: fahren lassen; die unverziehene Sünde ist ein Hemmnis im Lebenslauf des Menschen, er wird angehalten, סליחה löst den Knoten und gestattet einen ungehinderten Fortgang. צלח ist: ein Hinderniss überwindendes Fortschreiten zum Ziele.) Josef ward ein Mann, der alles, was er unternimmt, glücklich zum Ziele führt. Da überwand der Mizri den Widerwillen gegen den Iwri und nahm ihn sogar in sein Haus, wies ihm in seiner Nähe Beschäftigung an. Und als nun, V. 3, auch dort sein Herr sah, daß auch dort „Gott mit ihm war" und alles, was er unternahm, Gott gelingen ließ — es war dies die erste Gottesoffenbarung in einem mizrischen Kreise; in einem Kreise, in welchem das Gute und Sittliche nichts galt, zeigt sich plötzlich ein Jüngling, der arm und in tiefster Erniedrigung war, und dem doch alles gelang, weil er es that, zeigt sich mit einem Male die segnende Kraft eines reinen und sittlichen Wollens — da fand endlich Josef חן in seinen Augen, so daß er ihn zuerst zu seinem persönlichen Diener erhob und ihn dann zum Verwalter seines ganzen Hauses machte. מצא חן (siehe zu Kap. 6, 8).

5. וַיְהִי מֵאָז הִפְקִיד אֹתוֹ בְּבֵיתוֹ וְעַל כָּל־אֲשֶׁר יֶשׁ־לוֹ וַיְבָרֶךְ יְהוָה אֶת־בֵּית הַמִּצְרִי בִּגְלַל יוֹסֵף וַיְהִי בִּרְכַּת יְהוָה בְּכָל־אֲשֶׁר יֶשׁ־לוֹ בַּבַּיִת וּבַשָּׂדֶה׃

5. Da war es nun, seitdem er ihn in sein Haus, und über alles, was er hatte, als Verwalter eingesetzt, segnete Gott das Haus des Mizri in Josefs Veranlassung; Segen Gottes war in allem, was er hatte, im Hause und auf dem Felde.

6. וַיַּעֲזֹב כָּל־אֲשֶׁר־לוֹ בְּיַד־יוֹסֵף וְלֹא־יָדַע אִתּוֹ מְאוּמָה כִּי אִם־הַלֶּחֶם אֲשֶׁר־הוּא אוֹכֵל וַיְהִי יוֹסֵף יְפֵה־תֹאַר וִיפֵה מַרְאֶה׃

6. Alles Seine überließ er in Josefs Hand und wußte neben ihm von Nichts als von dem Brote, das er aß — und dabei war Josef schön von Gestalt und schön von Anblick!

V. 5. פקד (verwandt mit בגד): einen Gegenstand, mit seinen Beziehungen und einzelnen Verhältnissen bekleidet, sich vergegenwärtigen. Daher derjenige, dem ein Gegenstand in Obhut gegeben worden, der also dessen Verhältnisse überwachen und erhalten soll: פָּקִיד, und jemandem Angelegenheiten zu überwachen und zu versorgen übergeben: הפקיד. — יֵשׁ verwandt mit קשה und גשש: das Harte, Feste, Tastbare, Reelle. — גלל von בגלל, verwandt mit קלל, כלל. גלל: sich um seine Axe drehen, also den Schwerpunkt in sich haben, ohne Punkte der Reibung und des Hindernisses auf der Fläche, auf der man sich bewegt. Daher einerseits קל: was nirgends einen Anhaltspunkt hat, in seiner Fortbewegung nirgends aufgehalten wird, das Leichte, andererseits כלל: umfassen, alles Seinige in sich tragen. Alles vermittelnde Herbeiführen, Veranlassen, wird bildlich als eine drehende Kreisbewegung gedacht; es wird gleichsam das Verhältnis in seinem Mittelpunkte gefaßt und ihm die beabsichtigte Wendung gegeben; so auch סבב. — מאומה: sowie מהומה von הום=המם, so dürfte מאומה von אום=אמם, der Wurzel von אֵם, Mutter, und אִם, wenn, stammen. Wenn nun dem אמם die Bedeutung: „Bedingung eines werdenden Seins“ innewohnt, so wäre מאומה der Zustand, der etwas Werdendes bedingt. Es ist der Anfang eines Seins. Dies ist aber vollständig das, was wir durch „etwas“ bezeichnen: „mehr als nichts und doch noch nichts Vollendetes“. Der Übergang von Nichtsein zu dem definierbaren Sein: מאומה, etwas. — תואר von תור, Reihe: das harmonische Ebenmaß der Glieder. — יפה, יפח hauchen, יפע strahlen. Der Begriff des Schönen wird also im Hebräischen nicht objektiv, als Beschaffenheit des schönen Wesens, sondern als der Eindruck bezeichnet, den es auf den Beschauer macht; Schönheit wird als Hauch und Strahl begriffen, mit welchem das Schöne auf das Gemüt wirkt. Höchst bezeichnend erscheint nun die Bemerkung von Josefs Schönheit, die wir gleich am Beginn der Erzählung als das erste hätten erwarten sollen, womit sich der Unbekannte der Herrschaft empfahl, und die ja in der That der erste Empfehlungsbrief eines Unbekannten ist, ganz zuletzt. Es dürfte dies insbesondere für den weiteren Verlauf von Bedeutung sein. Es dürfte nämlich für einen Josef eine weit größere Versuchung sein, wenn ein nicht gewöhnliches Weib ihn zu verführen versucht. Es wird uns daher erzählt, daß nicht zunächst Josefs Schönheit, sondern die glänzenden Erfolge seines Geistes, die ihn vom niedrigen Sklaven fast zum Herrn seines Herrn erhoben, den gewinnenden Eindruck auf seine Herrin gemacht. Seine Schönheit gab diesem Eindruck nur die überwältigende Steigerung. אחר הדברים האלה heißt es daher im folgenden Verse. Alles Bisherige hatte dazu beigetragen.

ששי. 7. וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַתִּשָּׂא אֵשֶׁת־אֲדֹנָיו אֶת־עֵינֶיהָ אֶל־יוֹסֵף וַתֹּאמֶר שִׁכְבָה עִמִּי׃

7. So war es, nach diesen Vorgängen, da hob die Frau seines Herrn ihre Augen zu Josef auf und sprach: Lege dich zu mir!

8. וַיְמָאֵן וַיֹּאמֶר אֶל־אֵשֶׁת אֲדֹנָיו הֵן אֲדֹנִי לֹא־יָדַע אִתִּי מַה־בַּבָּיִת וְכֹל אֲשֶׁר־יֶשׁ־לוֹ נָתַן בְּיָדִי׃

8. Er weigerte sich und sprach zu der Frau seines Herrn: Siehe, mein Herr weiß neben mir um nichts, was im Hause vorgeht, und alles, was ihm ist, hat er in meine Hand gegeben;

9. אֵינֶנּוּ גָדוֹל בַּבַּיִת הַזֶּה כְּמֹנִי וְלֹא־חָשַׂךְ מִמֶּנִּי מְאוּמָה כִּי אִם־אוֹתָךְ בַּאֲשֶׁר אַתְּ־אִשְׁתּוֹ וְאֵיךְ אֶעֱשֶׂה הָרָעָה הַגְּדֹלָה הַזֹּאת וְחָטָאתִי לֵאלֹהִים׃

9. in diesem Hause ist niemand größer als ich; nicht das Geringste hat er mir vorenthalten außer dich, insofern du seine Frau bist: Wie soll ich nun eine so große Schlechtigkeit begehen, und mich gegen Gott versündigen!

V. 8. לא ידע וגו', er hat das unbegrenzte Vertrauen zu meiner Geschicklichkeit וכל אשר יש לו וגו', das unbegrenzte Vertrauen zu meiner Redlichkeit.

V. 9. וחטאתי לאלקי', abgesehen von der Schlechtigkeit gegen deinen Gatten, ists ja auch, wie jede Unsittlichkeit, ein Verbrechen gegen Gott. — חטא. Es ist von Wichtigkeit, den Begriff der Sünde nach dem hebräischen Sprachgedanken zu ergründen, da sich daraus zugleich der Begriff des Gegensatzes, der des sittlichen Lebens ergiebt. Im Deutschen heißt Sünde das zu Sühnende, ein Begriff, der in חטא nicht ursprünglich liegt. Wir wagen die Verwandtschaft von חטא mit חתה hervorzuheben. חתה: etwas aus seinem gehörigen Kreis herausnehmen, insbesondere aber: brennende Kohlen aus dem Feuer nehmen. Es ist nun nicht unmöglich, daß חטא ebenso heiße: irgend eine unserer Beziehungen jenem Feuer, dem Feuerstrahle jenes Elementes entziehen, das eigentlich unser ganzes Wesen fassen, wecken, durchläutern und beleben soll. Die Kohle, die ich aus dem Feuer nehme, erlischt. So lange irgend eine meiner Kräfte von jenem göttlichen Feuer beherrscht ist, wird sie leben und das erreichen, wozu sie bestimmt ist. Überlasse ich aber irgend eine Beziehung meines Wesens diesem Feuer nicht, so wird sie: Sünde. Wir sind berechtigt, das zur Beherrschung unseres ganzen Wesens bestimmte Element als „Feuer" zu denken. Nennt sich ja das Göttliche selber אש אוכלה, אשדת. Ihm sollen wir stets ganz hingegeben sein, und so lange sind wir ohne Schlacken, das göttliche Feuer leuchtet stets und stets in uns und durch uns, wir sind לחם אשה ד': Nahrung des Göttlichen auf Erden. Sobald etwas diesem Feuer entfällt, wird es dunkel, schlecht. Ist das Sinnliche nicht Träger des Göttlichen, nicht קדוש, wird es viehisch: קֶדֶשׁ. Was sich der Glut des Göttlichen entzieht, verfällt der Glut der Leidenschaft. Heißt aber חטא: etwas dem Herde des göttlichen Feuers entziehen, das dadurch dunkel, unerleuchtet, undurchglüht von dem Feuer wird, das es durchglühen sollte: so begreifen wir, wie sich das ganze מעשה קרבנות als symbolische Wiederherstellung des durch חטא gestörten Verhältnisses in buchstäblichstem Sinne darstellt. Wenn unser חטא nichts anderes war, als daß unser הלב וכליות sich nicht als Nahrung dem göttlichen Feuer überlassen, resp. hingegeben haben: so ist die Wiederherstellung eben nichts anderes, als daß wir sie dem

10. וַיְהִי כְּדַבְּרָהּ אֶל־יוֹסֵף יוֹם וְיוֹם וְלֹא־שָׁמַע אֵלֶיהָ לִשְׁכַּב אֶצְלָהּ לִהְיוֹת עִמָּהּ׃

10. Da war es nun, da sie Tag für Tag zu Josef sprach, und er ihr kein Gehör gab, bei ihr zu liegen, um sie zu sein;

11. וַיְהִי כְּהַיּוֹם הַזֶּה וַיָּבֹא הַבַּיְתָה לַעֲשׂוֹת מְלַאכְתּוֹ וְאֵין אִישׁ מֵאַנְשֵׁי הַבַּיִת שָׁם בַּבָּיִת׃

11. da war es an einem solchen Tage, — er kam ins Haus, um sein Geschäft auszuführen, es war keiner von des Hauses Leuten dort im Hause:

12. וַתִּתְפְּשֵׂהוּ בִּבִגְדּוֹ לֵאמֹר שִׁכְבָה עִמִּי וַיַּעֲזֹב בִּגְדּוֹ בְּיָדָהּ וַיָּנָס וַיֵּצֵא הַחוּצָה׃

12. da ergriff sie ihn an seinem Kleide und sprach: Lege dich doch zu mir! Er ließ sein Kleid in ihrer Hand, floh und ging hinaus.

13. וַיְהִי כִּרְאוֹתָהּ כִּי־עָזַב בִּגְדּוֹ בְּיָדָהּ וַיָּנָס הַחוּצָה׃

13. Als sie sah, daß er sein Kleid in ihrer Hand gelassen und hinaus geflohen war,

14. וַתִּקְרָא לְאַנְשֵׁי בֵיתָהּ וַתֹּאמֶר לָהֶם לֵאמֹר רְאוּ הֵבִיא לָנוּ אִישׁ עִבְרִי לְצַחֵק בָּנוּ בָּא אֵלַי לִשְׁכַּב עִמִּי וָאֶקְרָא בְּקוֹל גָּדוֹל׃

14. rief sie ihre Hausleute und sagte ihnen: Sehet, hat er uns einen ibrischen Mann ins Haus gebracht, um mit uns Mutwillen zu treiben! Er kam zu mir, sich zu mir zu legen, da rief ich mit lauter Stimme.

15. וַיְהִי כְשָׁמְעוֹ כִּי־הֲרִימֹתִי קוֹלִי וָאֶקְרָא וַיַּעֲזֹב בִּגְדּוֹ אֶצְלִי וַיָּנָס וַיֵּצֵא הַחוּצָה׃

15. Da er jedoch hörte, daß ich mit lauter Stimme gerufen, ließ er sein Kleid neben mir, floh und ging hinaus.

---

göttlichen Feuer wieder übergeben. Unser ganzes Wesen נפש, gehört Gott an, und als Konsequenz davon, alle unsere Glieder, איברים, Seinem Feuer, נתינת אברים על גבי האש ist reine Konsequenz von נתינת דם על המזבח. — (Siehe auch Kap. 13, 13.)

V. 11. Das כהיום הזה ist dunkel. היום הזה und כיום הזה bezieht sich gewöhnlich auf die Gegenwart des Erzählers oder Lesers und beides ist hier nicht möglich. Bezieht man es auf die Zeit der Geschichte, so heißt es vielleicht: an einem solchen Tage, und bezieht sich auf das vorhergehende יום יום. Sie hatte bereits an diesem Tage ihre Verführungskunst an Josef versucht und dennoch wagte sich Josef „an einem solchen Tage" in ihre Nähe, obgleich kein Mann sonst im Hause war. Es läge dann ein Vorwurf für Josef darin, den er schwer genug gebüßt hat. Es soll niemand zu sehr auf seine sittliche Standhaftigkeit bauen.

V. 12. Schon Siporno macht aufmerksam darauf, wie besonnen und rücksichtsvoll Josef selbst in einer solchen Stellung einem solchen Weibe gegenüber gewesen. וינס — ויצא החוצה, er floh — jedoch draußen stürzte er nicht, machte kein Aufsehen, sondern: draußen ging er. Sie vermutete diese Rücksicht nicht, sonst hätte sie nicht geschrien. Bei ihr heißt es: כראתה וג' וינס החוצה, sie sah ihn hinauseilen, deshalb rief sie. In ihrer Erzählung freilich sagt sie: וינס ויצא החוצה er floh und „schlich" hinaus. Sie will ihn ja eben als den Verbrecher zeichnen.

16. וַתַּנַּח בִּגְדוֹ אֶצְלָהּ עַד־בֹּוא אֲדֹנָיו אֶל־בֵּיתוֹ׃

16. Sie legte sein Kleid neben sich, bis sein Herr nach Hause kam,

17. וַתְּדַבֵּר אֵלָיו כַּדְּבָרִים הָאֵלֶּה לֵאמֹר בָּא אֵלַי הָעֶבֶד הָעִבְרִי אֲשֶׁר־הֵבֵאתָ לָּנוּ לְצַחֵק בִּי׃

17. und sprach zu ihm ebenso: Der ibrische Knecht, den du uns ins Haus gebracht hast, ist zu mir gekommen, um Mutwillen mit mir zu treiben.

18. וַיְהִי כַּהֲרִימִי קוֹלִי וָאֶקְרָא וַיַּעֲזֹב בִּגְדוֹ אֶצְלִי וַיָּנָס הַחוּצָה׃

18. Und da ich nun meine Stimme erhob und rief, ließ er sein Kleid neben mir und floh hinaus.

19. וַיְהִי כִשְׁמֹעַ אֲדֹנָיו אֶת־דִּבְרֵי אִשְׁתֹּו אֲשֶׁר דִּבְּרָה אֵלָיו לֵאמֹר כַּדְּבָרִים הָאֵלֶּה עָשָׂה לִי עַבְדֶּךָ וַיִּחַר אַפֹּו׃

19. Da sein Herr die Reden seiner Frau hörte, die zu ihm sprach: Solche Dinge hat dein Knecht mir gethan! da entbrannte sein Zorn,

20. וַיִּקַּח אֲדֹנֵי יוֹסֵף אֹתֹו וַיִּתְּנֵהוּ אֶל־בֵּית הַסֹּהַר מְקוֹם אֲשֶׁר־אֲסִירֵי הַמֶּלֶךְ אֲסוּרִים וַיְהִי־שָׁם בְּבֵית הַסֹּהַר׃

20. und Josefs Herr nahm ihn und gab ihn in das Gefängnis, dorthin, wo die Gefangenen des Königs gefangen gehalten werden; dort war er im Gefängnis.

V. 20. סהר, צהר, זהר, סחר u. s. w. סחר: im Kreise herumziehen. זהר und צהר: einen Strahlenkreis um sich bilden, einen Hof um sich bilden. סהר: ein umschließender Raum. Ob ihre Gefängnisse rund gewesen? Es scheint so, da auch בור, der gewöhnliche Name für Gefängnis, rund war. Siehe ב"ק 50 b. Die Verwandtschaft von סהר, die Kreislinie, mit סור weichen, giebt den Begriff der Kreislinie als eine solche, die in jedem Punkt ihrer Fortbewegung von der eingenommenen Richtung weicht. Sie verändert unaufhörlich ihre „Berührende", ihr Tangente, d. h. sie weicht unaufhörlich. — ויתנהו אל בית הסהר וגו' ויהי שם בבית הסהר. Wenn das erste schon hieß, er gab ihn ins Gefängnis, so wäre der Schlußsatz, dort war er im Gefängnis, völlig überflüssig. Potiphar hatte auch das Staatsgefängnis unter sich (siehe folgendes Kap. V. 3). Dorthin, אֶל בית הסהר gab er ihn, versetzte ihn dorthin, damit er dort sich nützlich mache wie bisher in seinem Hause, und auf diese Weise war er dort Gefangener. Es würde dies voraussetzen, daß er in seinem eigenen Innern von Josefs Unschuld überzeugt gewesen, und nur um seiner Ehre willen also handeln mußte. — אָסִיר ist Hauptwort, also ein bleibender Charakter, Gefangener, אָסוּר als Zeitwort bezeichnet nur einen zeitweiligen Charakter. Ein Untersuchungsgefangener ist אָסוּר, ein Strafgefangener: אָסִיר. Durch Keri und Kethib steht hier beides. Es war das ein Gewahrsam, wohin sowohl Straf- als Untersuchungsgefangene kamen. Auf diesen Umstand scheint der weitere Verfolg zu beruhen. Dadurch konnte Josef mit Männern in Berührung kommen, die, nur zeitweilig interniert, wieder zu einer bedeutenden Stellung zurückkehrten. In der That scheinen der Fürst der Bäcker und der der Schenke nur in Untersuchungshaft gewesen zu sein.

21. וַיְהִי יְהוָה אֶת־יוֹסֵף וַיֵּט אֵלָיו חֶסֶד וַיִּתֵּן חִנּוֹ בְּעֵינֵי שַׂר בֵּית־הַסֹּהַר׃

21. Gott war aber mit Josef und neigte ihm Wohlwollen zu, er ließ ihn Gunst in den Augen des Fürsten des Gefängnisses finden.

22. וַיִּתֵּן שַׂר בֵּית־הַסֹּהַר בְּיַד־יוֹסֵף אֶת כָּל־הָאֲסִירִם אֲשֶׁר בְּבֵית הַסֹּהַר וְאֵת כָּל־אֲשֶׁר עֹשִׂים שָׁם הוּא הָיָה עֹשֶׂה׃

22. Der Fürst des Gefängnisses übergab in Josefs Hand alle die im Gefängnisse sich befindenden Gefangenen. Alles, was man dort that, hatte er zu thun.

23. אֵין שַׂר בֵּית־הַסֹּהַר רֹאֶה אֶת־כָּל־כִּי־אוֹכָה בְּיָדוֹ בַּאֲשֶׁר יְהוָה אִתּוֹ וַאֲשֶׁר־הוּא עֹשֶׂה יְהוָה מַצְלִיחַ׃ פ

23. Nicht um das Geringste, was ihm anvertraut war, kümmerte sich der Fürst des Gefängnisses, weil Gott mit ihm war, und, was er that, Gott gelingen ließ.

מ שביעי. 1. וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה חָטְאוּ מַשְׁקֵה מֶלֶךְ־מִצְרַיִם וְהָאֹפֶה לַאֲדֹנֵיהֶם לְמֶלֶךְ מִצְרָיִם׃

Kap. 40. V. 1. Es war nach diesen Begebenheiten, hatte der Schenk des Königs von Mizrajim und der Bäcker sich gegen ihren Herrn, den König von Mizrajim, vergangen.

2. וַיִּקְצֹף פַּרְעֹה עַל שְׁנֵי סָרִיסָיו עַל שַׂר הַמַּשְׁקִים וְעַל שַׂר הָאוֹפִים׃

2. Da zürnte Pharao über seine beiden Hofbedienten, über den Fürsten der Schenke und über den Fürsten der Bäcker,

---

V. 21. ויט אליו חסד, nicht der Menschen, sein, Gottes Wohlwollen neigte Er ihm zu. Es war dies die tiefste Stufe, auf welche Josef sinken sollte. Von nun an wandte Gott ihm חסד zu. — שר ב׳ה׳. Wiederum ein שר. Je knechtischer und gefesselter ein Volk ist, umsomehr „Fürsten" hat es. Wer nur ein bischen höher steht, wird gleich ein „Fürst".

V. 22. Alles, was sie dort thaten, hatte er gethan, oder that es. Entweder war es eigentlich durch ihn geschehen, er hatte es versorgt, oder: was sonst viele thun mußten, that er allein.

Kap. 40. V. 1 u. 2. Im ersten Vers werden sie einfach Schenk und Bäcker genannt, im zweiten „Fürst" der Schenke und „Fürst" der Bäcker. Darin liegt der ganze Hohn und die Erbärmlichkeit einer solchen Fürstenschaft. Nach unten, dem Volke gegenüber, ist er ein שר, nach oben aber ist er ein tieferer Sklave als der Gassenkehrer. Eben weil seine ganze „fürstliche Würde" nur in der unendlichen Ehre, dem Könige zu schenken und Konfekt zu bringen, somit rein nur in dem persönlichen Verhältnisse des Königs zu dem gefürsteten Diener besteht, so wird dieser, der ärgste Sklave, völlig abhängig von dessen Gunst. Der König gebietet vollständig über Freiheit und Leben der „Fürsten" wie über einen Leibeigenen. Der König sieht in ihm nicht den Fürsten, sondern nur den Bäcker und Schenk. Es ist sein „Herr", und wenn dieser zürnt, so bekommt er einen Fußtritt und wandert ins Gefängnis.

3. וַיִּתֵּן אֹתָם בְּמִשְׁמַר בֵּית שַׂר הַטַּבָּחִים אֶל־בֵּית הַסֹּהַר מְקוֹם אֲשֶׁר יוֹסֵף אָסוּר שָׁם׃

3. und er gab sie in den Gewahrsam des Hauses des Fürsten der Köche in das Gefängnishaus, eben dorthin, wo auch Josef gefangen war.

4. וַיִּפְקֹד שַׂר הַטַּבָּחִים אֶת־יוֹסֵף אִתָּם וַיְשָׁרֶת אֹתָם וַיִּהְיוּ יָמִים בְּמִשְׁמָר׃

4. Der Fürst der Köche bestellte Josef bei ihnen; er hatte sie zu bedienen; so blieben sie einen Kreis von Tagen im Gewahrsam.

5. וַיַּחַלְמוּ חֲלוֹם שְׁנֵיהֶם אִישׁ חֲלֹמוֹ בְּלַיְלָה אֶחָד אִישׁ כְּפִתְרוֹן חֲלֹמוֹ הַמַּשְׁקֶה וְהָאֹפֶה אֲשֶׁר לְמֶלֶךְ מִצְרַיִם אֲשֶׁר אֲסוּרִים בְּבֵית הַסֹּהַר׃

5. Da träumte ihnen beiden, jedem sein Traum in einer Nacht, jedem wie eine Deutung seines Traumes, dem Schenk und dem Bäcker, die des Königs von Mizrajim waren, die im Gefängnis gefangen waren.

V. 3. במשמר. Auch bei מקושש ist משמר nur eine Untersuchungshaft. Im Hause des Fürsten der Köche war ein Gefängnis. Ihm wurden sie anvertraut. Er konnte sie, wo ihm beliebt, bewahren. Siehe oben zu V. 20.

V. 5. Alles, was über die drei Worte ויחלמו חלום שניהם hinaus steht, scheint völlig überflüssig. „Jeder träumte seinen Traum", — „der Traum war wie die Deutung": natürlich, denn die Deutung richtet sich nach dem Traum. Endlich: „der Schenk u. s. w.", als solche kennen wir bereits die Beiden vollständig. Es scheint vielmehr in allem diesem diejenige Eigentümlichkeit der Träume berichtet zu sein, die sie eben beunruhigte. In den Träumen selbst lag doch eigentlich gar nichts Auffallendes. Daß ein Schenk träumt, er bereite Wein und kredenze ihn dem Könige, was er vielleicht bereits dreißig Jahre lang gethan, und so auch der Bäcker, was war daran auffallend und der Deutung bedürftig? Allein eben die Klarheit und die Ähnlichkeit der beiden in einer Nacht geträumten Träume fiel ihnen auf. Augenfällig schienen beide Träume eines Inhalts, jedem nur in den Vorgängen seines Berufes mitgeteilt, und in beiden war jeder in seinem Berufe Gegenstand des Traumes. „Jeder träumte *seinen* Traum in einer Nacht; beide, die doch jetzt gefangen waren, sahen sich, der eine wieder als Schenk, der andere als Bäcker des Königs, und dabei waren die Träume nicht wie ein Traum, sondern fast wie die *Deutung* eines Traumes", d. h. sie waren so klar, daß fast nur eine Kleinigkeit zu fehlen schien und sie hätten keines Deuters bedurft. Hätten z. B. dem Schenk statt *dreier* Reben, drei Tage geträumt, so wäre alles andere klar und deutlich gewesen. Eben aber diese dämmernde Klarheit, Gleichheit und selbst in der Dreizahl hervortretende Übereinstimmung beider Träume ließ sie diesen Träumen eine besondere, mit ihrem Geschicke in Beziehung stehende Bedeutung beilegen, über die sie nach Aufschluß grübelten. — פתר, verwandt mit פטר, *öffnen*, und zwar nicht ein mechanisches Öffnen von außen, sondern ein *organisches* von innen heraus, wie פטר רחם und פטורי ציצים, ist ein schönes Wort für die Deutung eines Traumes, wie für jede vernünftige Deutung. Ein ganz vernünftiger Mensch kann einen Traum ganz genau deuten, ohne damit das Eintreffen desselben behaupten zu wollen. Die Deutung soll von innen heraus sein. Eine solche Deutung eines Traums von innen heraus ist die tiefste psychologische Aufgabe, sowie die Deutung eines jeden Symbols, die hermeneutische Erklärung eines Schriftstückes: פתרון sein soll, den Sinn von *innen heraus* erschließen. Hineinlegen kann man überall das bunteste Allerlei.

6. Am Morgen kam Josef zu ihnen und sah sie, daß sie betrübt waren;

7. Da fragte er die Hofbedienten Pharaos, die bei ihm im Gewahrsam des Hauses seines Herrn waren: Warum sind heute eure Gesichter trübe?

8. Sie sagten zu ihm: Einen Traum haben wir geträumt, und es ist kein Deuter für ihn da. Josef erwiderte ihnen: Sind doch Gottes die Deutungen, erzählet mir doch!

6. וַיָּבֹא אֲלֵיהֶם יוֹסֵף בַּבֹּקֶר וַיַּרְא אֹתָם וְהִנָּם זֹעֲפִים׃

7. וַיִּשְׁאַל אֶת־סְרִיסֵי פַרְעֹה אֲשֶׁר אִתּוֹ בְּמִשְׁמַר בֵּית אֲדֹנָיו לֵאמֹר מַדּוּעַ פְּנֵיכֶם רָעִים הַיּוֹם׃

8. וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו חֲלוֹם חָלַמְנוּ וּפֹתֵר אֵין אֹתוֹ וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם יוֹסֵף הֲלוֹא לֵאלֹהִים פִּתְרֹנִים סַפְּרוּ־נָא לִי׃

Herausſuchen (— daher ja auch דרש —) nur das eine, das richtige. Und wie bei der organiſchen Geburt und bei dem Sich-erſchließen der Knoſpe es einen inneren Treibpunkt giebt, von dem aus die ganze Entfaltung ihren Ausgang nimmt, ſo liegt in jedem ſymboliſch Verſchloſſenen ein Kernpunkt, der erfaßt ſein will, damit ſich ſodann alles andere von ſelbſt ergiebt.

V. 6. זעף verwandt mit צעף, wovon צעיף, der Schleier. צעיף: äußere Verſchleierung des Angeſichtes. זעף: eine Verſchleierung des Angeſichtes von innen heraus. Der Anblick eines betrübten Geſichtes gleicht dem eines Schlafenden oder Sterbenden; die Seele, das Leben, iſt daraus zurückgetreten, und der ſonſt lebendige Ausdruck iſt verſchleiert.

V. 7. Wie viele Worte ſind in der erſten Hälfte dieſes Satzes überflüſſig! Faſt ſo viel als er enthält. Nochmals wird der ganze Paß der beiden Mitgefangenen abgeleſen, וישאל אותם hätte uns alles geſagt. Ihre Perſonalien ſind uns ja bereits mehr als bekannt. Trügt uns jedoch nicht alles, ſo iſt uns eben hier das geiſtige Genie, die חכמה Joſefs gezeichnet. Er ſah ſie betrübt, wußte ja noch von nichts, da fragte er die Hofbedienten Pharaos u. ſ. w. Der Unterſchied der Anſchauung, mit welcher ein gewöhnlicher Menſch die Welt und die Dinge anſchaut, von derjenigen, mit welcher ein Joſef die Welt und die Dinge anſchaute, iſt eben der: ein gewöhnlicher Menſch ſieht blos generell, dem חכם erſcheint in jeder Perſon und Sache die ganze Spezialität und Individualität. Jener ſpricht mit „Kaufleuten", „Gelehrten" u. ſ. w. Dieſem iſt in jedem Augenblick die Perſon, mit der er ſpricht, in allen ihren Eigentümlichkeiten und Beziehungen zuſammen gegenwärtig. Joſef vergaß nie, was ſie waren, zu welchem Zweck ſie da waren, hatte ſtets ihre ganze Situation in ſcharf gezeichneten Zügen im Auge. Sie waren במשמר, (— und dadurch unterſcheidet ſich der egyptiſche Pharao vorteilhaft von ſeinem ſpäteren jovialen perſiſchen Kollegen, daß er nicht ſofort im Zorn endgültig dekretiert —) konnten alſo morgen wieder draußen ſein. Waren endlich אתו — eine dunkle Ahnung mochte Joſef von der Möglichkeit vorſchweben, da ſie nur erſt in Unterſuchungshaft waren, könnten ſie einſt auf ſein Geſchick einen günſtigen Einfluß üben, und mochte er daher in ihrem Zuſammenſein eine göttliche Fügung ahnen. Und eben weil ihm die Perſonen immer in allen ihren Beziehungen gegenwärtig waren, darum ſah und hörte er auch alle ihre Worte und Handlungen, und ſo auch ihre Träume, immer im Zuſammenhange mit ihrer ganzen Individualität; und begriff und verſtand es auch, aus dieſer Individualität heraus ſie aufzufaſſen und zu würdigen.

V. 8. Ihr habt keinen Deuter hier? Wenn Träume einer Deutung wert ſind, wenn ſie eine Bedeutung haben, ſo muß ſie Gott geſendet haben und Gott das Ver-

9. וַיְסַפֵּר שַׂר־הַמַּשְׁקִים אֶת־חֲלֹמוֹ לְיוֹסֵף וַיֹּאמֶר לוֹ בַּחֲלוֹמִי וְהִנֵּה־גֶפֶן לְפָנָי׃

9. Da erzählte der Fürst der Schenke seinen Traum dem Josef und sprach zu ihm: In meinem Traume — siehe da ist ein Weinstock vor mir —

10. וּבַגֶּפֶן שְׁלֹשָׁה שָׂרִיגִם וְהִוא כְּפֹרַחַת עָלְתָה נִצָּהּ הִבְשִׁילוּ אַשְׁכְּלֹתֶיהָ עֲנָבִים׃

10. Und an dem Weinstock sind drei Ranken — und er, wie er nur aufbricht, da ist schon die Blüte aufgeblüt, da haben seine Trauben schon Beeren gereift.

11. וְכוֹס פַּרְעֹה בְּיָדִי וָאֶקַּח אֶת־הָעֲנָבִים וָאֶשְׂחַט אֹתָם אֶל־כּוֹס פַּרְעֹה וָאֶתֵּן אֶת־הַכּוֹס עַל־כַּף פַּרְעֹה׃

11. Und Pharaos Becher ist in meiner Hand — da nahm ich die Beeren und drückte sie in Pharaos Becher, und gab den Becher auf die Hand Pharaos.

12. וַיֹּאמֶר לוֹ יוֹסֵף זֶה פִּתְרֹנוֹ שְׁלֹשֶׁת הַשָּׂרִגִים שְׁלֹשֶׁת יָמִים הֵם׃

12. Josef erwiderte ihm: Das ist seine Deutung: Die drei Ranken sind drei Tage,

13. בְּעוֹד ו שְׁלֹשֶׁת יָמִים יִשָּׂא פַרְעֹה אֶת־רֹאשֶׁךָ וְהֵשִׁיבְךָ עַל־כַּנֶּךָ וְנָתַתָּ כוֹס־פַּרְעֹה בְּיָדוֹ כַּמִּשְׁפָּט הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר הָיִיתָ מַשְׁקֵהוּ׃

13. in der Dauer von drei Tagen wird Pharao dich mitzählen und dich in dein Amt wieder einsetzen und du wirst dann Pharaos Becher in seine Hand geben, nach der früheren Weise, da du sein Schenk gewesen.

14. כִּי אִם־זְכַרְתַּנִי אִתְּךָ כַּאֲשֶׁר יִיטַב לָךְ וְעָשִׂיתָ־נָּא עִמָּדִי חָסֶד וְהִזְכַּרְתַּנִי אֶל־פַּרְעֹה וְהוֹצֵאתַנִי מִן־הַבַּיִת הַזֶּה׃

14. Denn wenn du mich, wenn es dir gut gehen wird, bei dir im Gedächtnis wirst behalten haben, so wirst du doch mit mir Wohlwollen üben, wirst mich Pharao gegenüber erwähnen, und wirst mich aus diesem Hause hinaus bringen.

15. כִּי־גָנֹב גֻּנַּבְתִּי מֵאֶרֶץ הָעִבְרִים וְגַם־פֹּה לֹא־עָשִׂיתִי מְאוּמָה כִּי־שָׂמוּ אֹתִי בַּבּוֹר׃

15. Denn gestohlen ward ich aus dem Lande der Ibrim, und auch hier habe ich nicht das geringste gethan, daß man mich in den Kerker gebracht.

---

ständnis vermitteln. Gott ist aber auch hier gegenwärtig und kann das Verständnis auch durch den Mund eines jeden gewähren.

V. 11. על כף פרעה, Pharao reichte also die Hand hin, um den Becher zu empfangen.

V. 14. כי, denn Gott hat dich hierher gesetzt, um dich die Träume und mich die Deutung finden lassen, weil Gott dich wieder in die alte Gunst einsetzen wird und weil, wenn du mich erst eine zeitlang im Stillen wirst bei dir im Gedächtnis herumgetragen haben, du mich zuletzt doch einst bei Pharao in Erwähnung bringen wirst.

V. 15. Eigentümlich wird das Land schon hier ארץ העברים genannt; es muß also diese Familie in den Augen der Völker schon so bedeutsam dagestanden haben, daß das Land als ihr Land bezeichnet werden konnte.

16. וַיַּרְא שַׂר־הָאֹפִים כִּי טוֹב פָּתַר
וַיֹּאמֶר אֶל־יוֹסֵף אַף־אֲנִי בַּחֲלוֹמִי
וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה סַלֵּי חֹרִי עַל־רֹאשִׁי׃

16. Als der Fürst der Bäcker sah, daß er gut gedeutet hatte, sprach er zu Josef: Auch ich war in meinem Traume, und siehe, drei Körbe von vornehmem Ansehen sind auf meinem Kopfe,

17. וּבַסַּל הָעֶלְיוֹן מִכֹּל מַאֲכַל
פַּרְעֹה מַעֲשֵׂה אֹפֶה וְהָעוֹף אֹכֵל אֹתָם
מִן־הַסַּל מֵעַל רֹאשִׁי׃

17. und im obersten Korbe von jeglicher Speise Pharaos, Bäckerwerk; und der Vogel frißt sie mir aus dem Korbe, von meinem Kopfe weg! —

18. וַיַּעַן יוֹסֵף וַיֹּאמֶר זֶה פִּתְרֹנוֹ
שְׁלֹשֶׁת הַסַּלִּים שְׁלֹשֶׁת יָמִים הֵם׃

18. Da antwortete Josef und sprach: Das ist seine Deutung: drei Körbe sind drei Tage.

V. 16. כי טוב פתר kann nicht heißen: „etwas Gutes gedeutet". Mißt man dem Traume und der Deutung irgend einen Wert bei, so kann nicht das Erfreuliche oder Nichterfreuliche des Inhaltes, sondern die Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit des Inhaltes über den Wert einer Deutung entscheiden. Es muß sich über den Wert einer Deutung übrigens schon vor dem Erfolge, somit unabhängig von diesem eine Meinung bilden lassen. Denn auch Pharao später erkennt Josef die Palme der Einsicht und Weisheit sofort nach gehörter Deutung zu, ohne erst den Erfolg abzuwarten, ja, glaubt durch den Charakter der Deutung schon des Erfolges im voraus versichert zu sein. טוב פתר heißt jedenfalls „gut gedeutet", obgleich allerdings wenig Beispiele für einen solchen adverbialen Gebrauch des טוב vorkommen. Denkt man bei Träumen oder anderen symbolischen Zeichen, daß derjenige, der den Traum in das Gemüt eines Menschen sendet, ihm damit etwas sagen will, so muß das Symbolartige in dem Traume so sein, daß der Betreffende es sich selbst erklären könne, es muß klar und durchsichtig sein. Wer die Deutung hört, muß, wenn sie richtig ist, sich sagen können: darauf wäre ich auch gekommen, und zwar muß nur eine Deutung möglich sein, wie wir dies schon in dem Worte פתר gefunden zu haben glauben. Dem Schenkfürsten hatte geträumt, ein Weinstock stehe vor ihm u. s. w. Was Josef hinzufügt, ist nichts, als: drei Ranken, die der Weinstock noch zu Blüte und Frucht zu treiben hat, sind drei Tage, die noch vergehen müssen. Alles übrige ist damit von selbst so klar, daß der Schenk sich hätte sagen können: so hätte ich es auch verstehen müssen. Wenn nun aber diese Träume sicher die Vorsehung gesandt und so den herrschenden Glauben an Träume benutzt hat, um Josef zu retten, so sehen wir hier, wie הב"ה in Bildern spricht, und dürften daraus lernen, wie die Deutung seiner Bilder immer das Einfachste und Nächstliegende suchen müsse, nie hinein, sondern heraus deuten müsse und nur dann glauben dürfe „טוב פתר" das Richtige getroffen zu haben, wenn die Erklärung sich so eng und nahe dem zu Erklärenden anschließt, daß man sich sagen muß: es könne fast nicht anders sein und ergebe sich von selbst aus der Sache. —

אף אני בחלומי. „Auch ich war in meinem Traume", d. h. wohl, auch ich war der Mittelpunkt, der Gegenstand meines Traumes. Auch mein Traum hat sich um mich bewegt. — סלי חורי, da חורים die Freien, Adeligen bedeutet, so kann סלי חורי: eines Vornehmen würdige Körbe, feine, nicht gemeine Körbe bedeuten.

V. 17. Die Speisen waren alle Pharaos würdig, und doch ist es nicht er, sondern ein Vogel, der sie ißt, und zwar hat er die Keckheit, sie mir aus dem Korbe vom Kopfe weg zu essen. Das thut kein Vogel einem lebendigen Menschen; den fürchtet er.

19. בְּעוֹד ו שְׁלֹשֶׁת יָמִים יִשָּׂא פַרְעֹה
אֶת־רֹאשְׁךָ מֵעָלֶיךָ וְתָלָה אוֹתְךָ עַל־
עֵץ וְאָכַל הָעֵיט אֶת־בְּשָׂרְךָ מֵעָלֶיךָ׃

19. In der Dauer von drei Tagen wird Pharao deinen Kopf dir abnehmen und dich an einen Baum aufknüpfen lassen, und der Vogel dein Fleisch von dir abessen,

מפטיר. 20. וַיְהִי ו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי יוֹם
הֻלֶּדֶת אֶת־פַּרְעֹה וַיַּעַשׂ מִשְׁתֶּה לְכָל־
עֲבָדָיו וַיִּשָּׂא אֶת־רֹאשׁ ו שַׂר הַמַּשְׁקִים
וְאֶת־רֹאשׁ שַׂר הָאֹפִים בְּתוֹךְ עֲבָדָיו׃

20. Da war es, am dritten Tage, am Tage, da man einst Pharao geboren hatte, machte er ein Gastmahl allen seinen Dienern und zählte den Fürsten der Schenke und den Fürsten der Bäcker mit unter seinen Dienern.

21. וַיָּשֶׁב אֶת־שַׂר הַמַּשְׁקִים עַל־
מַשְׁקֵהוּ וַיִּתֵּן הַכּוֹס עַל־כַּף פַּרְעֹה׃

21. Den Fürsten der Schenke setzte er wieder ein in sein Schenkamt, und er gab den Becher in Pharaos Hand.

22. וְאֶת שַׂר הָאֹפִים תָּלָה כַּאֲשֶׁר
פָּתַר לָהֶם יוֹסֵף׃

22. den Fürsten der Bäcker aber ließ er henken, wie es ihnen Josef gedeutet hatte.

23. וְלֹא־זָכַר שַׂר־הַמַּשְׁקִים אֶת־
יוֹסֵף וַיִּשְׁכָּחֵהוּ׃

23. Es gedachte aber der Fürst der Schenke Josefs nicht und so vergaß er ihn.

V. 20. יום הולדת את פרעה, wörtlich: der Tag, an welchem die Mutter dazu gebracht wurde, den Pharao zu gebären; jedenfalls eine eigentümliche Umschreibung. Vielleicht ist dies eine für Pharao rücksichtsvolle Bezeichnung. Es thut der Majestät eines Pharao nicht wohl, ihn als neugeborenes Kind sich vorzustellen. Es wird daher der Gedanke von ihm ab und auf die Mutter hingeleitet, damit jeder Gedanke an ein hilfloses Wickelkind als respektwidrig vermieden werde. הולדה geht nämlich jedenfalls auf das Geschäft der Hebamme. So Jecheskeel (Kap. 16, 4. 5), wo die Naturwidrigkeit der Geburt Israels hervorgehoben werden soll: „deiner Geburt waren alle Umstände ungünstig, ohne Wunder wärest du am Boden verblutet". Dort heißt es auch wiederholt יום הולדת אותך. — משתה, daß in alter Zeit ein Gastmahl משתה heißt, scheint darauf hinzuweisen, daß man in alter Zeit geistiger gewesen. Wo Trinken die Hauptsache ist, da ist es ganz unmöglich, sechs Stunden lang, ohne zu sprechen, zuzubringen, während beim Essen der Mund andauernd und nicht eben geistig in Anspruch genommen ist. משתה ist jedenfalls ein menschenwürdigerer Ausdruck. — נשא ראש. נשא heißt auch: das Dasein eines Gegenstandes in den Kreis der Gedanken aufnehmen, daher: zählen. Menschen zählen wird wohl deshalb mit: Köpfe zählen ausgedrückt, weil, wenn eine Menge Menschen zusammenstehen, ihre Leiber eine kompakte, nicht zählbare Masse bilden und nur die Köpfe geschieden hervorragen, somit gezählt werden können. — Beide standen noch auf der Liste der Diener, sie waren noch nicht kassiert, sondern in vorläufiger Untersuchungshaft.

V. 23. שכח, verwandt mit שגה, שגע, שגח. Siehe oben 8, 1. שכח heißt ein Vergessen durch Eingenommensein von etwas anderm. Verwandt auch mit שקה: getränkt,

מקץ מא

Kap. 41. V. 1. Es war nach Beendigung zweier voller Jahre, da träumte Pharao, und siehe: er steht sinnend an dem Flusse.

2. Und siehe: aus dem Flusse steigen sieben Kühe, schön von Ansehen und gesund von Fleisch, und sie gingen weiden auf die Wiese.

מא 1. וַיְהִי מִקֵּץ שְׁנָתַיִם יָמִים וּפַרְעֹה חֹלֵם וְהִנֵּה עֹמֵד עַל־הַיְאֹר׃

2. וְהִנֵּה מִן־הַיְאֹר עֹלֹת שֶׁבַע פָּרוֹת יְפוֹת מַרְאֶה וּבְרִיאֹת בָּשָׂר וַתִּרְעֶינָה בָּאָחוּ׃

---

voll werden. שכח geistig: so voll von etwas sein, daß für anderes kein Raum ist. Dem Schenkfürsten lag es nicht am Herzen, das Gedächtnis an Josef fortwährend aufzufrischen, er war so von der Gegenwart erfüllt, daß er ihn vergaß.

מקץ

Kap. 41. V. 1. מקץ, קץ von קצץ verwandt mit גז abschneiden, trennen, auch mit כסס Zahl und Maß bestimmen, wovon כּוֹס ein Gefäß von bestimmtem Maß. Vergl. גזר, כרה: trennen und bestimmen. So auch קצץ beides. ויהי מקץ: es war eben, als man von Beendigung zweier voller Jahre kam. — פרעה: kein Nomen proprium, sondern Bezeichnung der königlichen Würde in Egypten, wie alle Könige in Philistea Abimelech heißen. Demgemäß ist das Wort allerdings egyptischen Ursprungs. Würde es hebräisch oder die Bedeutung in beiden Sprachen dieselbe sein, so käme es von פרע, ungebunden sein, und wäre eine sehr charakteristische Bezeichnung der Majestät in Egypten. Es gab keinen Staat, wo alles so gebunden, so fest geregelt war, wo sich das ganze Staatsleben in so festen Klammern bewegte, wie Egypten. Einen gab es da, der frei war, es war die Spitze, der König, er hatte das alle fesselnde Band der Staatsgewalt zu halten, er war somit frei, jedoch auch nur in seiner Art; denn in Wirklichkeit war auch das Leben der Könige genau normiert. Also nicht ein gewöhnlicher Mensch träumt, es war ein Königstraum. — עמד על, wo es nicht konkret auf etwas stehen bedeutet, heißt es in der Regel nicht nur räumlich neben etwas stehen, sondern zugleich Geist und Gedanken darauf gerichtet haben. ויעמד העם על־משה (2. B. M. 18, 13). העומד על בני עמך (Daniel 12, 1 [siehe Kap. 28, 13]). Also: er stand sinnend an dem Flusse. Der Fluß war Gegenstand seiner Betrachtung, der Fluß, der durch seine Überschwemmung die ganze Fruchtbarkeit des Landes bedingt. — יאר vielleicht verwandt mit יער, קער, vielleicht auch יהר. קערה: Schüssel, also: Behältnis zur Aufnahme von Flüssigkeiten. יערת דבש, also ebenfalls eine Ansammlung von Flüssigkeiten. Möglich auch, daß auch יער darum Wald bedeutet, da Waldung für die Gegend ebenfalls eine Vermittelung der Ansammlung von Feuchtigkeiten ist. Somit יאר eine Wasseransammlung, speziell der Nil, in welchem sich die von den Gebirgen herabströmenden Wassermengen ansammeln und überfließen. Vielleicht so auch גבר יָהִיר, übersprudelnder Mutwillen, ולא ינוה, der daher keine bleibende ruhige Stätte gewinnt (Habakuk 2, 5).

V. 2. בריא, gesund, feist, dick, alles dies heißt בריא von ברא, äußerlich machen, also בריא: äußerlich geworden, großen Umfang gewonnen habend. — אחו Wiese, von אחה zusammen verbinden, wovon אח, Bruder. Gräser sind Geselligkeitspflanzen, die von selbst in der Regel nie vereinzelt vorkommen. Daher אחו eigentlich: Geselligkeit. — Der Fluß giebt siebenmal gute Kühe und siebenmal schlechte Kühe; da der Fluß jedes Jahr

3. וְהִנֵּה שֶׁבַע פָּרוֹת אֲחֵרוֹת עֹלוֹת
אַחֲרֵיהֶן מִן־הַיְאֹר רָעוֹת מַרְאֶה
וְדַקּוֹת בָּשָׂר וַתַּעֲמֹדְנָה אֵצֶל הַפָּרוֹת
עַל־שְׂפַת הַיְאֹר׃

3. Und siehe: sieben andere Kühe steigen nach ihnen aus dem Flusse, schlecht von Ansehen und dünn von Fleisch, und sie stellten sich neben die Kühe an dem Ufer des Flusses.

4. וַתֹּאכַלְנָה הַפָּרוֹת רָעוֹת הַמַּרְאֶה
וְדַקֹּת הַבָּשָׂר אֵת שֶׁבַע הַפָּרוֹת יְפֹת
הַמַּרְאֶה וְהַבְּרִיאֹת וַיִּיקַץ פַּרְעֹה׃

4. Da fraßen die von Ansehen schlechten und von Fleisch dünnen Kühe die sieben von Ansehen schönen und gesunden Kühe; da erwachte Pharao,

5. וַיִּישָׁן וַיַּחֲלֹם שֵׁנִית וְהִנֵּה ו שֶׁבַע
שִׁבֳּלִים עֹלוֹת בְּקָנֶה אֶחָד בְּרִיאוֹת
וְטֹבוֹת׃

5. schlief jedoch wieder ein, und träumte zum zweitenmale: Siehe: sieben Ähren wachsen an einem Halm, gesund und gut;

6. וְהִנֵּה שֶׁבַע שִׁבֳּלִים דַּקּוֹת
וּשְׁדוּפֹת קָדִים צֹמְחוֹת אַחֲרֵיהֶן׃

6. und siehe: sieben Ähren, dünn, und vom Ostwind durchweht, wachsen nach ihnen;

---

nur einmal spendet, so ist unmittelbar damit gesagt, daß die sieben Kühe sieben Jahre bedeuten, und dies damit auch für die Ähren entschieden. Pharao stand ja sinnend an dem Flusse, dachte an ihn, als den Spender der Fruchtbarkeit, somit des Reichtums an Vieh und Korn. Kühe und Ähren sind Spenden des Flusses. — Ferner: Als die guten Kühe aus dem Flusse gestiegen waren, fanden sie Weide und gingen dorthin zu weiden. Als aber die schlechten Kühe aus dem Flusse stiegen, da standen die guten Kühe bereits wieder an dem Rande des Flusses, weil sie bereits alles abgeweidet hatten. Die schlechten Kühe waren an sich keine Kannibalen. Sie hätten die guten nicht vor Hunger aufgezehrt, wenn diese noch etwas übrig gelassen hätten. So ist auch unmittelbar bereits die Warnung gegeben, nicht alles aufzuessen. Somit ist die ganze Deutung bereits im Traume enthalten. So spricht Gott in Bildern, und diese Deutung Josefs ist Muster und Maßstab für jede deutende Erklärung, die דרש, nichts hineinlegen, sondern nur herausfinden darf.

V. 4. ויקץ פרעה, die Erscheinung der schlechten Kühe erschreckte ihn so, daß er erwachte, aber nicht zum wachen Bewußtsein kam, sondern weiter schlief und träumte. — קוץ und יקץ synonym, wie טוב und יטב. קוץ: übersatt werden, Ekel haben. Im Schlafe regeneriert sich der Körper, und wenn er genug hat, „übersatt geworden", dann erwacht er. Das gewöhnliche Erwachen wird im Hebräischen schön durch eine aktive Thätigkeit, הקיץ: ausgedrückt. Im Schlafe tritt der Geist zurück und läßt den Körper an den Brüsten des Schlafes „saugen", — sleep chief nourisher in lifes feast — wenn er genug gesogen hat, dann schüttelt der Geist ihn von der Brust des Schlafes ab: הָקִיץ. —

V. 5 u. 6. שדף mildere Form von שטף, durchwaschen, so vom Winde: durchwehen. Er erwachte, und siehe, es war ein Traum. Bis dahin war es ihm als volle Wirklichkeit erschienen, und auch nach dem Erwachen war der Eindruck noch ein so mächtiger, daß er erst der vollen Besinnung bedurfte, um es als Traum zu erkennen.

שבלים, Ähren, von שבל. Die Begriffsbezeichnung der Kornähre durch שבל ist dunkel. שבל ist offenbar verwandt mit שפל und שול, niedrig und der untere Saum eines Gewandes. Merkwürdigerweise bezeichnet dasselbe Wort שִׁבֹּלֶת Kornähre und Strudel

7. וַתִּבְלַעְנָה הַשִּׁבֳּלִים הַדַּקּוֹת אֵת שֶׁבַע הַשִּׁבֳּלִים הַבְּרִיאוֹת וְהַמְּלֵאוֹת וַיִּיקַץ פַּרְעֹה וְהִנֵּה חֲלוֹם׃

7. da verſchlangen die dünnen Ähren die ſieben geſunden und vollen Ähren! Pharao erwachte und ſiehe, es war ein Traum.

8. וַיְהִי בַבֹּקֶר וַתִּפָּעֶם רוּחוֹ וַיִּשְׁלַח וַיִּקְרָא אֶת־כָּל־חַרְטֻמֵּי מִצְרַיִם וְאֶת־כָּל־חֲכָמֶיהָ וַיְסַפֵּר פַּרְעֹה לָהֶם אֶת־חֲלֹמוֹ וְאֵין־פּוֹתֵר אוֹתָם לְפַרְעֹה׃

8. Es war am Morgen, da ward ſein Gemüt unruhig, er ſchickte daher und ließ alle Bilderſchriftkundige Mizrajims und alle Weiſen desſelben rufen; Pharao erzählte ihnen ſeinen Traum; allein keiner deutete ſie dem Pharao.

---

im Strom. שבלה שטפתני (Pſ. 69, 13). Strudel entſtehen durch plötzliches Hineinſtürzen des ſtrömenden Waſſers in eine Tiefe, und ſomit entfernt ſich die Bedeutung Strudel nicht von der Bedeutung des „abwärts", die in שול und שפל liegt. Demgemäß wäre auch שביל nicht einfach Weg, ſondern ein jählings abwärts führender Weg, im Gegenſatz zu מסלה, von סלל, dem aufwärts führenden Pfad. Jirmija 18, 15 in dem Verſe: כי שכחוני עמי לשוא יקטרו ויכשילום בדרכיהם שבילי עולם ללכת נתיבות דרך לא סלולה ſtehen vier verſchiedene Bezeichnungen für „Weg" und liegt der Sinn des Satzes nur in der richtigen Würdigung der verſchiedenen Nüancen des Begriffes. דרך iſt die Bewegung eines Weſens zu einem Ziele überhaupt. אורח der ſoziale Weg, der den Menſchen zum Menſchen geſellt. (Daher Jeſ. 2, 3 ויורנו מדרכיו ונלכה באורחתיו: von den Wegen des jüdiſchen Individuums, zu denen auch מאכלות אסורות, עריות u. ſ. w. gehören, werden nur einige, die ſozialen jüdiſchen Wege aber alle Gemeingut der Völker werden). שביל der abſchüſſige Weg, den man auch unfreiwillig geht. מסלה der aufwärts führende Pfad, den nur die freie Energie des ſittlichen Menſchen, nicht aber die Materie geht. נתיב, verwandt mit נרב, ein Pfad, den man aus freier Entſchließung einſchlägt. Rings um ſich ſieht der Menſch nur שבילים und zwar שבילי עולם, außer ihm ſtürzt die Materie jählings dem Ziele zu, folgt blind der Kraft, welche die Weſen führt, und ſtets und wandellos ſieht er dieſe Gänge unfreier Gebundenheit. „Was hat mein Volk dazu gebracht, mich zu vergeſſen und dem Nichtigen Weihopfer zu ſtreuen? Die Unfreiheit, die ſie überall um ſich gewahrten, brachte ſie zum Straucheln in ihren Lebenswegen, ſo daß ſie freiwillig den Weg einſchlugen, der nicht aufwärts führt." Von Gottes Wegen heißt es: auch ſie „führen mit unwiderſtehlicher, jäher Kraft; allein ſie führen hindurch durch die Fluten auf unſichtbarer Spur!" בים דרכך ושבילך במים רבים ועקבותיך לא נודעו (Pſ. 77, 20). — Bezeichnet nun שבל einen jähen, plötzlichen Zuſammenſturz von Kräften, ſo kann vielleicht שבלה, wie Strudel, auch eine plötzliche Entwickelung von Kräften bedeuten, die bis dahin geſchloſſen zum Ziele ſtrömten, wie dies in der Ähre der Monokotyledonen erſcheint. Ohne Anſatz und Anzeichen einer Fruchtentwickelung ſteigt der Halm einfach und einheitlich empor, und plötzlich bildet ſich die Krone von allſeitig ſich entladenden Fruchtkörnern.

V. 8. ותפעם, eigentlich: es wurde geklopft, geſchlagen. — חרטומי von חרט: die der eingegrabenen Bilderſchrift Kundigen. Dieſe fortwährend in Deutung von Symbolen geübt, waren die Geeignetſten, von welchen die Deutung eines Traumes erwartet werden konnte. — Keiner deutete ſie dem Pharao. Schon dadurch, daß ſie die Träume nicht als einen auffaßten, und an dem Willkürlichen der Deutung fand Pharao Veranlaſſung, ſich durch keine der mannigfachen Deutungen befriedigt zu finden.

9. וַיְדַבֵּר שַׂר הַמַּשְׁקִים אֶת־פַּרְעֹה
לֵאמֹר אֶת־חֲטָאַי אֲנִי מַזְכִּיר הַיּוֹם:

10. פַּרְעֹה קָצַף עַל־עֲבָדָיו וַיִּתֵּן
אֹתִי בְּמִשְׁמַר בֵּית שַׂר הַטַּבָּחִים אֹתִי
וְאֶת שַׂר הָאֹפִים:

11. וַנַּחַלְמָה חֲלוֹם בְּלַיְלָה אֶחָד
אֲנִי וָהוּא אִישׁ כְּפִתְרוֹן חֲלֹמוֹ חָלָמְנוּ:

12. וְשָׁם אִתָּנוּ נַעַר עִבְרִי עֶבֶד
לְשַׂר הַטַּבָּחִים וַנְּסַפֶּר־לוֹ וַיִּפְתָּר־לָנוּ
אֶת־חֲלֹמֹתֵינוּ אִישׁ כַּחֲלֹמוֹ פָּתָר:

13. וַיְהִי כַּאֲשֶׁר פָּתַר־לָנוּ כֵּן הָיָה
אֹתִי הֵשִׁיב עַל־כַּנִּי וְאֹתוֹ תָלָה:

14. וַיִּשְׁלַח פַּרְעֹה וַיִּקְרָא אֶת־יוֹסֵף
וַיְרִיצֻהוּ מִן־הַבּוֹר וַיְגַלַּח וַיְחַלֵּף
שִׂמְלֹתָיו וַיָּבֹא אֶל־פַּרְעֹה:

9. Da sprach der Fürst der Schenke mit Pharao also: Meine Vergehen bringe ich heute in Erinnerung.

10. Pharao hatte über seine Diener gezürnt und gab mich ins Gewahrsam des Hauses des Fürsten der Köche, mich und den Fürsten der Bäcker.

11. Da träumten wir in einer Nacht, ich und er; wie eine Deutung seines Traumes träumten wir jeder.

12. Da war bei uns ein ibrischer Jüngling, ein Sklave des Fürsten der Köche, dem erzählten wir, und der deutete uns unsere Träume; ganz seinem Traume gemäß deutete er jedem.

13. Und wie er uns gedeutet hatte, so geschah es; mich hatte er wieder in mein Amt zurückbringen und ihn henken lassen.

14. Da schickte Pharao und ließ Josef rufen; sie hießen ihn aus dem Gefängnis eilen. Er aber schor sich, wechselte vollends seine Kleider und kam zu Pharao.

V. 10. קצף, verwandt mit קצב, כזב. כזב: wider Erwarten zu Ende gehen, daher auch: täuschen. קצב: mit gewaltsamer Einwirkung Ende, Grenze und Ziel setzen, bestimmen. קצף: mit gewaltiger Erregung einer Sache entgegentreten und ihr ein Ende, oder doch Beschränkung bringen. כסף: sich nach einem Ende sehnen; streben, vergl. כלה. כֶּסֶף: die Vermittlung, um zu einem Zwecke zu gelangen, das alles vermittelnde Geld. —

V. 11 u. 12. Der Schenkfürst hatte erfahren, daß es eine Deutung gebe, die, ganz unabhängig von dem Erfolg, sich als richtig ausspricht. Er sagte daher: ich begreife sehr wohl, weshalb dir keine der versuchten Deutungen genügt; es ging uns einst ebenso.

V. 14. Wir dürfen auf alle Züge aufmerksam sein, die uns Josef charakterisieren. Die Hofbedienten wollen ihn rasch herausholen zum Könige. Es gilt ja den König zu beruhigen, und war er doch nur ein verachteter gefangener Sklave. Er aber läßt sich Zeit, scheert sich, wechselt erst seine Kleider — (es kommt nur noch einmal חלף שמלתיו im Piel vor: Sam. II. 12, 20 und auch dort geschah es unter Widerspruch oder doch Mißbilligung der Umgebung). — Er eilt auch nicht, er „kommt" zum Pharao. Er hat volles Bewußtsein seiner Persönlichkeit und seiner Sendung. Das machte ihn eben, wie wir gesehen, zum חכם, daß er jede Persönlichkeit, jedes Verhältnis, und so auch jede Lage in der ganzen Schärfe ihrer Besonderheit erfaßte.

שני. 15. וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אֶל־יוֹסֵף חֲלוֹם חָלַמְתִּי וּפֹתֵר אֵין אֹתוֹ וַאֲנִי שָׁמַעְתִּי עָלֶיךָ לֵאמֹר תִּשְׁמַע חֲלוֹם לִפְתֹּר אֹתוֹ׃

15. Da sprach Pharao zu Josef: Ich habe einen Traum gehabt und keiner deutet ihn; ich habe aber von dir sagen hören, du hörtest einen Traum, so daß du ihn deutest.

16. וַיַּעַן יוֹסֵף אֶת־פַּרְעֹה לֵאמֹר בִּלְעָדָי אֱלֹהִים יַעֲנֶה אֶת־שְׁלוֹם פַּרְעֹה׃

16. Josef erwiderte dem Pharao: Nicht bei mir! Gott möge, was zu Pharaos Heil gereicht, erwidern lassen!

17. וַיְדַבֵּר פַּרְעֹה אֶל־יוֹסֵף בַּחֲלֹמִי הִנְנִי עֹמֵד עַל־שְׂפַת הַיְאֹר׃

17. Da sprach Pharao zu Josef: In meinem Traume — siehe, da stehe ich an dem Ufer des Flusses,

18. וְהִנֵּה מִן־הַיְאֹר עֹלֹת שֶׁבַע פָּרוֹת בְּרִיאוֹת בָּשָׂר וִיפֹת תֹּאַר וַתִּרְעֶינָה בָּאָחוּ׃

18. und siehe, aus dem Flusse steigen sieben Kühe, gesund von Fleisch und schön von Gestalt, sie gingen weiden auf die Wiese.

19. וְהִנֵּה שֶׁבַע פָּרוֹת אֲחֵרוֹת עֹלוֹת אַחֲרֵיהֶן דַּלוֹת וְרָעוֹת תֹּאַר מְאֹד וְרַקּוֹת בָּשָׂר לֹא־רָאִיתִי כָהֵנָּה בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרַיִם לָרֹעַ׃

19. Und siehe, sieben andere Kühe steigen nach ihnen herauf, ärmlich und von überaus schlechter Gestalt und mager an Fleisch, ich habe ihresgleichen an Häßlichkeit im ganzen Lande Mizrajim noch nicht gesehen.

V. 15. חשמע חלום, nicht חרע. Ich habe von dir gehört, „du hörst den Traum so an, daß du ihn von innen heraus erschließest". Es kommt eben auf das rechte Hören an. Von zehn, die eine Rede oder eine Geschichte hören, hört sie oft jeder anders, und nur einer richtig.

V. 16. בלעדי: „das ist nicht bis zu mir", dazu bin ich viel zu geringe, als daß ich solches von mir zugestehen dürfte.

V. 17. Es ist interessant, diese Erzählung des Traumes aus Pharaos Mund mit obigem Bericht über den wirklichen Vorgang zu vergleichen. Oben haben wir den Traum objektiv, hier, wie er sich in Pharaos Seele abspiegelt, und wie er ihn wieder reproduziert. Wir werden daraus zugleich erkennen, wie die חרטומים, selbst wenn sie חכמים gewesen, auf falsche Fährte geleitet wurden. Jede Erzählung, mit Ausnahme der תורה, trägt eine subjektive Färbung, den Eindruck nämlich, den das Ereignis auf den Erzählenden gemacht. Wenn Gott jemandem etwas im Traume mitteilen will, so treibt er kein neckisches Spiel, ihm etwa ein Rätsel aufzugeben; seine Sprache, auch in Bildern, ist klar. Pharao aber hatte Wesentliches verwischt. In der Wirklichkeit des Traumes stand Pharao על היאר, sinnend am Flusse, und in dieser Betrachtung der Bedeutung des Flusses liegt der ganze Schlüssel zum Traume; in seiner Erzählung steht er על שפת היאר und erscheint das als bloße Szenerie. Im Traume waren die Kühe יפות מראה ובריאות בשר, schön von Ansehen und gesund von Fleisch, beides gehört zusammen und bezeichnet sie von vornherein in ihrem Werte für den Menschen. Pharao erzählt יפות תואר, sie waren schön von Gestalt. Auf Symmetrie des Gliederbaues sieht aber kein

20. Da fraßen die mageren und schlechten Kühe die sieben ersten gesunden Kühe.

21. Sie kamen in sie, allein es wurde nicht erkannt, daß sie in sie gekommen waren, ihr Ansehen war schlecht wie zuvor — da erwachte ich,

22. und sah in meinem Traum, und siehe: sieben Ähren steigen an einem Halme auf, voll und gut, —

23. und siehe, sieben Ähren, dürr, dünn, vom Ostwind durchweht, wachsen ihnen nach.

24. Da verschlangen die dünnen Ähren die sieben guten Ähren. Ich habe es den Bilderschriftkundigen mitgeteilt, aber keiner weiß mirs zu sagen.

25. Da sprach Josef zu Pharao: Pharaos Traum ist nur einer; das, was Gott gestaltet, hat er Pharao verkündet.

26. Die sieben guten Kühe sind sieben Jahre, und die sieben guten Halme sind sieben Jahre; es ist nur ein Traum.

20. וַתֹּאכַלְנָה הַפָּרוֹת הָרַקּוֹת וְהָרָעוֹת אֵת שֶׁבַע הַפָּרוֹת הָרִאשֹׁנוֹת הַבְּרִיאֹת׃

21. וַתָּבֹאנָה אֶל־קִרְבֶּנָה וְלֹא נוֹדַע כִּי־בָאוּ אֶל־קִרְבֶּנָה וּמַרְאֵיהֶן רַע כַּאֲשֶׁר בַּתְּחִלָּה וָאִיקָץ׃

22. וָאֵרֶא בַּחֲלֹמִי וְהִנֵּה ו שֶׁבַע שִׁבֳּלִים עֹלֹת בְּקָנֶה אֶחָד מְלֵאוֹת וְטֹבוֹת׃

23. וְהִנֵּה שֶׁבַע שִׁבֳּלִים צְנֻמוֹת דַּקּוֹת שְׁדֻפוֹת קָדִים צֹמְחוֹת אַחֲרֵיהֶם׃

24. וַתִּבְלַעְנָה הַשִּׁבֳּלִים הַדַּקּוֹת אֵת שֶׁבַע הַשִּׁבֳּלִים הַטֹּבוֹת וָאֹמַר אֶל־הַחַרְטֻמִּים וְאֵין מַגִּיד לִי׃

25. וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל־פַּרְעֹה חֲלוֹם פַּרְעֹה אֶחָד הוּא אֵת אֲשֶׁר הָאֱלֹהִים עֹשֶׂה הִגִּיד לְפַרְעֹה׃

26. שֶׁבַע פָּרֹת הַטֹּבֹת שֶׁבַע שָׁנִים הֵנָּה וְשֶׁבַע הַשִּׁבֳּלִים הַטֹּבֹת שֶׁבַע שָׁנִים הֵנָּה חֲלוֹם אֶחָד הוּא׃

Metzger, sieht ein Symboliker und Maler, und darum hatten auch die חרטומים auf alles Mögliche raten können, sieben Töchter, sieben Provinzen u. s. w. Ebenso bei den magern Kühen. Oben sind sie רעות מראה ודקות בשר, sind für den Menschen schlecht und versprechen ihm nicht viel Fleisch. Hier sind sie דלות „armselig", רעות תואר „schlecht von Gestalt", und רקות הבשר „beschränkt" an Fleisch. רק ist nicht ריק leer, sondern wie רק die beschränkende Partikel (und umgekehrt נם von גמה und גמא reichlich in sich aufnehmen, die erweiternde Partikel) ist, somit: beschränkt an Fleisch, alles Epitheta, die mehr die Beschaffenheit der Tiere an sich, als in ihrem Werte für den Menschen vergegenwärtigen. (רקק verwandt mit רכך weich, zart sein, daher auch רק die erweichende Flüssigkeit: der Speichel). Er erzählt auch nicht, daß sich die Schlechten zuerst neben die Guten an den Rand des Flusses gestellt haben, woraus hervorgegangen wäre, daß sie nur aus Hunger, und weil keine Weide mehr da war, die Guten aufgezehrt. — Der Eindruck der schlechten Tiere und Ähren muß ein weit stärkerer gewesen sein, als der der guten. Pharao häuft bei ihnen die Attribute, um den Eindruck, den sie auf ihn gemacht, genügend zu schildern, und hebt die Beschaffenheit der schlechten Ähren ihm die Güte der vorangehenden noch mehr hervor, so, daß er diese אחריהם, mascul. bezeichnet.

27. וְשֶׁבַע הַפָּרוֹת הָרַקּוֹת וְהָרָעֹת הָעֹלֹת אַחֲרֵיהֶן שֶׁבַע שָׁנִים הֵנָּה וְשֶׁבַע הַשִּׁבֳּלִים הָרֵקוֹת שְׁדֻפוֹת הַקָּדִים יִהְיוּ שֶׁבַע שְׁנֵי רָעָב׃

28. הַוא הַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי אֶל־פַּרְעֹה אֲשֶׁר הָאֱלֹהִים עֹשֶׂה הֶרְאָה אֶת־פַּרְעֹה׃

29. הִנֵּה שֶׁבַע שָׁנִים בָּאוֹת שָׂבָע גָּדוֹל בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרָיִם׃

30. וְקָמוּ שֶׁבַע שְׁנֵי רָעָב אַחֲרֵיהֶן וְנִשְׁכַּח כָּל־הַשָּׂבָע בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם וְכִלָּה הָרָעָב אֶת־הָאָרֶץ׃

31. וְלֹא־יִוָּדַע הַשָּׂבָע בָּאָרֶץ מִפְּנֵי הָרָעָב הַהוּא אַחֲרֵי־כֵן כִּי־כָבֵד הוּא מְאֹד׃

32. וְעַל הִשָּׁנוֹת הַחֲלוֹם אֶל־פַּרְעֹה פַּעֲמָיִם כִּי־נָכוֹן הַדָּבָר מֵעִם הָאֱלֹהִים וּמְמַהֵר הָאֱלֹהִים לַעֲשֹׂתוֹ׃

33. וְעַתָּה יֵרֶא פַּרְעֹה אִישׁ נָבוֹן וְחָכָם וְיָשִׁיתֵהוּ עַל־אֶרֶץ מִצְרָיִם׃

27. Und die sieben mageren und schlechten Kühe, die nach ihnen heraufkommen, sind sieben Jahre und ebenso die sieben leeren, vom Ostwind durchwehten Ähren; kommen werden sieben Jahre des Hungers.

28. Es ist also, was ich Pharao gesagt: Was Gott gestaltet, hat er Pharao gezeigt.

29. Siehe, es kommen sieben Jahre großer Sättigung im ganzen Lande Mizrajim;

30. nach ihnen erstehen sieben Jahre des Hungers, so daß alle die Sättigung im ganzen Lande Mizrajim vergessen wird, und der Hunger das Land zu Grunde richtet.

31. Die Sättigung im Lande wird wegen jenes Hungers, der darauf folgt, nicht mehr erkannt werden; denn er wird sehr schwer sein.

32. Und in betreff dessen, daß der Traum Pharao zweimal wiederholt worden: weil die Sache bereit steht von Gott und Gott sie zu gestalten eilt.

33. Und nun ersehe sich Pharao einen einsichtigen und weisen Mann und setze ihn über das Land Mizrajim.

V. 33. Während sonst in der Regel חכמה der בינה vorangeht, steht hier bedeutsam נבון וחכם. חכם verwandt mit אגם: Aufnahme des Vorhandenen. Wer die Dinge nach ihrem Wesen und ihrer Bestimmung kennt, ist ein חכם. Beides ist etwas Gegebenes, es hat der Mensch es nicht erst zu schaffen. Der ist aber der wahrste חכם, der diese Erkenntnis des Wesens und der Bestimmung der Dinge von dem entnimmt, der den Dingen ihr Wesen und ihre Bestimmung gegeben hat. Deshalb ist חכמת התורה die höchste. — בינה, בין, Einsicht, richtiger: Zwischensicht; — Einsicht, die Fähigkeit, in das Wesen der Dinge an sich einzudringen, hat kein Sterblicher; — aber Zwischensicht, d. h. das aus dem Verhalten mindestens zweier gegebener Momente Resultierende zu erkennen, das folgernde Urteil, das ist die zu der Erkenntnis des Gegebenen hinzukommende eigentliche Operation des menschlichen Geistes. Eigentümlich ist es nun, daß gerade diejenige geistige Thätigkeit, die uns mehr passiv erscheint, חכמה, die Rezeptivität, aktiv ausgedrückt wird, חכמתי, חָכָם, im Kal; und umgekehrt, diejenige Geistesoperation, in welcher wir am meisten selbstthätig erscheinen, die folgernde, produktive Thätigkeit, immer passiv ausgedrückt wird: נבון, נבונתי. Es dürften hier zwei wichtige Erinnerungen

34. יַעֲשֶׂה פַרְעֹה וְיַפְקֵד פְּקִדִים עַל־הָאָרֶץ וְחִמֵּשׁ אֶת־אֶרֶץ מִצְרַיִם בְּשֶׁבַע שְׁנֵי הַשָּׂבָע׃

34. Pharao selbst aber thue es und bestelle Beamten über das Land, und belege das Land Mizrajim mit einem Fünftel in den sieben Jahren der Sättigung.

---

gegeben sein: Zur Aufnahme dessen, was in Natur und göttlicher Offenbarung über Wesen und Bestimmung der Dinge gegeben ist, gehört die vollste Energie des Geistes, eine völlige Konzentrierung der Geisteskräfte, damit die ganze und die wahre Wirklichkeit erfaßt werde. Energielos meint man gesehen, gehört, verstanden zu haben, und hat nur falsch gesehen, halb gehört, oberflächlich verstanden, und das Erfaßte entfällt bald wieder. Umgekehrt hat der gewöhnliche Mensch mehr Freude an תבונה, an der folgernden, schließenden Thätigkeit, er sieht sich darin mehr produktiv, mehr sein Werk, und ist daher sehr zu warnen, nicht zu rasch, zu aktiv zu dieser Thätigkeit zu schreiten, sich beim Schließen mehr passiv als aktiv zu erhalten, die beiden Prämissen in sich so lange und so intensiv abspiegeln zu lassen, bis sich das Produkt, der Schluß, von selbst ergiebt, ehe man מבין wird, lange נבון zu bleiben; sonst ist der Schluß scharfsinnig, aber die Prämissen sind unwahr. Keiner mehr als der Scharfsinnige läuft Gefahr, falsche Urteile zu bilden. Daher auch die tiefen Sätze der Weisen; אם אין בינה אין דעת, אם אין דעת אין בינה. Ohne theoretisches Wissen (בינה) bleibt das empirische (דעת) mangelhaft; denn eben die theoretische Wissenschaft muß vielfach das Empirische kontrolieren und berichtigen und Schein von Wirklichkeit unterscheiden lehren. Noch mehr aber bedarf das theoretische Wissen der Empirie. Denn ohne vollständige empirische Unterlage baut alle Theorie in die Luft. Es ist daher klar, warum gewöhnlich חכמה der תבונה vorangeht. Hier aber waren die gegebenen Verhältnisse völlig klar. Allein es galt zu ermitteln, was unter den gegebenen Umständen nun vorsorglich zu thun. Dazu war zuerst der נבון notwendig. Das aber durch בינה Ermittelte mußte dann mit חכמה, d. h. mit gerechter Würdigung aller wirklichen Verhältnisse ausgeführt werden. Für die praktische Ausführung ist der חכם wichtiger als der נבון. Der Scharfsinnige nimmt leicht die Dinge anders als sie sind, und geht irre. Also: einen einsichtigen und weisen Mann suche sich Pharao und setze ihn über das Land, וישיתהו. שוה ist mehr als הפקיד. In הפקיד erscheint der Eingesetzte mehr abhängig und untergeordnet, in שוה mehr als Selbständiger. Die Zeiten werden so schwer, sich selbst überlassen wird das Land die in den Jahren der Fülle gegebenen Mittel der Abhülfe unbenutzt lassen. Deshalb ist es notwendig, dem Lande einen „Vormund", einen agrarischen Diktator zu geben, damit der Verbrauch in diesen Jahren nicht unbeschränkt bleibe.

V. 34. Was aber von Pharao selbst ausgehen soll, das ist die Steuererhebung eines Fünftels. Da erscheint Josef wieder als חכם. Mit der Anordnung und Erhebung dieser Steuer soll der dem Lande zu bestellende Vormund verschont bleiben, um ihn, der so sehr des moralischen Einflusses auf die Bevölkerung bedürfen wird, von allem Gehässigen frei zu erhalten. Eine jede Steuer, selbst die allernotwendigste und heilsamste, erscheint drückend. Dies soll daher Pharao, resp. durch die von ihm angestellten Steuerbeamten, selbst thun. Dem andern bleibt noch genug zu thun übrig. Mit diesem $^1/_5$ soll nur das Allernötigste versorgt werden. Warum gerade $^1/_5$? Vielleicht deshalb. Nehmen wir einmal an, daß man in Jahren des Überflusses doppelt so viel darauf gehen läßt, als in Jahren gewöhnlicher Verhältnisse; und umgekehrt, daß man in Zeiten der Teuerung sich mit der Hälfte dessen begnügen müsse, was in gewöhnlichen Zeiten verbraucht wird, so ergiebt sich, daß im Überflusse viermal so viel verbraucht wird, als im Hungerjahr. Ist das wahr, so ergiebt sich einfach, daß jedenfalls $^1/_5$ des in einem

35. וְיִקְבְּצוּ אֶת־כָּל־אֹכֶל הַשָּׁנִים הַטֹּבוֹת הַבָּאֹת הָאֵלֶּה וְיִצְבְּרוּ־בָר תַּחַת יַד־פַּרְעֹה אֹכֶל בֶּעָרִים וְשָׁמָרוּ׃

35. Alle Nahrungsmittel dieser kommenden guten Jahre soll man an sich halten, soll auch unter Pharaos Hand Getreide als Nahrungsmittel in den Städten aufspeichern und bewahren.

36. וְהָיָה הָאֹכֶל לְפִקָּדוֹן לָאָרֶץ לְשֶׁבַע שְׁנֵי הָרָעָב אֲשֶׁר תִּהְיֶיןָ בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם וְלֹא־תִכָּרֵת הָאָרֶץ בָּרָעָב׃

36. Es verbleiben somit die Nahrungsmittel zur Aufbewahrung für das Land, für die sieben Jahre des Hungers, die im Lande Mizrajim kommen, so wird das Land nicht durch den Hunger ganz zu Grunde gehen.

37. וַיִּיטַב הַדָּבָר בְּעֵינֵי פַרְעֹה וּבְעֵינֵי כָּל־עֲבָדָיו׃

37. Es gefiel dieses in Pharaos Augen und in den Augen aller seiner Diener,

38. וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אֶל־עֲבָדָיו הֲנִמְצָא כָזֶה אִישׁ אֲשֶׁר רוּחַ אֱלֹהִים בּוֹ׃

38. Und Pharao sprach zu seinen Dienern: Werden wir wohl diesem gleich einen Mann finden, in welchem der Geist Gottes ist?

Überflußjahr Hervorgebrachten genügen muß, um ein Hungerjahr zu speisen, wenn auch alles übrige, die 4/5, völlig aufgezehrt würden.

V. 35. Allein es soll noch mehreres geschehen, es soll nicht blos dem Allernotwendigsten vorgesorgt werden. Diese, dem einzusetzenden Landesvormund vorbehaltene Maßregel wird in diesem Vers entwickelt. Das Verständnis hat aber Schwierigkeiten. Es heißt: ויקבצו את כל אוכל וגו׳, wenn in den guten Jahren alle Nahrungsmittel aufgespeichert werden sollen, so verhungert die Bevölkerung, ehe die Hungerjahre kommen. Möglich, daß קבץ, das allerdings sonst zusammen sammeln heißt, hier mehr: zusammen halten, an sich halten bedeute, eine Bedeutung, die an sich nicht fern, und in seiner offenbaren Verwandtschaft mit קפץ, כוץ, גוץ, כבש, גבש, יבש liegt, die allesamt ein Komprimieren ausdrücken. Demgemäß scheint ein doppeltes vorgeschlagen. 1) eine Steuer im vorigen Vers. 2) hier eine Bevormundung der Verwendung, d. h. eine Beschränkung des Kornhandels, zunächst des Exportes. Ägypten war ja im ganzen Altertum der Kornspeicher der übrigen Welt. Es soll daher אוכל in natura im Lande verbleiben. Es heißt darum wiederholt אוכל und nicht תבואה, da zuletzt ja auch das Geld als Erträgnis der Jahre betrachtet werden könnte. Nichts soll daher in den Jahren des Überflusses nach außen. Ja, es soll nicht einmal eine Stadt mit der anderen in Getreide Geschäfte machen, so daß kein Korn in unfruchtbares Geld umgesetzt werde. Wollen die Produzenten verkaufen, so sollen sie nur an Pharao verkaufen können und das also gekaufte Getreide unter seinem Verschluß geborgen bleiben. Und damit der wohlthätige Zweck dieser allerdings beengenden Kontrole allen gegenwärtig bleibe und deshalb das Gehässige verliere, soll das von der Krone aufgekaufte Getreide nicht in ein Zentralmagazin gebracht, sondern ושמרו בערים אכל, in jeder Stadt selbst das in ihr aufgekaufte Getreide unter Verschluß der Regierung aufgespeichert und so der Bevölkerung überall das wohlthuende Bewußtsein verbleiben, in diesen Kornvorräthen eine Sicherung gegen künftigen Mangel vor Augen zu haben — אינו דומה מי שיש לו פה בסלו וכו׳ —

שלישי. 39. וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אֶל־יוֹסֵף אַחֲרֵי הוֹדִיעַ אֱלֹהִים אוֹתְךָ אֶת־כָּל־זֹאת אֵין־נָבוֹן וְחָכָם כָּמוֹךָ׃

39. Zu Josef aber sprach Pharao: Nachdem Gott dich alles dieses hat wissen lassen, ist keiner so einsichtig und weise wie du.

40. אַתָּה תִּהְיֶה עַל־בֵּיתִי וְעַל־פִּיךָ יִשַּׁק כָּל־עַמִּי רַק הַכִּסֵּא אֶגְדַּל מִמֶּךָּ׃

40. Du sollst über mein Haus gesetzt sein, und nach deinem Ausspruch soll mein ganzes Volk sich rüsten; nur um den Thron werde ich größer sein als du.

41. וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אֶל־יוֹסֵף רְאֵה נְתַתִּי אֹתְךָ עַל כָּל־אֶרֶץ מִצְרָיִם׃

41. Pharao sprach ferner zu Josef: Siehe, ich habe dich über das ganze Land Mizrajim gesetzt.

42. וַיָּסַר פַּרְעֹה אֶת־טַבַּעְתּוֹ מֵעַל יָדוֹ וַיִּתֵּן אֹתָהּ עַל־יַד יוֹסֵף וַיַּלְבֵּשׁ אֹתוֹ בִּגְדֵי־שֵׁשׁ וַיָּשֶׂם רְבִד הַזָּהָב עַל־צַוָּארוֹ׃

42. Pharao zog seinen Ring von seiner Hand und gab ihn an Josefs Hand, kleidete ihn in Byssusgewänder und legte das goldene Medaillon an seinen Hals,

---

und überzeugt zu sein, daß nicht etwa die Regierung mit diesen Aufkäufen eine Handelsspekulation nach dem Auslande beabsichtige, die sie dem Volke untersagt.

V. 40. על פיך ישק. Wir finden nirgends einen Mundkuß als Zeichen der Huldigung, wohl das Zuwerfen eines Handkusses (Job 31, 27), nie aber נשק על פה für küssen. Es ist deshalb die andere Auffassung von נשק als: rüsten, entschieden vorzuziehen. Grundbedeutung ist wohl: ineinander eindringen, freundlich: küssen, feindlich: der Kampf, wahrscheinlich das Handgemenge, und die Vorbereitung dazu: sich rüsten. Hier also: nach deinem Ausspruch soll sich mein Volk gegen den kommenden Feind, den Hunger, Rüstzeug schaffen. Es ist der Ausdruck um so treffender, da, wie aus Jes. 22, 8 ersichtlich, נֶשֶׁק ganz eigentlich der gesammelte Waffenvorrat bedeutet. Zuvor übergiebt er ihm die Fürsorge für sein, Pharaos, Haus und sodann die Leitung der Maßregel, mit welcher das Volk sich versorgen soll. — כסא. So wie קצה und קצע ein gewaltsames Trennen und Scheiden bedeutet, und כסה das völlige Entziehen und Unnahbarmachen eines Gegenstandes dem Auge oder der Berührung seiner Umgebung, so heißt כֵּסֶא eine hohe Unterlage, die den, der sie besteigt, allen andern gegenüber hebt und unerreichbar darstellt. Und zwar ist es nicht eine Säule zum Stehen, welche keine dauernde Stellung gewährte, sondern ein hoher Sitz zum Sitzen. Denn für den wahren Fürsten ist das צאת הצבא im Kriege nur Ausnahmsberuf, sein eigentliches Wirken ist das friedliche innere Walten, und sein entsprechender Ausdruck der „gehobene Sitz" in Mitte seines Volkes: der Thron.

VV. 41—43 gehören zusammen. Pharao sprach zu Josef: Siehe ich habe dich „zum Heile des Landes" (נתתי) über das Land gesetzt, und zum Zeichen zog er den Ring von seiner Hand u. s. w. u. s. w. Ein Ring ist eine Auszeichnung der menschlichen Thätigkeit, gleichsam eine Krönung der Hand. Indem er seinen Ring an Josefs Hand steckte, machte er ihn zu seinem Stellvertreter, Josefs Hand zu Pharaos Hand. — Die Bedeutung der בגדי שש im pharaonischen Staat ist uns nicht bekannt. — רִבַּד heißt Joma 43 b. eine in den Boden gelegte Steinreihe. מרבדים רבדתי ערשי (Prov. 7, 16) sowie das verwandte: רפדתי יצוע (Job 16, 13) weist auf Einlagen, Unterlagen

43. וַיַּרְכֵּב אֹתוֹ בְּמִרְכֶּבֶת הַמִּשְׁנֶה
אֲשֶׁר־לוֹ וַיִּקְרְאוּ לְפָנָיו אַבְרֵךְ וְנָתוֹן
אֹתוֹ עַל כָּל־אֶרֶץ מִצְרָיִם:

43. ließ ihn in dem Wagen des Zweiten nach ihm ausfahren und sie riefen vor ihm her: Ich befehle, daß man kniee! Und damit setzte er ihn über das ganze Land Mizrajim.

44. וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אֶל־יוֹסֵף אֲנִי
פַרְעֹה וּבִלְעָדֶיךָ לֹא־יָרִים אִישׁ אֶת־
יָדוֹ וְאֶת־רַגְלוֹ בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרָיִם:

44. Pharao sprach darauf zu Josef: Ich bin Pharao; aber ohne dich soll im ganzen Lande Mizrajim niemand seine Hand und seinen Fuß heben.

45. וַיִּקְרָא פַרְעֹה שֵׁם־יוֹסֵף צָפְנַת
פַּעְנֵחַ וַיִּתֶּן לוֹ אֶת־אָסְנַת בַּת־פּוֹטִי
פֶרַע כֹּהֵן אֹן לְאִשָּׁה וַיֵּצֵא יוֹסֵף עַל־
אֶרֶץ מִצְרָיִם:

45. Pharao nannte Josef Zofnath Paaneach und gab ihm Asnath, die Tochter Potiferas, des Priesters zu On, zur Frau; darauf ging Josef hinaus über das Land Mizrajim.

46. וְיוֹסֵף בֶּן־שְׁלֹשִׁים שָׁנָה בְּעָמְדוֹ
לִפְנֵי פַּרְעֹה מֶלֶךְ־מִצְרָיִם וַיֵּצֵא יוֹסֵף
מִלִּפְנֵי פַּרְעֹה וַיַּעֲבֹר בְּכָל־אֶרֶץ
מִצְרָיִם:

46. Josef war dreißig Jahre alt, als er vor Pharao, dem Könige von Mizrajim, stand; nun ging Josef von Pharao fort und bereiste das ganze Land Mizrajim.

---

hin. Vielleicht besteht eine Verwandtschaft mit רבץ, das auch vom Einlegen von Steinen gebraucht wird. מרבץ בפוך אבניך (Jes. 54, 11) und möglicherweise heißt רביד זהב ein in Gold gefaßter Stein, ein Medaillon. Jedenfalls heißt es aber nicht ein solches, nicht רביד זהב, sondern רביד הזהב, somit „das" goldene Emblem; wahrscheinlich unter den Auszeichnungen die bedeutendste. Durch den Ring hatte er ihn zu seinem „משנה", seiner „Wiederholung", seinem „alter ego" gemacht, ließ ihn in dem diesem alter ego bestimmten Wagen ausfahren, und man rief vor ihm: אַבְרֵךְ! wörtlich: ich befehle, daß man kniee! Vor der egyptischen Majestät rief man nicht ברכו! knieet, sondern: אברך: Ich — d. h. die unter dem Volke erscheinende Majestät — befehle, daß ihr knieet. Dem wahren Fürsten ist nur die freiwillige Ehrerbietung eine solche. Dem sultanischen ist die freiwillige Ehrerbietung zu plebejisch gleichstellend und erniedrigend. Da wird zu huldigenden Ehrenbezeugungen, zum Gruß befohlen. Dieses in Josefs Namen ausgerufene אברך, daß er befiehlt, daß man vor ihm auf die Knie falle, das stellte ihn vollends als den zweiten Pharao dar.

V. 44. Wahrscheinlich bei seiner Rückkehr von dem öffentlichen Installierungszuge durch die Stadt.

V. 45. צפנת פענח. Sucht man Analogien für diese wahrscheinlich egyptischen Worte, so hätte man für צפנת: צפן, verbergen. Für פענח findet sich jedoch vielleicht nur das rabbinische פנח, bewahren (Jebamoth 115 b. לפנחיא שבקיה, siehe das. Raschi) und hieße es dann vielleicht: der, bei dem Geheimnisvolles bewahrt ist, der den Schlüssel zu Geheimnisvollem hat. — Zu Josefs Installierung gehört offenbar, daß er sich verheiraten mußte; erst dann geht er hinaus an sein Amt. Im pharaonischen Staat muß ein Mann ohne Frau nur ein halber Mann gewesen sein. Zu dem Posten, den Josef ausfüllen sollte, gehörte ein ganzer Mann. Auch jetzt schenkt das Volksbewußtsein einem Junggesellen nicht volles Vertrauen. Fügen wir hinzu, daß die Aufgabe, die Josef wird,

47. וַתַּעַשׂ הָאָרֶץ בְּשֶׁבַע שְׁנֵי הַשָּׂבָע לְקֻמָצִים׃

47. Das Land erzeugte in den sieben Jahren der Sättigung zu händevoll.

48. וַיִּקְבֹּץ אֶת־כָּל־אֹכֶל ו שֶׁבַע שָׁנִים אֲשֶׁר הָיוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּתֵּן אֹכֶל בֶּעָרִים אָכֶל שְׂדֵה־הָעִיר אֲשֶׁר סְבִיבֹתֶיהָ נָתַן בְּתוֹכָהּ׃

48. Er hielt aber alle Nahrungsmittel der sieben Jahre, welche im Lande Mizrajim waren, zurück, und gab Nahrungsmittel in die Städte. Die Nahrungsmittel des eine Stadt umgebenden Feldes gab er in sie.

49. וַיִּצְבֹּר יוֹסֵף בָּר כְּחוֹל הַיָּם הַרְבֵּה מְאֹד עַד כִּי־חָדַל לִסְפֹּר כִּי־אֵין מִסְפָּר׃

49. Josef häufte Getreide auf wie Sand am Meere in außerordentlicher Menge, bis daß man zu zählen aufhörte, denn es war keine Zahl.

---

ganz besonders gefördert werden mußte, wenn er selbst Haus und Familie hatte. Wenn das Volk in den sieben Jahren der Fruchtbarkeit sich weise beschränken wollte, so reichten sie fünfunddreißig Jahre aus. In sinnloser Verschwendung gingen sie dem Hungertode entgegen. Josef sollte diese heilsame und notwendige Kontrolierung üben. Den wohlthätigsten Einfluß würde er durch das eigene Beispiel üben können, wenn er, der erste im Lande, mit dem Beispiele der Einfachheit in Familie und Haus vorangehen würde. Dazu war aber Familie und Haus notwendig, dazu bedurfte er der Frau. Der Mann ohne Familie und Haus hängt nicht in so inniger Weise mit den allgemeinen Angelegenheiten und Sorgen zusammen; allein mit Frau und Kindern, und wäre er ein Kaiser oder König, steht er mitten inne in den allgemeinen Sorgen des Volkes.

V. 47. לקמצים (קמץ die Hand voll nehmen, verwandt mit כמס, bergen). Wo sonst nur eine einzige Frucht stand, da kamen jetzt händevoll.

V. 48. אשר היו בארץ מצרים. Weil die außerordentliche Fruchtbarkeit nur im Lande Mizrajim war, war die Gelegenheit zur Handelsausfuhr umsomehr gegeben, und umsomehr die Notwendigkeit, dem kontrolierend vorzubeugen.

V. 49. Daß der Vorrat einer jeden Stadt aufgekauft, als Staatseigentum für jede bewahrt und später zur Zeit der Not gekauft werden mußte, erzielte auch eine weise Ökonomie. Mit dem, was die Leute kaufen müssen, gehen sie sparsam um. Das Geschenkte achtet man gering. — כי אין מספר. Nicht, daß es keine Zahl dafür gegeben hätte. Es giebt allerdings eine Anschauung, die dem Altertum, insbesondere dem biblischen, alle mögliche kindliche Unbeholfenheit andichten möchte. So auch: man habe nur bis zu einer gewissen Zahl zählen können. Es ist dies eine einfache Gedankenlosigkeit. Sobald man Namen für 1, 100, 1000, ja 10000 hat, so kann man alle möglichen Zahlengrößen bis ins Unendliche komponieren. רבוא und רבבה ist auch keineswegs eine unbestimmte Menge, sondern eine ganz präzise Zahl, wie z. B. aus Zahlbestimmungen wie (Esra 2, 69) שש רבאות ואלף unwiderleglich erhellt. Ist רבוא ein Infinitum, so kann es weder mehreremal, z. B. hier sechsmal, vorhanden sein, noch einen Rest, wie hier Tausend, haben. Und zwar ist es ganz entschieden: 10000, wie aus Richter 20, 10 sich ergiebt: ולקחנו עשרה אנשים למאה ומאה לאלף ואלף לרבבה u. s. w. Wenn es gleichwohl hier heißt: כי אין מספר, so muß man bedenken, daß allerdings es für die Vorstellung eine Grenze giebt. Zwischen 3000000000 und 3155000000 ist z. B. in unserer Vorstellung kein Unterschied. Wir können sie wohl zählen, haben aber keine Vorstellung davon. So groß war der immer mehr sich anhäufende Korn-

50. וְלִיוֹסֵף יֻלַּד שְׁנֵי בָנִים בְּטֶרֶם תָּבוֹא שְׁנַת הָרָעָב אֲשֶׁר יָלְדָה־לּוֹ אָסְנַת בַּת־פּוֹטִי פֶרַע כֹּהֵן אֹן׃

50. Josef wurden aber zwei Söhne geboren, bevor ein Jahr der Hungersnot kam, die ihm Asnath, die Tochter Potiferas, des Priesters zu On, geboren hatte.

51. וַיִּקְרָא יוֹסֵף אֶת־שֵׁם הַבְּכוֹר מְנַשֶּׁה כִּי־נַשַּׁנִי אֱלֹהִים אֶת־כָּל־עֲמָלִי וְאֵת כָּל־בֵּית אָבִי׃

51. Josef nannte seinen Erstgebornen Menascheh: denn es hat Gott mir mein ganzes Unglück und mein ganzes väterliches Haus zu Gläubigern gemacht.

---

vorrat, daß man aufhörte, sich genau zu sagen: so und so viel Scheffel liegen nun da, weil für diese Vorstellung die Summe durch das neu Hinzugekommene gar nicht wuchs; sie überstieg gestern schon alle Vorstellung.

V. 50. Eine eigentümliche Weise des Erzählens: es wurden ihm zwei Kinder geboren, welche ihm Asnath geboren hatte. Und dazu noch יֻלַּד, Singular, statt: יֻלְּדוּ. In ähnlicher Weise heißt es später Kap. 46, 20: ויולד ליוסף בארץ מצרים אשר ילדה לו אסנת וגו׳. Es scheint, daß hier die Geburt in doppelter Beziehung aufgefaßt wird, vom Standpunkt der Mutter und dem des Kindes. Es kann die Mutter physisch dem Vater das Kind gebären, dabei aber gleichwohl noch in Frage bleiben, ob das Kind auch nach der Geburt dem Vater geboren bleibt, ob es nach innerer Anlage und äußerem Einfluß sein Kind in geistiger und sittlicher Beziehung wird und bleibt. Unter gewöhnlichen Umständen genügt והלד לו; was die Gattin dem Gatten gebiert, wächst unter beiderseitigem Einflusse zu ihrem Ebenbilde heran. Es braucht dann nicht noch gesagt werden, daß יֻלַּד לו, daß dem Vater das Kind geboren worden. Hier aber ist dies ausdrücklich und bedeutsam hervorgehoben. Die Mutter war die Tochter einer angesehenen priesterlichen Familie, die also in alle egyptischen „Geheimnisse" und Anschauungen eingeweiht und darin erzogen war, und Josef war doch immer ein durch die Gunst des Königs gehobener Sklave und Ibri. Es kann einer nach außen der gefürchtete Gebieter eines Volkes sein und doch zu Hause der kriechende Sklave seines hochmütigen Weibes. Wie viel gehörte dazu, daß Asnath wahrhaft Josefs Weib und Mutter seiner Kinder werden sollte! Es brauchte nur Asnath nicht ganz mit Geist und Herz in Josefs geistige und sittliche Lebensanschauung aufzugehen, es brauchte nur Josef nicht eben Josef gewesen zu sein, und die Gefahr lag nahe, daß sie ihm wohl Kinder gebären, und doch die Kinder nicht ihm geboren würden. Dazu kommt nun noch das impersonale יֻלַּד, in welcher Form, wie ויגר u. s. w., eine Thätigkeit oder eine Wirkung ganz absolut, und völlig abgesehen von ihrem Träger, als Subjekt des Satzes gefaßt wird. „Es wird gesagt", d. h. das Sagen wird bewirkt. „Es wurde geboren": die Geburt wurde geboren, die Geburt wurde gefördert, verwirklicht. Damit wird die Geburt als solche als unter besonderem Einfluß, hier des göttlichen Schutzes und Segens, begriffen. Und der gehörte wahrlich dazu. In Mizrajim der einzige Jude sein, die Tochter eines כומר לע״ז zur Frau haben und doch Kinder erhalten und erziehen, mit denen noch die spätesten Geschlechter sich segnen und keinen höheren Wunsch kennen sollen, als, daß Gott ihnen Kinder gleich diesen möge werden lassen, das ist allerdings eine וכיה, die besonders hervorgehoben zu werden verdient und daher auch später bei der Aufzählung der Familien des Jakobshauses in gleicher Weise angemerkt wird.

V. 51. נַשַּׁנִי übersetzt man gewöhnlich: Gott hat mich vergessen lassen all mein Unglück und mein ganzes väterliches Haus! Wem kehrte sich dabei das Herz nicht

52. וְאֵת שֵׁם הַשֵּׁנִי קָרָא אֶפְרָיִם כִּי־הִפְרַנִי אֱלֹהִים בְּאֶרֶץ עָנְיִי׃

52. Und den Zweiten nannte er Efrajim: denn es hat mich Gott im Lande meines Elendes blühen lassen.

רביעי. 53. וַתִּכְלֶינָה שֶׁבַע שְׁנֵי הַשָּׂבָע אֲשֶׁר הָיָה בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם׃

53. Es gingen die sieben Jahre der Sättigung, welche im Lande Mizrajim war, zu Ende,

54. וַתְּחִלֶּינָה שֶׁבַע שְׁנֵי הָרָעָב לָבוֹא כַּאֲשֶׁר אָמַר יוֹסֵף וַיְהִי רָעָב בְּכָל־הָאֲרָצוֹת וּבְכָל־אֶרֶץ מִצְרַיִם הָיָה לָחֶם׃

54. und es begannen die sieben Jahre des Hungers zu kommen, wie es Josef gesagt hatte. Hungersnot war in allen Ländern, im ganzen Lande Mizrajim aber war Brot vorhanden.

55. וַתִּרְעַב כָּל־אֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּצְעַק הָעָם אֶל־פַּרְעֹה לַלָּחֶם וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה לְכָל־מִצְרַיִם לְכוּ אֶל־יוֹסֵף אֲשֶׁר־יֹאמַר לָכֶם תַּעֲשׂוּ׃

55. Da nun das ganze Land Mizrajim hungerte und das Volk zu Pharao um das Brot aufschrie, sprach Pharao zu ganz Mizrajim: Gehet zu Josef; was er euch sagen wird, thuet.

56. וְהָרָעָב הָיָה עַל כָּל־פְּנֵי הָאָרֶץ וַיִּפְתַּח יוֹסֵף אֶת־כָּל־אֲשֶׁר בָּהֶם וַיִּשְׁבֹּר לְמִצְרַיִם וַיֶּחֱזַק הָרָעָב בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם׃

56. Es war aber die Hungersnot über den ganzen Erdstrich. Da öffnete Josef alle Räume, in welchen Vorrat war, und verkaufte im einzelnen den Mizrern; die Hungersnot nahm aber immer zu im Lande Mizrajim.

---

um? Josef nennt seinen Erstgeborenen danach, daß ihn Gott seinen alten Vater und seine ganze väterliche Familie habe vergessen lassen! Dadurch würde allerdings der Umstand, daß Josef sich so lange um seinen Vater nicht gekümmert, auf die faßlichste Weise gelöst. Josef wäre einfach ein herzloser Mensch gewesen. Glücklicher Weise ist „vergessen" nicht die einzige Bedeutung von נשה, נשה heißt auch „Gläubiger sein" (siehe Kap. 32, 33), und נשני kann ebensowohl heißen: Gott hat mir mein Unglück und meine Familie zu Gläubigern gemacht. Was mir bis jetzt als Unglück und Mißhandlung erschienen, das hat Gott Werkzeug meines höchsten Glückes werden lassen, so daß ich meinem Unglück und meiner Familie aufs tiefste verschuldet bin. Die Form נַשני statt נָשני ist nach beiden Auffassungen gleich schwierig und würde sich nur durch eine Wurzel נשש erklären lassen, die sonst nicht weiter vorkommt. — Beiläufig wird der Ausdruck עמל zu der Äußerung mißbraucht: der Jude ist faul, Arbeit bedeutet ihm Unglück. Dem gegenüber denkt sich der Jude selbst das Paradies nicht als ein dolce far niente, der jüdische Mensch ist selbst im Paradiese „zur Arbeit" da, לעבדה ולשמרה! עמל ist aber nicht eine jede Arbeit, sondern nur eine mühevolle Arbeit ohne entsprechendes Resultat. Wenn uns „arbeitsamen" Deutschen eine solche Arbeit eine Seligkeit wäre, was für eine Seligkeit müßte dann nicht „Mühseligkeit" sein! Das עמל des einen erzeugt im mitfühlenden Nebenmenschen חמל. Es kommt auch als das Unglück vor, das man andern bereiten will, und heißt dann in solcher Beziehung auch: Unrecht; allein in seiner ersten Bedeutung liegt dies nicht.

V. 56 u. 57. וישבר. שבר seiner Grundbedeutung nach: Brechen, Zerbrechen, scheint das Detaillieren, den Detail-Ein- und Verkauf zu bedeuten. Er verkaufte nur

57. וְכָל־הָאָרֶץ בָּאוּ מִצְרַיְמָה לִשְׁבֹּר אֶל־יוֹסֵף כִּי־חָזַק הָרָעָב בְּכָל־הָאָרֶץ׃

57. Und von überall her kam man nach Mizrajim, im einzelnen zu kaufen, zu Josef; denn die Hungersnot war überall stark.

מב 1. וַיַּרְא יַעֲקֹב כִּי יֶשׁ־שֶׁבֶר בְּמִצְרָיִם וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְבָנָיו לָמָּה תִתְרָאוּ׃

Kap. 42. V. 1. Jaakob sah, daß Einzelverkauf in Mizrajim war, und es sprach Jaakob zu seinen Söhnen: Warum seht ihr euch einander an?

2. וַיֹּאמֶר הִנֵּה שָׁמַעְתִּי כִּי יֶשׁ־שֶׁבֶר בְּמִצְרָיִם רְדוּ־שָׁמָּה וְשִׁבְרוּ־לָנוּ מִשָּׁם וְנִחְיֶה וְלֹא נָמוּת׃

2. Er sprach nämlich: Seht, ich habe gehört, daß in Mizrajim ein Einzelverkauf stattfindet, gehet dorthin hinab und kauft einzeln uns von dort, damit wir leben bleiben und nicht umkommen.

3. וַיֵּרְדוּ אֲחֵי־יוֹסֵף עֲשָׂרָה לִשְׁבֹּר בָּר מִמִּצְרָיִם׃

3. So gingen der Brüder Josefs Zehne hinab, im einzelnen Korn von Mizrajim zu kaufen.

4. וְאֶת־בִּנְיָמִין אֲחִי יוֹסֵף לֹא־שָׁלַח יַעֲקֹב אֶת־אֶחָיו כִּי אָמַר פֶּן־יִקְרָאֶנּוּ אָסוֹן׃

4. Binjamin aber, Josefs Bruder, schickte Jaakob nicht mit den Brüdern; denn er sagte: es könnte ihn ein Unglück treffen.

---

kleine, dem zeitlichen Bedarf eines Hauses entsprechende Quantitäten. Nur so konnte Spekulationsaufkauf vermieden werden. Wie die Weisen bemerken, wurde nur an selbständige Männer und an keinen Sklaven verkauft, sonst konnte ja einer fünfzig Sklaven schicken; und jeder durfte nur ein Lasttier mit sich führen. Und alle Welt mußte לשבר אל יוסף kommen. Er besorgte selbst den Einzelverkauf; leitete nicht das Ganze von oben herab aus vornehmer Ferne, verließ sich nicht auf untergeordnete Beamte, sondern besorgte alles unmittelbar selbst und trat in unmittelbaren Verkehr mit den hungernden Familienvätern, die zum Einkauf kamen. Darum heißt es auch im folgenden Kap. V. 6: ויוסף הוא השליט הוא המשביר, obgleich שליט war er doch selbst der משביר. Dies ihm von seiner Weisheit durch die Umstände gebotene Verfahren führte aber auch alles Folgende herbei. Nur so mußte jeder selbst kommen, sonst hätte Jakob nur einen der Söhne, oder gar einen Fremden beauftragen können, für alle mit zu besorgen. Und nur so kam es, daß Josef selbst mit seinen Brüdern in unmittelbare Berührung kommen mußte. Die wiederholte Bemerkung, mit welcher Stärke die Not auftrat, ist eine Motivierung dieses Verfahrens.

Kap. 42. V. 1. וירא. Es scheint, daß Jakob doch mehr Einsicht als seine Söhne hatte. Er hatte gehört, daß man in Mizrajim nur im Detail kaufen konnte. Die Söhne glaubten das nicht und sahen sich einander an, warteten, daß einer sich zu der Reise für alle entschließen möchte. Jakob aber sah die Glaubwürdigkeit des Gerüchtes aus der Dringlichkeit der Verhältnisse ein und sprach daher: was seht ihr euch einander an? Ihr müßt alle selbst hinunter.

V. 4. פן יקראנו אסון. קרא verwandt mit קרה, קרע, קרח, eine Familie scheinbar disparater Begriffe: Rufen, Treffen, Zerreißen, Frost und Eis. Sie sind jedoch nur Modifikationen eines Grundgedankens:

קרא, Rufen: jemanden aus der Richtung, die er inne hat, veranlassen, sie freiwillig zu verlassen und לקראתי: in meine Richtung zu kommen.

5. וַיָּבֹאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לִשְׁבֹּר בְּתוֹךְ הַבָּאִים כִּי־הָיָה הָרָעָב בְּאֶרֶץ כְּנָעַן׃

5. So kamen die Söhne Jisraels, den Einzelkauf zu besorgen mitten unter den Kommenden; denn es war die Hungersnot im Lande Kenaan.

6. וְיוֹסֵף הוּא הַשַּׁלִּיט עַל־הָאָרֶץ הוּא הַמַּשְׁבִּיר לְכָל־עַם הָאָרֶץ וַיָּבֹאוּ אֲחֵי יוֹסֵף וַיִּשְׁתַּחֲווּ־לוֹ אַפַּיִם אָרְצָה׃

6. Und Josef war der Gebieter über das Land, und er war zugleich derjenige, der den Verkauf im einzelnen an die ganze Bevölkerung des Landes besorgte. Die Brüder Josefs kamen und beugten sich ihm mit dem Angesichte zur Erde.

קרע, Zerreißen, die Teile eines Körpers aus ihrer natürlichen Richtung in die entgegengesetzte bringen. Während קרא blos die Aufforderung ist, die bisherige Richtung freiwillig zu verlassen, heißt קרע dies gewaltsam thun. Gewaltsame Überwindung der Kohäsionskraft. Jedes Teilchen wird gewaltsam aus seiner Richtung herausgerufen. Es ist uns bereits bekannt, wie ח größtenteils das Gegenteil von ע bedeutet, so נח das zur Ruhe gekommene נע. Wenn קרע die Teilchen eines Körpers in die der Kohäsionskraft entgegengesetzte Richtung bringt, so thut

קרח, der Frost, das Gegenteil. Er bringt die Teilchen eines Körpers, die natürlich eine der Kohäsion entgegengesetzte Richtung haben, zerfließen, zusammen, hemmt ihre zerfließende Bewegung, macht sie kohärierend: fest. קרע „ruft" die Teilchen auseinander, קרח „ruft" sie zusammen.

קרה, treffen. Alle jene Einflüsse, gleichviel ob glücklich oder unglücklich, welche einen Gegenstand oder Menschen aus seiner natürlichen oder selbstgewählten Richtung herausrufen und ihn veranlassen, eine andere einzuschlagen, heißen: מקרה. Wir nennen alle von uns nicht berechneten, außer unserer Berechnung liegenden Ereignisse: Zufall, מקרה. Es ist aber vielleicht nichts also berechnet, also von dem Leiter aller Ereignisse gefügt, als das, was wir Zufall nennen. Wir haben es nicht berechnet, aber es ist vielleicht Berechnung des größten Rechenmeisters. In der objektiven Wirklichkeit ist das „Zufallende" ein „Zugeschicktes". פן יקראנו: er wird in einer Richtung gehen, es kann aber etwas kommen, was ihn gerade aus dieser Richtung hinausruft. Daraus folgt aber, daß קרי, מקרה, der „Ruf", einen „Rufenden" voraussetzt. Unser Ausdruck, „es ereignet sich" ist heidnisch. Nichts gestaltet sich selbst, alles wird gestaltet. Nur der Mensch in seiner freien sittlichen Willensthätigkeit bestimmt sich selbst. — So heißen auch diejenigen Mittel, welche aufgeführte Bausteine aus ihrer natürlichen in die dem Menschen beliebige Richtung halten: קורות, Balken.

אסון, irgend ein überwältigendes Ereignis, Unglück. Es scheint verwandt mit חצן, חסן. חסן: etwas mit Macht zusammen fassen. Davon חָסוֹן: das Starke, Gewaltige, das viele Kraft in sich vereinigt. חֹצֶן: der starke, haltende Arm. Vielleicht auch חשן: der die Brust panzernde Schild. Möglich auch, daß אן, eine milde Form von אסן, das Organ bezeichnet, das eine reiche Fülle von Eindrücken aufnimmt und durch welches der Mensch eigentlich dem mächtigsten Einfluß des andern geöffnet ist.

V. 5. Hier treten sie zum erstenmale als בני ישראל auf. Es war dies auch ein Moment von keiner kleinen Entscheidung. Die ganze Zukunft trug er in seinem Schoße. Und sie kamen בתוך הבאי׳. Es ahnte ihnen nichts von dem Folgenschweren dieses ganzen. —

V. 6. Siehe oben voriges Kap. V. 56 u. 57.

7. וַיַּרְא יוֹסֵף אֶת־אֶחָיו וַיַּכִּרֵם וַיִּתְנַכֵּר אֲלֵיהֶם וַיְדַבֵּר אִתָּם קָשׁוֹת וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מֵאַיִן בָּאתֶם וַיֹּאמְרוּ מֵאֶרֶץ כְּנַעַן לִשְׁבָּר־אֹכֶל:

7. Wie Josef seine Brüder sah, erkannte er sie. Er stellte sich ihnen aber fremd und sprach mit ihnen in harter Weise und sagte zu ihnen: Wo kommt ihr her? Sie sagten: Vom Lande Kenaan, Nahrung im einzelnen einzukaufen.

8. וְיוֹסֵף הִכִּר אֶת־אֶחָיו וְהֵם לֹא הִכִּרֻהוּ:

8. Josef erkannte seine Brüder, sie aber erkannten ihn nicht.

9. וַיִּזְכֹּר יוֹסֵף אֶת הַחֲלֹמוֹת אֲשֶׁר חָלַם לָהֶם וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מְרַגְּלִים אַתֶּם לִרְאוֹת אֶת־עֶרְוַת הָאָרֶץ בָּאתֶם:

9. Da gedachte Josef der Träume, die er von ihnen geträumt, und sprach zu ihnen: Kundschafter seid ihr! Die Blöße des Landes zu sehen seid ihr gekommen.

V. 7. ויכרם ויתנכר וגו׳. Scheinbar zwei entgegengesetzte Bedeutungen einer und derselben Wurzel, נכר: Erkennen und Fremdsein. Jedoch nur scheinbar. נכר im Hiphil: הַכִּיר heißt nichts anderes als: Fremdmachen. Alles „Erkennen" ist ein „Fremdmachen". Wir erkennen einen Gegenstand nur dann, wenn wir ihn fremd zu machen verstehen, ihn aus allen übrigen Dingen auszuscheiden vermögen. Je mehr Unterscheidungsmerkmale wir von einem Gegenstande kennen, desto spezieller erkennen wir ihn. Mit jedem neuen uns bekannt werdenden Merkmale machen wir ihn allen andern Reichen, allen andern Gattungen, allen andern Arten, endlich allen andern Individuen derselben Art „fremd", d. h. scheiden wir ihn von allen andern aus, und erkennen ihn als den einen, einzigen, von allen andern Unterschiedenen. Auch unser deutsches Unterscheiden, das mit Erkennen verwandt ist, ist in ähnlicher Anschauung gebildet. הַכִּיר heißt also, einen Gegenstand aus allen andern durch seine Besonderheit herausheben. Demgemäß ist נכרי nicht der Unbekannte — er kann uns jahrelang bekannt und doch נכרי sein — sondern der Andersseiende, der durch sein Leben und Wesen irgendwo nicht Hingehörende, nicht zum Anschluß Geeignete. Der andere Ausdruck für fremd: זר, heißt auch nicht unbekannt, sondern eigentlich das Fremdgewordene, das zu einem andern Kreise gehören könnte, aber wegen seiner Eigentümlichkeit von diesem, oder aus diesem ausgeschieden worden, von זור: ausscheiden, ausdrücken. Daher זורר: Nießen. התנכר heißt daher wie in גם במעלליו יתנכר נער, sich von allen andern unterscheiden, sich in seiner Eigentümlichkeit zeigen, oder, wie hier und Kön. I. 14, 5: sich in einer anderen Eigentümlichkeit darstellen, als man wirklich ist. Er zeigt sich ihnen anders, als er wirklich war, indem er sie hart anfuhr und auch als נכרי in einer fremden Sprache durch Vermittelung eines Dolmetschers mit ihnen sprach; dadurch gelang es ihm, daß הם לא הכירוהו.

V. 9. Wir müssen aus dem Gegebenen versuchen, uns Josefs Benehmen zu erklären. Wir hätten denken sollen, er habe schon um seines Vaters willen sich ihnen sofort zu erkennen geben müssen, umsomehr, da er ja bereits in allem die göttliche Fügung erkannt und all sein Unglück samt der Versündigung der Brüder gegen ihn als das göttliche Werkzeug seines höchsten Glückes verehren gelernt hatte. Ein gescheidter Mann wie Josef kann auch nicht geglaubt haben, sich in den Dienst seiner Träume stellen zu müssen. Bedeutet der Traum etwas, so überläßt man dessen Realisierung dem, der ihn geschickt. Es können ihn nur Erwägungen der zwingendsten Notwendigkeit zu einem Ver-

10. Sie sagten zu ihm: Nicht, mein Herr, deine Diener sind gekommen, Nahrung im einzelnen einzukaufen.

10. וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו לֹא אֲדֹנִי וַעֲבָדֶיךָ בָּאוּ לִשְׁבָּר־אֹכֶל׃

---

fahren veranlaßt haben, das sonst als eine völlig zwecklose Chikanierung erscheinen würde, die man, abgesehen von dem sittlichen Charakter Josefs, schon seiner doch gewiß unleugbaren Klugheit nicht zutrauen dürfte. Denken wir uns ganz in seine Lage, so dürfte sich uns folgendes ergeben: Würde Josef seinem Vater und seinen Brüdern gegenüber wirklich der Fürst und nichts als der Fürst haben bleiben wollen, hätte ihm nichts daran gelegen, wieder als Sohn und Bruder in den Kreis der Familie einzutreten, er hätte aller dieser Veranstaltungen nicht bedurft. Allein er, der auch als egyptischer Fürst seine Kinder für das Haus Jakob erzogen und auch seine Gebeine einst in väterlichem Boden wollte ruhen lassen, er mußte vorher ein Zwiefaches als notwendig erkennen: a. daß er womöglich von seinen Brüdern, vor allem aber, b. daß seine Brüder von ihm eine andere Meinung erhielten. Ihre inneren Gesinnungen zu einander mußten zuvor völlig andere geworden sein, sonst wäre nie ein inniges Verhältnis wieder möglich gewesen, und wenn auch äußerlich der Familie wiedergegeben, wäre ihm die Familie und er für sie verloren geblieben. Daß Josefs Meinung von den Brüdern keine ungetrübte, daß ihm ihre heftige Rücksichtslosigkeit gegenwärtig geblieben, mit der sie seines Flehens in der Grube, mit der sie des Schmerzes des Vaters nicht geachtet, das ist durchaus natürlich und konnte nur durch den Erweis vollständiger Änderung aus seinem Gemüte getilgt werden. Es war ihm daher eine Notwendigkeit, sie zu prüfen, ob sie wohl noch einmal im Stande wären — und zwar aus durchaus reellen Ursachen — einen Sohn dem Vater abzulocken. Vielleicht lebenslängliches Gefängnis, die zu Hause vielleicht verhungernde Familie waren ernstere Gründe, als eine imaginäre, von Josefs vermeintlicher Herrschsucht drohende Gefahr. Diese Prüfung war für Josefs Gemüt notwendig, um, wenn sie sie bestehen, den letzten bittern Tropfen aus seinem Innern zu tilgen. Das Zweite aber, und vielleicht das Wichtigere war: Josef gedachte seiner Träume, gedachte, wie diese Träume bei ihnen die Vorstellung von seiner Herrschsucht und der ihnen daraus drohenden Gefahr geweckt und zu einer solchen tiefen Überzeugung gesteigert, daß sie sich aus vermeintlicher Selbstverteidigung zu dem größten Verbrechen berechtigt halten konnten. War dies bereits der Fall, als er noch im verbrämten Rock zwischen ihnen umherlief, um wie viel mehr mußte er jetzt von ihnen mit Angst und Schrecken gefürchtet werden, wo er „König" war und noch dazu Ursache hatte, sie zu hassen und nach Art gemeiner Seelen sich an ihnen zu rächen. Es war daher mehr als notwendig, daß sie ihn in seinem wahren Charakter kennen lernten, und dazu war es vor allem nötig, daß er sich ihnen in seiner wahren Stellung zeigte. Bisher kannten sie ihn nur als den משביר, vielleicht den Kommis eines untergeordneten Beamten, er mußte sich ihnen als den שליט zeigen, sie mußten erfahren, wie er jetzt alles mit ihnen machen konnte, was er wollte, und wenn er dann doch, statt allen dessen, nur ihr größter beglückender Wohlthäter wurde, so durfte er hoffen, sie damit von allen ihren irrigen Vorstellungen geheilt zu haben. Kurz, in dem Momente, wo er sich ihnen als Josef zeigte, mußte ihnen die Binde von den Augen fallen und beiderseits ein völliger Strich durch die ganze Vergangenheit möglich sein. Nur so durfte er hoffen, wieder als Sohn und Bruder dem Vater und seinen Kindern wiedergegeben zu werden. Irren wir nicht, so dürften eben solche Erwägungen es auch gewesen sein, die Josef davon zurückgehalten, in den Jahren seines Glückes seinem Vater Kunde von sich zu geben. Was hätte Jakobs Herz dabei gewonnen, gegen ein wiedergewonnenes Kind zehn Kinder zu verlieren und fortan seinen Kinderkreis nur in

11. כֻּלָּנוּ בְּנֵי אִישׁ־אֶחָד נָחְנוּ כֵּנִים אֲנַחְנוּ לֹא־הָיוּ עֲבָדֶיךָ מְרַגְּלִים׃

11. Und alle, Söhne eines Mannes sind wir; rechtliche Menschen sind wir; deine Diener waren nie Kundschafter.

12. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם לֹא כִּי־עֶרְוַת הָאָרֶץ בָּאתֶם לִרְאוֹת׃

12. Er aber sprach zu ihnen: Nein! Die Blöße des Landes seid ihr zu sehen gekommen.

13. וַיֹּאמְרוּ שְׁנֵים עָשָׂר עֲבָדֶיךָ אַחִים אֲנַחְנוּ בְּנֵי אִישׁ־אֶחָד בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וְהִנֵּה הַקָּטֹן אֶת־אָבִינוּ הַיּוֹם וְהָאֶחָד אֵינֶנּוּ׃

13. Sie erwiderten: Zwölf sind wir, deine Diener, Brüder, Söhne eines Mannes im Lande Kenaan. Siehe, der jüngste ist heute noch bei unserm Vater, und der eine ist nicht mehr da.

14. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם יוֹסֵף הוּא אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי אֲלֵכֶם לֵאמֹר מְרַגְּלִים אַתֶּם׃

14. Josef aber sagte zu ihnen: Das ist es gerade, was ich euch gesagt habe; ihr seid Kundschafter.

15. בְּזֹאת תִּבָּחֲנוּ חֵי פַּרְעֹה אִם־תֵּצְאוּ מִזֶּה כִּי אִם־בְּבוֹא אֲחִיכֶם הַקָּטֹן הֵנָּה׃

15. Dadurch sollt ihr erprobt werden: bei Pharaos Leben! Ihr kommet nicht fort von hier, wenn nicht euer jüngerer Bruder hierher kommt.

---

feindseligster Spannung gegen einander denken zu müssen?! Zu diesem großen Ziele waren aber alle diese Veranstaltungen unumgänglich und — wie uns scheint — der Weisheit eines Josef völlig würdig. —

V. 11 f. Längst ist es bemerkt worden, daß er daraus, daß sie doch ein jeder für sich zu kaufen hatten und doch alle zusammen gekommen, den Anlaß genommen habe, ihnen andere Gründe unterzuschieben, sie für Spione zu erklären. Wenn dem so ist, daß sonst nicht Familien zusammen gekommen sind, so wäre es ein charakteristisches Zeichen des Einflusses, den eine so allgemeine Kalamität geübt. Man sagt sonst, Not verbindet. Aber wie lange? So lange man in dem andern einen Helfer erblickt. Aber sodald dieses aufhört, die höchste Not isoliert. Jeder sucht dann nur sich selbst zu retten. Daß nun בני יעקב in dieser allerhöchsten Not zusammenhielten, das ist kein unedles Merkzeichen des jüdischen Familiengeistes, der sie auch in der höchsten Not, wo keiner mehr etwas von dem andern zu erwarten hatte, ja, wo jeder in dem andern nur einen Konkurrenten erblicken durfte, zusammen hielt. Keiner drängte sich vor. Sie wollten alles, das sie doch nur einzeln erhalten konnten, gleichzeitig und gemeinschaftlich erhalten. — נחנו — אנחנו. In der Angabe ihrer sozialen Stellung sprechen sie bescheiden: נחנו. Allein, in ihrem Charakter angegriffen, mit vollem, stolzem Bewußtsein: אנחנו. Redlichkeit und Unbescholtenheit wiegen mehr als יחום. — כן, von כון: das, was so ist, wie es sein soll: der sich durch keine Rück- noch Absichten vom Rechten abwendig machen läßt, wir waren nie Kundschafter. Es liegt dies gar nicht in unserer Sinnesart, Spionage zu treiben.

V. 13. Sie erklärten ihm ihr Zusammenkommen aus ihrer Brüderlichkeit und gingen in die Spezialitäten ein, damit er sich eventuell erkundigen könne.

V. 14. Das eben greift Josef auf. Weil euer Vater weiß, daß euer Vorhaben ein gefährliches ist, schickt er den Jüngsten nicht mit.

16. שִׁלְחוּ מִכֶּם אֶחָד וְיִקַּח אֶת־ אֲחִיכֶם וְאַתֶּם הֵאָסְרוּ וְיִבָּחֲנוּ דִּבְרֵיכֶם הַאֱמֶת אִתְּכֶם וְאִם־לֹא חַי פַּרְעֹה כִּי מְרַגְּלִים אַתֶּם:

16. Schicket einen von euch, daß er euren Bruder hole, und ihr bleibet gefangen, damit eure Worte erprobt werden, ob Wahrheit bei euch ist. Wenn aber nicht, bei Pharaos Leben, so seid ihr Kundschafter!

17. וַיֶּאֱסֹף אֹתָם אֶל־מִשְׁמָר שְׁלֹשֶׁת יָמִים:

17. Er nahm sie drei Tage in Gewahrsam.

18. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם יוֹסֵף בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי זֹאת עֲשׂוּ וִחְיוּ אֶת־הָאֱלֹהִים אֲנִי יָרֵא:

18. Am dritten Tage sprach Josef zu ihnen: Thuet dies und bleibt am Leben! Ich bin gottesfürchtig!

חמישי. 19. אִם־כֵּנִים אַתֶּם אֲחִיכֶם אֶחָד יֵאָסֵר בְּבֵית מִשְׁמַרְכֶם וְאַתֶּם לְכוּ הָבִיאוּ שֶׁבֶר רַעְבוֹן בָּתֵּיכֶם:

19. Seid ihr rechtliche Männer, bleibe ein Bruder von euch gefangen im Hause eures Gewahrsams, ihr aber gehet, bringet den Einkauf für den Hunger eurer Häuser heim,

20. וְאֶת־אֲחִיכֶם הַקָּטֹן תָּבִיאוּ אֵלַי וְיֶאֱמְנוּ דִבְרֵיכֶם וְלֹא תָמֻתוּ וַיַּעֲשׂוּ־כֵן:

20. und euren jüngeren Bruder bringet zu mir, damit eure Worte sich bewahrheiten und ihr nicht sterbet; sie thaten also.

21. וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל־אָחִיו אֲבָל אֲשֵׁמִים ו אֲנַחְנוּ עַל־אָחִינוּ אֲשֶׁר רָאִינוּ צָרַת נַפְשׁוֹ בְּהִתְחַנְּנוֹ אֵלֵינוּ וְלֹא שָׁמָעְנוּ עַל־כֵּן בָּאָה אֵלֵינוּ הַצָּרָה הַזֹּאת:

21. Da sprachen sie einer zum andern: Wir tragen also doch eine Schuld um unsern Bruder, daß wir die Not seiner Seele mit angesehen, als er zu uns flehte und wir kein Gehör gaben! Darum ist uns diese Not gekommen!

V. 16 u. 17. Er ließ ihnen drei Tage Zeit, um ihre Lage ganz durchdenken zu können und um das Dringliche derselben auf sie einwirken zu lassen. Ihnen droht Gefahr, ihre Familien verhungern, es waren der Gründe genug, die wohl einen oder den andern von ihnen zu dem Entschluß bewegen konnten, den Vater durch List oder Gewalt von dem Benjamin zu trennen. Denn er konnte doch hinlänglich wissen, daß der Vater es nicht gutwillig zulassen würde.

V. 20. ויעשו כן, sie konnten ja nicht anders.

V. 21 u. 22. אבל tritt immer einer früheren Annahme entgegen, verdunkelt (אפל, אבל, אול), was früher klar und entschieden geschienen. Indem die Brüder hier אבל sagen, müssen sie sich bisher nicht für schuldig gehalten haben. Sie werfen sich auch jetzt nur Grausamkeit und Härte vor, bisher auch dies nicht, sie hatten es als Notwehr betrachtet. Reuben aber sieht ihre Schuld nicht nur in Hartherzigkeit, er hatte ihnen von anfang gesagt: ihr begeht ein Unrecht; er hatte in Josef nur ein Kind gesehen und seine Pläne, vor denen ihnen graute, als Kindereien betrachtet. Er sagte ihnen daher: Ihr habt euch nicht nur vorzuwerfen, daß ihr nicht Gnade für Recht habt ergehen lassen, sondern ihr habt euch schwer an ihm versündigt. — אשם und חטא. אשם: die mit א'

22. וַיַּעַן רְאוּבֵן אֹתָם לֵאמֹר הֲלוֹא אָמַרְתִּי אֲלֵיכֶם וֹ לֵאמֹר אַל־תֶּחֱטְאוּ בַיֶּלֶד וְלֹא שְׁמַעְתֶּם וְגַם־דָּמוֹ הִנֵּה נִדְרָשׁ׃

22. Reuben entgegnete ihnen: Habe ich euch nicht gesagt: versündigt euch nicht an dem Kinde, ihr wolltet aber nicht hören. Seht, darum wird auch sein Blut jetzt geahndet!

---

beginnenden Wurzeln individualisieren den Begriff, der mit dem zweiten und dritten Wurzelbuchstaben ausgedrückt wird, wie א כר, א כל, א הב u. s. w. So auch א שם. שמם heißt: ein leerer Raum sein, daher שָׁם: die Hinweisung auf einen Raum, den etwas einnimmt, oder einnehmen soll. שממה: ein des Inhalts vollkommen entleerter Raum, die Öde. Auch die Geistesöde, in welcher kein Gedanke aufdämmert, heißt שמם, eine Geistesleere ohne Vorstellung und Gedanken. אשם demgemäß: in sich selbst den Grund der Verödung tragen, in der eigenen Persönlichkeit den Grund der שממה haben. Es können jemandem alle Güter ohne sein Verschulden geraubt werden, dann ist es שממה ohne אשם. Wenn aber der Persönlichkeit selbst der Grund der Entziehung von Gütern und Freuden innewohnt, so ist das Bewußtsein davon: אשם. אשם ist also das Bewußtsein, daß man eine Verödung an Lebensgütern und Freuden verdiene. חטא ist, wie wir gesehen haben, eine „Verdunkelung" unseres sittlichen Wesens, Entziehung dessen, das לחם אשה ד' sein sollte, diesem göttlichen Einflusse. חטא bezeichnet somit das Vergehen nach seinem Ursprunge in unserem Innern und nach seiner Wirkung auf unser Inneres. חטא ist die unausbleibliche, sofort im Entstehen eintretende innere Folge der Sünde: unser Fernwerden von dem Göttlichen, während אשם die zu erwartende äußere Folge der Sünde bezeichnet. אָשָׁם ist die Stimme des Gewissens, die dem חוֹטֵא die שממה in Aussicht stellt. Daß אשם mehr in Beziehung zu den äußeren als inneren Momenten der Sünde steht, sehen wir an den Opfern. אשם גזלות und מעילות stehen schon durch das Vergehen selbst in Beziehung zu äußeren Gütern. Spezifisch ist dafür איל der Ausdruck der besitzmächtigen Persönlichkeit, und nur אשם hat ein Minimum bestimmten Wertes. חטאות und אשמות treten vorzugsweise für שגג ein, und stets steht dabei וְאָשַׁם, „er verdient שממה" und dies hängt tief mit dem Begriff שגג (שכך), ja eigentlich „Sorglosigkeit" zusammen. שגגה entsteht aus Sorglosigkeit und sittlicher Gleichgültigkeit und hat nur ein geringes, sich leicht entschuldigendes Schuldbewußtsein zur Folge. Während daher für מזיד auch die irdische Gerechtigkeit eintritt, gehört es mit zur erziehenden göttlichen Waltung, unser in שגגה eingeschläfertes Bewußtsein durch יסורין, durch äußere Leiden, durch angehende „Verödung", aufmerksam zu machen, daß etwas in unserer Lebensweise fehl ist und der Änderung bedarf. Dieses Wecken und Bethätigen des Schuldbewußtseins ist Zweck der Sündenopfer, die somit die Leidenserziehung vertreten, und tritt dieses מגין על היסורין bei הספק אשם תלוי שבא על um so bedeutender hervor, als eben bei der zweifelhaften שגגה das Schuldbewußtsein am meisten schlummert und der ernsten Weckung in noch höherem Grade bedarf. So auch hier: Seit 20 Jahren haben sie bei sich plaidiert und sich entschuldigt, jetzt aber werden sie durch Leiden erschüttert, und es tritt das אבל אשמים אנחנו hervor: es lastet dennoch ein ungesühntes Unrecht noch auf uns, das uns und den Unsrigen Gefahr und Untergang, שממה, Verödung droht — die Stimme des Gewissens läßt sich nicht ersticken, man kann Asche auf die Kohlen schütten, aber noch nach fünfzig Jahren schlägt die Flamme hell hervor — אבל! Es ist doch alles unwahr, was wir uns vorgesprochen. באה אלינו, nicht עלינו: das strafende Verhängnis ist erst im Anzuge, die gegenwärtige Not nur der Anfang. —

23. וְהֵם֙ לֹ֣א יָדְע֔וּ כִּ֥י שֹמֵ֖עַ יוֹסֵ֑ף כִּ֥י הַמֵּלִ֖יץ בֵּינָתָֽם׃

24. וַיִּסֹּ֥ב מֵעֲלֵיהֶ֖ם וַיֵּ֑בְךְּ וַיָּשָׁ֣ב אֲלֵהֶ֔ם וַיְדַבֵּ֥ר אֲלֵהֶ֖ם וַיִּקַּ֣ח מֵאִתָּ֑ם אֶת־שִׁמְעוֹן֙ וַיֶּאֱסֹ֣ר אֹת֔וֹ לְעֵינֵיהֶֽם׃

25. וַיְצַ֣ו יוֹסֵ֗ף וַיְמַלְּאוּ֙ אֶת־כְּלֵיהֶ֣ם בָּ֔ר וְלָהָשִׁ֥יב כַּסְפֵּיהֶ֖ם אִ֣ישׁ אֶל־שַׂקּ֑וֹ וְלָתֵ֥ת לָהֶ֛ם צֵדָ֖ה לַדָּ֑רֶךְ וַיַּ֥עַשׂ לָהֶ֖ם כֵּֽן׃

26. וַיִּשְׂאוּ֙ אֶת־שִׁבְרָ֔ם עַל־חֲמֹרֵיהֶ֖ם וַיֵּלֵֽכוּ מִשָּֽׁם׃

27. וַיִּפְתַּ֤ח הָֽאֶחָד֙ אֶת־שַׂקּ֔וֹ לָתֵ֥ת

23. Sie wußten aber nicht, daß Josef sie verstand, denn der Dolmetscher war zwischen ihnen.

24. Er wendete sich von ihnen und weinte. Er kehrte dann wieder zu ihnen zurück, sprach mit ihnen, nahm von ihnen den Schimeon und ließ ihn vor ihren Augen fesseln.

25. Josef befahl es, da füllte man ihre Geräte mit Getreide; aber auch ihr Geld, jedem in seinen Sack zurückzulegen und ihnen auch Vorrat für die Reise zu geben; man that ihnen also.

26. Sie nahmen ihren Einkauf auf ihre Esel und gingen von dannen.

27. Da öffnete einer seinen Sack, um seinem Esel Futter in der Her-

---

אל תחטאו בילד, indem ihr euch an dem Kinde vergreift, handelt ihr schlecht, es ist nicht das göttliche Feuer, das in euch lodert, ihr fallet aus dem göttlichen Feuer der Sünde in die Hand.

V. 23. לוץ: Dolmetscher, Fürsprecher, Gedicht, Spott, allen diesen mit der Wurzel לוץ ausgedrückten Begriffen liegt der gemeinschaftliche Begriff des künstlichen לט (weichen), der „Übertragungskunst", zu Grunde. Der Dolmetscher überträgt Gedanken und Worte in ein solches Sprachgewand, daß sie zum Verständnis des Hörenden Eingang finden; der Fürsprecher stellt Thatsachen in einem solchen Gewande dar, daß sie zum Urteil des Hörenden den gewünschten Eingang finden; die Dichtkunst stellt Gedanken in einem das Gemüt ansprechenden schönen Gewande dar. Alles dies ist eine künstliche Übertragung aus dem natürlichen in einen dem jeweiligen Zwecke entsprechenden Ausdruck. Es giebt aber auch eine fluchwürdige „Übertragungskunst", es ist dies die Kunst des Wortes, die Dinge anders darzustellen als sie sind, und zwar also, daß Schlechtes und Gemeines als schön und edel, Heiliges und Ehrwürdiges zur Fratze herabgewürdigt erscheint. Es ist dies die Kunst der verführerischen Dialektik, die Kunst der לצים.

V. 24. סבב eine Kreislinie um etwas bilden. הסוב eine Kreislinie um sich selber bilden, sich um sich selber drehen, d. h. sich ganz umwenden.

V. 25. ויצו. Der Befehl, ihre Behälter mit Getreide zu füllen, geschah bei ihnen wie bei den andern, das ולהשיב וגו' war das Besondere. — צידה ist nicht allgemeine Nahrung, sondern Nahrung für eine bestimmte Frist. Es ist nicht die Nahrung, die schon verspeist wird (טרף), sondern die „eingefangen" (צוד) wird, um später verspeist zu werden. Auf die traurige Thatsache, daß die menschliche Nahrung unter der Anschauung eines Kampfes mit der Natur und der Gesellschaft ihre Benennung טרף, לחם, hat, haben wir schon hingewiesen. Dieser Anschauung analog ist צידה von צוד.

V. 27. Das Verhältnis von אמתחת zu שק ist dunkel. שַׂק, von שקק, wahrscheinlich gleichbedeutend mit נסק, wovon אם אֶסֶק וגו' hinaufsteigen, ein Tragmittel, von der Wurzel des Hinaufsteigens gebildet, wie סַל Korb von סלל. מחה von אמתחת

berge zu geben, da sah er sein Geld und siehe, es war obenauf in seinem Gepäcksack.

28. Er sagte zu seinen Brüdern: Mein Geld ist wieder zurückgegeben, und es liegt sogar in meinem Gepäcksack. Da entging ihnen ihr Herz, und sie sagten erschrocken einer zum andern: Was hat uns Gott da gethan!

29. Sie kamen zu ihrem Vater Jaakob zum Lande Kenaan und erzählten ihm alles, was sie betroffen, nämlich:

30. Der Mann, der Herr des Landes, hat hart mit uns gesprochen, hat uns dahingestellt, als kundschafteten wir das Land aus.

31. Wir sagten ihm: wir sind rechtliche Leute, wir waren nie Kundschafter.

32. Zwölf Brüder sind wir, Söhne unseres Vaters; der eine ist nicht da, und der jüngste ist heute noch bei unserem Vater im Lande Kenaan.

33. Der Mann, der Herr des Landes, sagte uns darauf: Daran will ich erkennen, daß ihr rechtliche Leute seid, euren einen Bruder lasset bei mir, und das, wonach es eure Häuser hungert, nehmet und gehet,

מִסְפּוֹא לַחֲמֹרָו בַּמָּלוֹן וַיַּרְא אֶת־
כַּסְפּוֹ וְהִנֵּה־הוּא בְּפִי אַמְתַּחְתּוֹ׃

28. וַיֹּאמֶר אֶל־אֶחָיו הוּשַׁב כַּסְפִּי
וְגַם הִנֵּה בְאַמְתַּחְתִּי וַיֵּצֵא לִבָּם
וַיֶּחֶרְדוּ אִישׁ אֶל־אָחִיו לֵאמֹר מַה־
זֹּאת עָשָׂה אֱלֹהִים לָנוּ׃

29. וַיָּבֹאוּ אֶל־יַעֲקֹב אֲבִיהֶם אַרְצָה
כְּנָעַן וַיַּגִּידוּ לוֹ אֵת כָּל־הַקֹּרֹת אֹתָם
לֵאמֹר׃

30. דִּבֶּר הָאִישׁ אֲדֹנֵי הָאָרֶץ אִתָּנוּ
קָשׁוֹת וַיִּתֵּן אֹתָנוּ כְּמְרַגְּלִים אֶת־
הָאָרֶץ׃

31. וַנֹּאמֶר אֵלָיו כֵּנִים אֲנָחְנוּ לֹא
הָיִינוּ מְרַגְּלִים׃

32. שְׁנֵים־עָשָׂר אֲנַחְנוּ אַחִים בְּנֵי
אָבִינוּ הָאֶחָד אֵינֶנּוּ וְהַקָּטֹן הַיּוֹם אֶת־
אָבִינוּ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן׃

33. וַיֹּאמֶר אֵלֵינוּ הָאִישׁ אֲדֹנֵי הָאָרֶץ
בְּזֹאת אֵדַע כִּי כֵנִים אַתֶּם אֲחֵיכֶם
הָאֶחָד הַנִּיחוּ אִתִּי וְאֶת־רַעֲבוֹן בָּתֵּיכֶם
קְחוּ וָלֵכוּ׃

---

ausdehnen, scheint einen größeren, dehnbaren Behälter zu bedeuten, in welchem mehrere Säcke und Bündel zusammen bewahrt werden. Es ist ja auch nicht wahrscheinlich, daß das Geld in den Kornsack gelegt worden sei, in welchem es ja leicht unter das Getreide gekommen wäre, ohne sofort sichtbar zu werden.

V. 28. Der Schreck war um so größer, da er sein Geld in seinem Beutel wiederfand, es daher auf eine persönliche Anklage abgesehen zu sein schien. Daß Josef überhaupt ihnen noch diese Verlegenheit bereitete, war ganz im Plane des Ganzen. Er wollte sich ihnen eben völlig als שליט zeigen, wie er alles mit ihnen machen könnte, was er wollte.

V. 33. בעל und אדון. בעל ist der Überwältigende, also jedenfalls der Übergeordnete. אדון bezeichnet den Herrn von einer ganz anderen, edleren Seite. Es ist verwandt mit אדן, Säulenfuß, also: Träger, nicht: der den andern auch vernichten könnte, sondern der Tragende. So steht ד׳ den בעלים gegenüber. Der heidnischen Anschauung ist das Attribut des Göttlichen wesentlich zu fürchtende Gewalt. Gewährung ist ihr

34. וְהָבִיאוּ אֶת־אֲחִיכֶם הַקָּטֹן אֵלַי וְאֵדְעָה כִּי לֹא מְרַגְּלִים אַתֶּם כִּי בֵנִים אַתֶּם אֶת־אֲחִיכֶם אֶתֵּן לָכֶם וְאֶת־הָאָרֶץ תִּסְחָרוּ׃

34. und bringet euren jüngern Bruder zu mir, so will ich wissen, daß ihr keine Kundschafter, daß ihr rechtliche Leute seid; euren Bruder werde ich euch dann geben, und das Land möget ihr bereisen.

35. וַיְהִי הֵם מְרִיקִים שַׂקֵּיהֶם וְהִנֵּה־אִישׁ צְרוֹר־כַּסְפּוֹ בְּשַׂקּוֹ וַיִּרְאוּ אֶת־צְרֹרוֹת כַּסְפֵּיהֶם הֵמָּה וַאֲבִיהֶם וַיִּירָאוּ׃

35. Da war es, sie leeren ihre Säcke aus, und siehe, da hatte jeder sein Geldbündel in seinem Sacke! Sie und ihr Vater sahen die Geldbündel und fürchteten sich.

36. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם יַעֲקֹב אֲבִיהֶם אֹתִי שִׁכַּלְתֶּם יוֹסֵף אֵינֶנּוּ וְשִׁמְעוֹן אֵינֶנּוּ וְאֶת־בִּנְיָמִן תִּקָּחוּ עָלַי הָיוּ כֻלָּנָה׃

36. Ihr Vater Jaakob sprach aber zu ihnen: Mich habt ihr kinderlos gemacht! Josef ist nicht da, Schimeon ist nicht da, und Binjamin wollt ihr fortnehmen — über mich ist doch alles dieses ergangen!

37. וַיֹּאמֶר רְאוּבֵן אֶל־אָבִיו לֵאמֹר אֶת־שְׁנֵי בָנַי תָּמִית אִם־לֹא אֲבִיאֶנּוּ אֵלֶיךָ תְּנָה אֹתוֹ עַל־יָדִי וַאֲנִי אֲשִׁיבֶנּוּ אֵלֶיךָ׃

37. Da sprach Reuben zu seinem Vater: Meine beiden Söhne sollst du töten, wenn ich ihn dir nicht heimbringe. Gieb ihn mir in Händen, ich bringe ihn dir wieder.

Schwäche. Ihre Götter sind אלילים, versagende Mächte, die an der Vernichtung der Menschen ihre Lust und Freude finden und dem Glück des Menschen feindlich sind. Dem gegenüber ist ה'בה': מקומו של עולם, מהחה זרועות עולם, bis in die tiefste Niedere herab: Stätte und Träger aller Wesen. Der בעל hat deshalb eigentlich keinen עבד. Er hat nur Sachen, mit denen seine Willkür spielt. Nur ein אדון hat in Wahrheit einen עבד. Josef hatte im edelsten Sinne die Stellung eines אדני הארץ. — רעבון בתיכם: das, wonach es eure Häuser hungert.

V. 36. Ihr könnt es mir nicht übel nehmen, daß ich euch den Benjamin nicht mitgeben will, ich darf nicht. Ich weiß freilich nicht, wie Josef weggekommen, auch Simons Verlust ist mir unerklärlich. Untereinander mögen diese Ereignisse allerdings nicht in Zusammenhang stehen, allein עלי היו כולנה: in mir treffen sie zusammen, mir wurden sie geraubt. Wenn jemandem wiederholt sich Dinge in gleicher Weise ereignet haben, und er auch nicht in ihre veranlassenden Ursachen Einsicht hat, so soll er nicht wieder in ein ähnliches Verhältnis eingehen, bevor es ihm klar geworden. Er soll sich das wiederholte Faktum als סימן, als zu beachtendes Augenmerk nehmen, und sich, bis es ihm klar geworden, vor ähnlichem hüten. Das ist die Lehre der Weisen: בית הינוק ואשה א'ע'פי שאין ניחוש יש סימן (Chulin 95 b.): Josef ist unter euch verloren gegangen, ebenso Simon, und nun soll ich es mit Benjamin versuchen — ich darf nicht.

V. 37. Es war dies gut gemeint, es lag aber nicht die geringste Ursache darin, Jakob zur Änderung seiner Entschlüsse zu bewegen.

38. וַיֹּאמֶר לֹא־יֵרֵד בְּנִי עִמָּכֶם כִּי־
אָחִיו מֵת וְהוּא לְבַדּוֹ נִשְׁאָר וּקְרָאָהוּ
אָסוֹן בַּדֶּרֶךְ אֲשֶׁר תֵּלְכוּ־בָהּ וְהוֹרַדְתֶּם
אֶת־שֵׂיבָתִי בְּיָגוֹן שְׁאוֹלָה:

38. Er aber ſprach: Mein Sohn wird nicht mit euch hinabgehen; denn ſein Bruder iſt tot, er allein iſt übrig, würde ihn ein Unglück auf dem Wege treffen, den ihr gehet, ſo würdet ihr mein greiſes Haupt in Kummer ins Grab bringen.

מג

1. וְהָרָעָב כָּבֵד בָּאָרֶץ:

Kap. 43. V. 1. Der Hunger war aber ſchwer im Lande.

2. וַיְהִי כַּאֲשֶׁר כִּלּוּ לֶאֱכֹל אֶת־
הַשֶּׁבֶר אֲשֶׁר הֵבִיאוּ מִמִּצְרָיִם וַיֹּאמֶר
אֲלֵיהֶם אֲבִיהֶם שֻׁבוּ שִׁבְרוּ־לָנוּ מְעַט־
אֹכֶל:

2. Da ſie nun den Einkauf, den ſie von Mizrajim gebracht, aufgezehrt hatten, ſagte ihr Vater zu ihnen: Kehret doch wieder hin, kaufet uns etwas Nahrung.

3. וַיֹּאמֶר אֵלָיו יְהוּדָה לֵאמֹר הָעֵד
הֵעִד בָּנוּ הָאִישׁ לֵאמֹר לֹא־תִרְאוּ פָנַי
בִּלְתִּי אֲחִיכֶם אִתְּכֶם:

3. Jehuda aber antwortete ihm: Der Mann hat uns wiederholt gewarnt, ihr ſollt mein Angeſicht nicht wieder ſehen, wenn euer Bruder nicht mit euch iſt.

4. אִם־יֶשְׁךָ מְשַׁלֵּחַ אֶת־אָחִינוּ
אִתָּנוּ נֵרְדָה וְנִשְׁבְּרָה לְךָ אֹכֶל:

4. Schickſt du unſern Bruder mit uns, ſo gehen wir gerne hinab und kaufen dir Nahrung.

5. וְאִם־אֵינְךָ מְשַׁלֵּחַ לֹא נֵרֵד כִּי־
הָאִישׁ אָמַר אֵלֵינוּ לֹא־תִרְאוּ פָנַי
בִּלְתִּי אֲחִיכֶם אִתְּכֶם:

5. Schickſt du aber ihn nicht mit, ſo können wir nicht hinabgehen; denn der Mann hat uns geſagt: ihr werdet mein Angeſicht nicht wieder ſehen, wenn euer Bruder nicht mit euch iſt.

6. וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל לָמָּה הֲרֵעֹתֶם לִי
לְהַגִּיד לָאִישׁ הַעוֹד לָכֶם אָח:

6. Da ſagte Jisrael: Warum habt ihr mir denn das Leid zugefügt? Dem Manne zu ſagen, daß ihr noch einen Bruder habet!

Kap. 43. V. 3. העד העיד. עוד: dauern, העיד machen, daß etwas dauere, daher Zeuge ſein, d. i. etwas, das ſonſt dem Bewußtſein der Menſchen entſchwinden würde, im Geiſte auffaſſen, feſthalten, und zur entſprechenden Zeit ausſagen, ſomit: dem Vergänglichen Dauer gewähren. Daher ער auch Denkmal. Das Geſchäft der nichtjüdiſchen Zeugen beſteht bloß in dieſer Ausſage nach geſchehener That. Der jüdiſche Zeuge hat auch im Augenblick der That dem beginnenden Verbrecher das ihm entſchwundene Geſetz zu vergegenwärtigen, welches wiederum ein Dauer-geben dem Entſchwindenden iſt, alſo: warnen. העיד ב־ alſo: a. wider jemanden zeugen nach der That, oder b. warnen vor der That. Dies letztere hier. Und zwar liegt darin, daß Joſef ihnen dies gleich anfangs geſagt hatte, ſie aber beim Fortgehen nochmals ernſtlich erinnerte, daß ſie es nicht wagen ſollten, ohne Benjamin zu kommen.

V. 5. Damit war Jakob die zwingende Notwendigkeit dargethan.

V. 6. ויאמר ישראל. Bis dahin, ſeit Joſefs Verluſt, immer יעקב. Denn יעקב bezeichnet den gedrückten Gemütszuſtand, in welchem der Menſch ſich abhängig, ſinkend,

7. וַיֹּאמְרוּ שָׁאַל שָׁאַל־הָאִישׁ לָנוּ וּלְמוֹלַדְתֵּנוּ לֵאמֹר הַעוֹד אֲבִיכֶם חַי הֲיֵשׁ לָכֶם אָח וַנַּגֶּד־לוֹ עַל־פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הֲיָדוֹעַ נֵדַע כִּי יֹאמַר הוֹרִידוּ אֶת־אֲחִיכֶם:

7. Sie erwiderten: Der Mann hat wiederholt nach uns und unserer Herkunft gefragt: Lebt euer Vater noch? Habt ihr noch einen Bruder? Da berichteten wir ihm, diesen Fragen entsprechend. Konnten wir denn wissen, er werde sagen: bringet euren Bruder herab!

8. וַיֹּאמֶר יְהוּדָה אֶל־יִשְׂרָאֵל אָבִיו שִׁלְחָה הַנַּעַר אִתִּי וְנָקוּמָה וְנֵלֵכָה וְנִחְיֶה וְלֹא נָמוּת גַּם־אֲנַחְנוּ גַּם־אַתָּה גַּם־טַפֵּנוּ:

8. Da sprach Jehuda zu Jisrael, seinem Vater: Schicke nur den Knaben mit mir, so wollen wir uns aufmachen und gehen, damit wir am Leben bleiben und nicht umkommen, sowohl wir als du und unsere Kinder.

---

und den Verhältnissen „nachhinkend" fühlt, ihnen nicht vorangehen kann, sondern sich von ihnen ins Schlepptau nehmen läßt. Der wahre Jude fühlt sich aber nur so lange gedrückt, als er nicht weiß, was er thun soll. Nur zwei Dinge drücken den rechtschaffenen Juden: 1) Schuld, 2) Zweifel über das, was er zu thun habe, nicht über das, was kommen könne. So lange Jakob im Zweifel war und glaubte, Benjamin nicht schicken zu dürfen, so lange erscheint er als יעקב. Von dem Augenblick aber, wo er die zwingende Notwendigkeit klar vor Augen hatte — Benjamins Leben war ebenso in Gefahr, wenn er dableiben, als wenn er mitgehen sollte — richtet er sich auf und ist ישראל. Sobald der Jude weiß, daß er mit menschlichen Kräften nicht mehr helfen kann, alsobald heißt es ihm: גול על ד' וגו', was dir zu schwer ist, „wälze" Gott zu. Eben das Schwere, aber Unabweisliche, übt er mit frischem gehobenen Mute; denn eben da, wo der Mensch nicht ausreicht, beginnt ihm die „Herrschaft Gottes", die ihm sein Name „ישראל" verbürgt. Er hat darum auch ferner keine Klage mehr, sondern nur noch den Vorwurf, daß sie unnötiger Weise ihres jüngeren Bruders gegen den egyptischen Gewalthaber erwähnt.

V. 7. הַיָדוֹעַ נֵדַע, ה' השאלה. Das ה' hat eine dreifache Modulierung. Der Laut an sich ist belebter Atem, deshalb ist er Träger des Seins in הוה, היה u. s. w. Wo ein Dasein unselbständig, fast als nicht daseiend erscheinen soll, da erscheint das ה' ruhend, verschwindend für das Gehör. So auch ה' fem.: so auch das ה' optativum wie נרדה, das Hinuntergehen ist noch nicht positiv entschieden, sondern nur im Wunsch herandämmernd. Eine positiv vorliegende Wirklichkeit ist: הַ, הַסֵּפֶר, dann liegt es da. Ist die Existenz noch schwankend zwischen Sein und Nichtsein, so schwankt auch der Laut: הַסֵּפֶר הוה, הַ־? das fragende und staunende ה.

V. 8. Zu diesem seinem Vater „Israel" sprach Juda. So lange der Vater die Notwendigkeit nicht eingesehen, hatte Juda nichts versprochen, er hatte eingesehen, sein Vater habe Recht, er durfte ihn nicht schicken. Es hätten ja da auch seine Worte nichts genützt, denn was er nicht glaubte thun zu dürfen, darin durfte er sich auch nicht auf die Redlichkeit eines andern verlassen.

9. אָנֹכִי אֶעֶרְבֶּנּוּ מִיָּדִי תְּבַקְּשֶׁנּוּ אִם־לֹא הֲבִיאֹתִיו אֵלֶיךָ וְהִצַּגְתִּיו לְפָנֶיךָ וְחָטָאתִי לְךָ כָּל־הַיָּמִים:

9. Ich will ihn dir verbürgen, von meiner Hand sollst du ihn fordern. Wenn ich ihn dir nicht heimbringe und ihn vor dich hinstelle, so will ich dir gesündigt haben alle Tage.

10. כִּי לוּלֵא הִתְמַהְמָהְנוּ כִּי־עַתָּה שַׁבְנוּ זֶה פַּעֲמָיִם:

10. Denn hätten wir uns nur nicht zögernd aufgehalten! Denn wir wären jetzt schon zweimal zurückgekehrt!

11. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם יִשְׂרָאֵל אֲבִיהֶם אִם־כֵּן וֹאפוֹא זֹאת עֲשׂוּ קְחוּ מִזִּמְרַת

11. Da sprach Israel, ihr Vater, zu ihnen: Wenn dem so ist, was bleibt übrig! Thuet dies, nehmet von dem,

---

V. 9. Es soll dann der schwankende Verdacht, der jetzt auf uns allen lastet, in betreff Benjamins in konzentrierter Gestalt auf mir ruhen.

V. 10. Hätten wir nur nicht gezögert, so könntest du schon längst aus dieser quälenden Ungewißheit sein. Die Reise ist gar nicht so groß. לולא von לול, ein verschlungener Aufgang, und לולאות zusammenhaltende Schleifen. Unsere Zögerung war die לולאות, war das, was uns zurückgehalten; unser ganzes Unrecht und Unglück war das התמהמה, die Unentschlossenheit; sonst wäre schon alles heiter gelöst.

התמהמה von מהה, rad von מה: was; das unentschiedene Sachliche. מי: das unentschiedene Persönliche, von מיי, מגג u. s. w., die ein ins Unbestimmte übergehendes Zerfließen bedeuten. Ebenso מהה, התמהמה sich unentschieden, unentschlossen halten; zögern, sich in dem Zustand des מה halten, wo man noch nicht weiß, ob rechts oder links.

V. 11. Was בטנים sind, ist unbestimmt. Warum schickte Jakob nichts von den שבעה מינים, die doch eigentlich das שבח הארץ, hier זמרת הארץ bilden? Einfach wohl darum, weil nichts gewachsen war. Was er sendet, sind lauter Dinge, die sich lange halten und schon aus früheren Jahren stammten. Daher man auch im Midrasch בטנים ושקדי auf das Öl aus diesen Früchten bezieht, die Früchte waren schon lange aufgezehrt.

צרי von צרה, verwandt mit צרע, זרע, זרח, hinaussetzen, streuen u. s. w. Das ausschwitzende Balsamharz, dasselbe wie נטף. — זמרת. Höchst eigentümlich ist es, daß unsere Sprache, Gesang und Rede mit derselben Wurzel bezeichnet. Wir haben drei Ausdrücke in Beziehung auf Gesang und Lied, נגן, שיר, זמר. — שיר ist das Lied im Gedichte, נגן ist die Instrumentalmusik. Möglich, daß נגן gerade Instrument heißt. Im Midrasch heißt מנגיניך: deine Machinationen. Ebenso heißt die Maschinerie an Salomos Thron: מנגנון (הרג' שני zu Esther 1, 2). Man leitet dies gewöhnlich aus dem Griechischen ab. Es ist jedoch möglich, daß נגן zu Grunde liegt. זמרה heißt die Melodie, der natürliche Gesang ohne Worte. Ist dies wahr, wie denkt sich unsere Sprache das Verhältnis der Melodie zum Lied, wenn sie die Melodie: „Rede" nennt? Daß überhaupt Erscheinungen des Gedankens und der Rede durch Pflanzenerscheinungen ihren Ausdruck finden, ist unserer Sprache nicht fremd. So סעיף: Zweig und Gedankenreihe. מלל: abpflücken und מלה: ein einzelnes Wort, sowie מַלֵּל: einzelne Worte sprechen. Vergegenwärtigen wir uns die Verwandtschaft von זמר mit שמר, צמר, so ergiebt sich die Bedeutung für זמרה, Rebe, als derjenige Pflanzenteil am Weinstock, in welchem die im Stamme aufsteigenden Säfte bewahrt, zusammengehalten und geläutert werden, bis sie die Frucht des Weines zu erzeugen fähig sind. Es wächst nicht die

הָאָרֶץ בִּכְלֵיכֶם וְהוֹרִידוּ לָאִישׁ מִנְחָה מְעַט צֳרִי וּמְעַט דְּבַשׁ נְכֹאת וָלֹט בָּטְנִים וּשְׁקֵדִים׃

dessen das Land sich rühmt, in euren Geräten und bringet dem Manne ein Geschenk: ein wenig Balsam, ein wenig Honig, Gewürze und Lotus, Pistacien und Mandeln.

12. וְכֶסֶף מִשְׁנֶה קְחוּ בְיֶדְכֶם וְאֶת־הַכֶּסֶף הַמּוּשָׁב בְּפִי אַמְתְּחֹתֵיכֶם תָּשִׁיבוּ בְיֶדְכֶם אוּלַי מִשְׁגֶּה הוּא׃

12. Und doppeltes Geld nehmt in eure Hand, und das Geld, das obenauf in eure Beutel zurückgegeben worden, gebet mit euren Händen wieder zurück; vielleicht ist es ein Versehen.

Frucht unmittelbar am Stamme, in weiten, sich schlängelnden Ranken strömen erst die Säfte hin, bis sie sich in der Beere zur Frucht gestalten. Ganz in demselben Verhältnis steht der Gesang, die Melodie, zum Worte des Liedes. Gefühle und Empfindungen, die in des Menschen Geist noch nicht zur völligen Gedankenklarheit für den Wortausdruck gereift sind, gewinnen auf den Flügeln des Gesanges diese Klarheit und Reife, um dann auf der Höhe der Begeisterung das Wort zu finden. Der natürliche Mensch spricht für andere, singt für sich, und in der wahren, der Natur nicht entfremdeten Kunst wird die Melodie nur Trägerin des Wortes sein wollen, wird die Melodie um des Wortes willen, nicht umgekehrt — wie in den meisten Operntexten — das Wort um der Melodie willen da sein. Die Melodie ist die sanft sich hinwindende Rebe, die auf ihrem Tongewinde das begeisterte Wort als Frucht darreicht. Die Richtigkeit dieser Auffassung dürfte auch in weiteren Sprachformen eine nicht unwillkommene Bestätigung finden. Das begeisterte Wort, die Frucht des Gesanges heißt: שיר. שיר ist aber — wie bereits (zu Kapitel 9, 21) entwickelt — nur ein Glied der Familie שגר, שקר, שכר. Alle vier, שגר, שכר, שקר, שיר bedeuten ein Produzieren von innen heraus. שגר: die tierische Geburt. שקר die logische, absichtliche Produzierung, der in der äußeren Wirklichkeit nichts entspricht: die Lüge. שכר, die unabsichtliche geistige Produzierung der Phantasie, welcher ebenso nichts in der äußeren Wirklichkeit entspricht: der Rausch. שיר ist die wahre edle Produzierung, die nicht die konkrete Wirklichkeit, sondern das derselben zu Grunde liegende, nur von des Menschen Innern wahrgenommene Unsichtbare zum Ausdruck bringt. Das wahre שיר besingt immer Gott in der konkreten Erscheinung der Natur und Geschichte. Nun ergiebt sich die einfache Parallele: wie sich זְמִרָה, die Rebe, zu שֵׁכָר, dem berauschenden Saft, verhält, also verhält sich זְמִרָה, der Gesang, zu שִׁיר, dem begeisterten Liedeswort.

מנחה, wahrscheinlich eine solche Gabe, die נחה, die jemanden den Weg zu einem andern bahnen soll. Sollte die Wurzel מנה, verwandt mit מנה, sein, so wäre es eine Gabe ganz anderer Art, die nämlich den Nutzen des Empfängers beabsichtigt, während מנחה vielmehr ein Geschenk im Interesse des Gebers bedeutet. — Mit ungemeiner Feinheit hebt Jakob wiederholt das מעט hervor. Bei einem so großen Herrn wäre es eine Beleidigung, viel zu schenken, es soll ja nur Ausdruck einer Huldigung sein.

V. 12. משנה, entweder: noch einmal Geld, d. i. das Wiedermitgebrachte und euer Geld zum Einkauf, oder: außer dem wieder zurückzugebenden, doppelt so viel zum Einkauf als das erste Mal; versehet euch mit doppelt so viel Geld als ihr brauchet. שנה: wiederholen. זנה, סנה, צנה bedeuten alle ein Anderssein, aber ein Anderssein des Gegensatzes. שנה aber nur ein individuelles Anderssein, d. h. eine Wiederholung des-

13. וְאֶת־אֲחִיכֶם קָחוּ וְקוּמוּ שׁוּבוּ אֶל־הָאִישׁ׃

13. Und euren Bruder nehmet! Machet euch auf und kehret zu dem Manne zurück!

14. וְאֵל שַׁדַּי יִתֵּן לָכֶם רַחֲמִים לִפְנֵי הָאִישׁ וְשִׁלַּח לָכֶם אֶת־אֲחִיכֶם אַחֵר וְאֶת־בִּנְיָמִין וַאֲנִי כַּאֲשֶׁר שָׁכֹלְתִּי שָׁכָלְתִּי׃

14. Und Gott, der Allgenügende, gebe euch Erbarmen vor dem Manne, daß er euren anderen Bruder und Binjamin wieder fortlasse! Und ich — wenn ich denn der Kinder beraubt bin, so bin ich der Kinder beraubt.

---

selben Begriffes, dieselbe Erscheinung in einer anderen Individualität wiederholt. So spricht schon das Wort שנה, mit welchem die Weisen ihre Gesetzeslehren bezeichneten, aus, daß sie nur tradierten, d. h. wiederholten, was sie selbst lernend gehört und empfangen, daher auch שמעתתא, das Gehörte, im Gegensatz zu אגדתא, dem Selbstproduzierten. Es kommt jedoch שנה auch als das Andersein des Gegensatzes: sich verändern, vor. — משגה: Irrtum aus zu großer Intensität des Geistes, im Gegensatz zu שגגה, dem Irrtum aus Nachlässigkeit (siehe Kapitel 8, 1). Es kann ein Versehen aus zu großem Geschäftsdrange sein. Der Empfänger hat geglaubt, es in die Kasse zu thun, und hat es wieder in den Sack gelegt. Aus dieser zu großen Geschäftigkeit kann aber auch das Umgekehrte entstehen, daß empfangene Zahlung irrtümlich abgeleugnet wird. Sehet euch deshalb mit doppeltem Gelde zum Einkauf vor.

V. 14. לפני האיש. Gehet nur hin, im Vertrauen auf den Allgenügenden, allem, und auch meinen Leiden zur rechten Zeit das Ziel setzenden Gott; in dem Momente der Gefahr, in dem Augenblicke, wo ihr euch לפני האיש befinden werdet, wird Gott euch Erbarmen zuwenden. — רחמים bezeichnet jene Zuneigung Gottes zu seinen Geschöpfen, die die allgemeinste und unverlierbarste ist, und die ebenso den Grundzug im Verhältnisse der Geschöpfe zu einander bilden soll. Es ist die Verwandtenliebe, die Liebe des Vaters zum Kinde, die Liebe der Kinder zu einander um des gemeinsamen רחם willen, aus dem sie stammen. Man ist geneigt, רחמים mit dem populären רחמנות zu verwechseln und Mitleid darunter zu verstehen. Und doch ist Mitleid noch tief unter dem, was das wahre רחמים bedeutet. Was ist seltener, was adelt den Menschen mehr, Mitleid, oder Mitfreude? Sehr wenige Menschen giebt es, die nicht mit den Schmerzen des andern Mitleid empfinden. Allein bei weitem nicht alle, die heute einen Armen bemitleiden, werden sich in gleichem Maße mit ihm freuen, wenn er über Nacht das große Los gewinnt und morgen in einer Karosse mit den Seinen an ihnen vorüberfährt. רחמים, das Gefühl, das wir ererbt haben sollen, bedeutet mehr als Mitleid. Es stammt von רחם, mit welchem die tiefste, aufopferungsreichste Energie eines Wesens für die Entstehung eines anderen Wesens, die Hingebung alles Blutes und aller Kraft, um ein anderes Wesen entstehen und sich vollenden zu sehen, bezeichnet wird; רֶחֶם ist der Herd der tiefsten Hingebung. Und auch nachher, wenn das Wesen da ist, entstammt dem רחם nicht blos Mitleid mit dem Weinenden, sondern noch innigere Mitfreude mit dem Lächelnden. Ein Lächeln des Kindes auf dem Schoße entschädigt für jahrelangen Kummer und schlaflose Nächte. Von diesem רחם ist רחמים gebildet und leidet somit nicht nur mit dem andern, sondern ruht nicht, bis es ihn glücklich sieht. — ואני und ich — ich will mich inzwischen auch darauf vorbereiten, daß, wenn ich mit eurem Fortgange meiner Kinder beraubt sein sollte, ich auch darauf im vorhinein gefaßt bin.

15. Die Männer nahmen dieses Geschenk, auch doppeltes Geld nahmen sie mit und Binjamin. Sie brachen auf, zogen nach Mizrajim hinab und standen vor Josef.

16. Josef sah Binjamin bei ihnen und sprach zu dem über sein Haus Gesetzten: Bringe diese Männer ins Haus, lasse schlachten und zurichten; denn die Männer sollen mit mir zu Mittag speisen.

17. Der Mann that also, wie Josef gesagt hatte, und es brachte der Mann die Männer in Josefs Haus.

18. Die Männer fürchteten sich, da sie in Josefs Haus gebracht wurden, und sagten: Wegen des anfangs in unsere Gepäckbeutel zurückgelegten Geldes werden wir jetzt dahin gebracht, sich auf uns zu wälzen, über uns herzufallen und uns zu Sklaven und unsere Lasttiere zu nehmen.

19. Da traten sie zu dem Manne, der über Josefs Haus gesetzt war, hin und sprachen mit ihm am Eingange des Hauses.

15. וַיִּקְחוּ הָאֲנָשִׁים אֶת־הַמִּנְחָה הַזֹּאת וּמִשְׁנֶה־כֶּסֶף לָקְחוּ בְיָדָם וְאֶת־בִּנְיָמִן וַיָּקֻמוּ וַיֵּרְדוּ מִצְרַיִם וַיַּעַמְדוּ לִפְנֵי יוֹסֵף׃

ששי. 16. וַיַּרְא יוֹסֵף אִתָּם אֶת־בִּנְיָמִין וַיֹּאמֶר לַאֲשֶׁר עַל־בֵּיתוֹ הָבֵא אֶת־הָאֲנָשִׁים הַבָּיְתָה וּטְבֹחַ טֶבַח וְהָכֵן כִּי אִתִּי יֹאכְלוּ הָאֲנָשִׁים בַּצָּהֳרָיִם׃

17. וַיַּעַשׂ הָאִישׁ כַּאֲשֶׁר אָמַר יוֹסֵף וַיָּבֵא הָאִישׁ אֶת־הָאֲנָשִׁים בֵּיתָה יוֹסֵף׃

18. וַיִּירְאוּ הָאֲנָשִׁים כִּי הוּבְאוּ בֵּית יוֹסֵף וַיֹּאמְרוּ עַל־דְּבַר הַכֶּסֶף הַשָּׁב בְּאַמְתְּחֹתֵינוּ בַּתְּחִלָּה אֲנַחְנוּ מוּבָאִים לְהִתְגֹּלֵל עָלֵינוּ וּלְהִתְנַפֵּל עָלֵינוּ וְלָקַחַת אֹתָנוּ לַעֲבָדִים וְאֶת־חֲמֹרֵינוּ׃

19. וַיִּגְּשׁוּ אֶל־הָאִישׁ אֲשֶׁר עַל־בֵּית יוֹסֵף וַיְדַבְּרוּ אֵלָיו פֶּתַח הַבָּיִת׃

V. 16. Daß Josef sich nicht sogleich zu erkennen gab, war um so motivierter, als er Benjamin sah und nicht wissen konnte, ob er dem Vater nicht vielleicht geraubt worden. Er mußte sie vielmehr erst durch Benjamins Zurückhaltung auf die Probe stellen. צהרים. צהר eigentümlich verwandt mit צער, gering, beschränkt sein. Daher vielleicht צהר nicht Glanz, Schein, Strahl, sondern vielleicht jene Helle, in welcher jedes Wesen in den schärfsten Umrissen, somit in den beschränktesten, engsten Grenzen seiner Gestalt dasteht, wo auch das Kleinste in seiner Geschiedenheit sichtbar ist. Nach der Verschiedenheit dieser Erkennbarkeit der Gegenstände werden ja die verschiedenen Tageszeiten ערב, בקר, ליל genannt. Daher denn auch הִזָּהֵר, sich klar der Grenzen seiner Befugnisse bewußt halten, sich in schärfstem Lichte sehen; sich warnen lassen, sich in acht nehmen. צהרים eine verständigere Bezeichnung als Mittag; Mittag ist nur ein Punkt. Kein Mensch speist zu Mittag. Allein bis zum Mittag überwindet das Licht immer mehr die Nacht, von da immer mehr die Nacht das Licht. צהרים ist die Stunde, die zur Hälfte von dem aufsteigenden, zur anderen Hälfte von dem absteigenden Lichte ausgefüllt wird.

V. 18. „— sich auf uns wälzen", d. h. uns wiederholt zu drücken, zu mißhandeln; „über uns herzufallen", d. i. uns als Leibeigene zu nehmen und unsere Tiere zu konfiszieren.

V. 19. „Am Eingang des Hauses". Sie fürchteten sich, hineinzufolgen.

20. וַיֹּאמְרוּ בִּי אֲדֹנִי יָרֹד יָרַדְנוּ בַּתְּחִלָּה לִשְׁבָּר־אֹכֶל׃

20. Sie ſagten: O, mein Herr! Wir waren ſchon einmal herabgekommen, Nahrung einzukaufen,

21. וַיְהִי כִּי־בָאנוּ אֶל־הַמָּלוֹן וַנִּפְתְּחָה אֶת־אַמְתְּחֹתֵינוּ וְהִנֵּה כֶסֶף־אִישׁ בְּפִי אַמְתַּחְתּוֹ כַּסְפֵּנוּ בְּמִשְׁקָלוֹ וַנָּשֶׁב אֹתוֹ בְיָדֵנוּ׃

21. und da war es, als wir zur Herberge gekommen waren, da öffneten wir unſere Gepäckbeutel und ſiehe, da lag das Geld eines jeden obenauf in ſeinem Gepäckbeutel, es war unſer eigenes Geld in ſeinem Gewichte; wir haben es wieder mit hergebracht,

22. וְכֶסֶף אַחֵר הוֹרַדְנוּ בְיָדֵנוּ לִשְׁבָּר־אֹכֶל לֹא יָדַעְנוּ מִי־שָׂם כַּסְפֵּנוּ בְּאַמְתְּחֹתֵינוּ׃

22. und anderes Geld haben wir mit herabgebracht, Nahrung einzukaufen; wir wiſſen nicht, wer unſer Geld in unſere Gepäckbeutel gelegt.

23. וַיֹּאמֶר שָׁלוֹם לָכֶם אַל־תִּירָאוּ אֱלֹהֵיכֶם וֵאלֹהֵי אֲבִיכֶם נָתַן לָכֶם מַטְמוֹן בְּאַמְתְּחֹתֵיכֶם כַּסְפְּכֶם בָּא אֵלָי וַיּוֹצֵא אֲלֵהֶם אֶת־שִׁמְעוֹן׃

23. Er erwiderte: Friede mit euch, fürchtet nichts! Euer Gott und der Gott eures Vaters hat euch einen verborgenen Schatz in eure Gepäckbeutel gegeben, euer Geld iſt mir zugekommen; er führte auch Schimeon zu ihnen heraus.

24. וַיָּבֵא הָאִישׁ אֶת־הָאֲנָשִׁים בֵּיתָה יוֹסֵף וַיִּתֵּן־מַיִם וַיִּרְחֲצוּ רַגְלֵיהֶם וַיִּתֵּן מִסְפּוֹא לַחֲמֹרֵיהֶם׃

24. Darauf brachte der Mann die Männer in Joſefs Haus, ließ Waſſer reichen, ſie wuſchen ihre Füße, und er ließ auch ihren Eſeln Futter geben.

25. וַיָּכִינוּ אֶת־הַמִּנְחָה עַד־בּוֹא יוֹסֵף בַּצָּהֳרַיִם כִּי שָׁמְעוּ כִּי־שָׁם יֹאכְלוּ לָחֶם׃

25. Sie bereiteten das Geſchenk vor, bis Joſef zu Mittag heimkommen würde; denn ſie hatten gehört, ſie ſollten dort ſpeiſen.

V. 20. בי iſt zweifelhafter Abſtammung. Es iſt in der Regel Ausdruck einer Bitte in ſchmerzlichem, verlegenen Zuſtande, um Anhörung und Entſchuldigung. Die Wurzel kann entweder בהה ſein, analog wie von נהה und נהי, die Klage, und bezeichnete ſomit, der Bedeutung von בהה, der Wurzel von בהו, zufolge, eben einen unklaren, verlegenen Zuſtand eines hin- und hergeworfenen Gemütes. Oder es wäre die Wurzel ביה, die ſich jedoch nur in den verwandten בכה, בקע wiederfindet, und bezeichnet dann den Ausdruck eines ſchmerzlichen Gefühles.

V. 21. ונפתחה, wir öffneten ganz arglos, ohne etwas zu ahnen.

V. 23. Um ſie ganz zu beruhigen, damit ſie in Gemütsruhe ſpeiſen möchten, gab er ihnen ſofort Simeon heraus.

26. וַיָּבֹא יוֹסֵף הַבַּיְתָה וַיָּבִיאוּ לוֹ
אֶת־הַמִּנְחָה אֲשֶׁר־בְּיָדָם הַבַּיְתָה
וַיִּשְׁתַּחֲווּ־לוֹ אָרְצָה׃

26. Als Josef nach Hause kam, brachten sie ihm das Geschenk, das sie mitgebracht hatten, ins Haus und bückten sich vor ihm zur Erde.

27. וַיִּשְׁאַל לָהֶם לְשָׁלוֹם וַיֹּאמֶר
הֲשָׁלוֹם אֲבִיכֶם הַזָּקֵן אֲשֶׁר אֲמַרְתֶּם
הַעוֹדֶנּוּ חָי׃

27. Er fragte sie nach ihrem Wohlergehen und sagte: Ist euer alter Vater, von dem ihr gesprochen habet, wohl? Lebt er noch?

28. וַיֹּאמְרוּ שָׁלוֹם לְעַבְדְּךָ לְאָבִינוּ
עוֹדֶנּוּ חָי וַיִּקְּדוּ וַיִּשְׁתַּחֲווּ׃

28. Sie antworteten: Deinem Diener, unserem Vater, ist wohl, er lebt noch, und neigten ihr Haupt und bückten sich.

29. וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיַּרְא אֶת־בִּנְיָמִין
אָחִיו בֶּן־אִמּוֹ וַיֹּאמֶר הֲזֶה אֲחִיכֶם
הַקָּטֹן אֲשֶׁר אֲמַרְתֶּם אֵלָי וַיֹּאמַר
אֱלֹהִים יָחְנְךָ בְּנִי׃

29. Er hob seine Augen auf und sah Binjamin, seinen Bruder, den Sohn seiner Mutter, und sprach: Ist dies euer jüngerer Bruder, von dem ihr mir gesagt? Er sprach: Gott schenke dir seine Gnade, mein Sohn!

שביעי. 30. וַיְמַהֵר יוֹסֵף כִּי־נִכְמְרוּ

30. Es eilte aber Josef, — denn seine Gefühle waren zu seinem Bruder

---

V. 26. הביתה, wahrscheinlich in das innerste Gemach, wo Josef sie erwartete.

V. 27. השלום לאביכם ist viel mehr als השלום לאביכם, welches nur die Frage nach dem harmonischen Zustimmen der äußeren Verhältnisse ausdrückt, wobei noch ein inneres Zerknicktsein möglich wäre. Die Frage העודנו חי nach der Frage nach seinem Wohlsein, verrät so ganz das ängstliche Sohnesherz. Indem er sich nach des Vaters Wohlsein erkundigt, überfällt ihn die Angst: Gott, wenn er inzwischen gestorben wäre! und rasch fügt er hinzu: er lebt doch noch?

V. 28. Sie konnten nur antworten שלום לאבינו, ihm war שלום, er war es nicht, ihm fehlte ja Josef und Simeon und Benjamin. — ויקדו וישתחוו von קדה קדר, der Wurzel von קדקוד, heißt: mit aufrechtstehendem Unterkörper den Scheitel bis zur Erde neigen, eine Verbeugung, die uns wohl kaum möglich ist. השתחויה aber heißt: sich ganz flach zu Boden werfen, und drückt somit völlige Unterthänigkeit und Hingebung aus. Auch bittend wirft man sich also hin קידה, הכל בזכות השתחויה steht aber stets beim Dank und dann folgt השתחויה. Die alte Welt war auch in solchen Kleinigkeiten gedankenvoll. Dadurch, daß der andere uns Wohlwollen erwiesen hat, fühlen wir uns aufgerichtet, er hat uns stehende Stellung gegönnt und bereitet, deshalb neigen wir uns stehend, erkennen unsere Stellung als seine Gewährung an und dann השתחויה: versprechen, mit gänzlicher Hingebung die Verpflichtung für den Dank zu lösen. Im Anfang, V. 26, heißt es nur וישתחוו; jetzt aber, wo er sie wohlwollend aufgenommen und sich teilnehmend nach ihrem Vater erkundigt hatte: ויקדו וישתחוו, und hier steht auch das חסר וישתחו! das Gefühl der קידה überwog bereits! (Siehe Sucka 53 a.)

V. 29. חנך, חנן eine Fülle von Segnungen niederströmen lassen, verwandt mit ענן.

V. 30. נכמרו רחמיו, er wußte ja, was er noch mit ihm vorhatte, und welch eine schmerzliche Lage er ihm, wenngleich vorübergehend, nicht ersparen konnte. כמר: Rege-

רַחֲמָיו אֶל־אָחִיו וַיְבַקֵּשׁ לִבְכּוֹת וַיָּבֹא הַחַדְרָה וַיִּבְךְּ שָׁמָּה׃

31. וַיִּרְחַץ פָּנָיו וַיֵּצֵא וַיִּתְאַפַּק וַיֹּאמֶר שִׂימוּ לָחֶם׃

32. וַיָּשִׂימוּ לוֹ לְבַדּוֹ וְלָהֶם לְבַדָּם וְלַמִּצְרִים הָאֹכְלִים אִתּוֹ לְבַדָּם כִּי

hin rege geworden, und er wollte weinen, — und er ging hinein in das Gemach und weinte dort.

31. Er wusch sein Angesicht, ging wieder hinaus, hielt an sich und sprach: Tragt das Essen auf!

32. Man setzte ihm allein vor und ihnen allein und auch den Mizrim,

---

werden heftiger Gefühle, auch Wurzel von מכמרת, Netz. כמר: Priester der heidnischen Welt. Rabbinisch heißt כמר של זתים Früchte übereinander legen, daß sie warm und mürbe werden, oder sie zu diesem Ende in die Erde vergraben, weich und mürbe durch Absperrung machen. מכמר בשרא (Peßachim 58 b.): Anfang der Fäulniß beim Fleisch. כיב שהוא קמור, קמר תחת הביה, ein versteckter Kanal. Grundbedeutung: etwas, was sich eigentlich Luft machen möchte, durch Sperrung zurückhalten, und so in Gährung geraten lassen. Daher einerseits: Netz, andererseits: Gährungsprozeß. Auf Gefühle übertragen, sind es eben verschwiegene, mit sich herumgetragene Gefühle, die in um so heftigere Gährung gerathen, vergl. כי יהחמץ לבבי, sie gähren und ertragen die Sperre der sie verschließenden Brust nicht mehr. Also ein starkes Regewerden von Gefühlen. Wahrscheinlich heißen davon die heidnischen Pfaffen כמרים, im Gegensatz zu כהנים. Der jüdische כהן spekuliert nicht auf Andacht, Gefühle. Der jüdische Gottesdienst ist nicht darauf berechnet, dunkle Gefühle rege zu machen. Das jüdische Heiligtum wendet sich zunächst an den Verstand: התפלל, sein Urteil berichtigen, sich klar machen über alle seine Beziehungen und Obliegenheiten. Gefühle sind ungemein billig. „Hat andächtig vor Gott geweint“ und steht auf — und ist um kein Haar breit besser, als er gewesen! Darauf spekuliert der כמר, der heidnische Pfaffe. Der כֹּהֵן aber soll selbst כן und andern מכין sein, feste Grundlage und Richtung geben. Im Heidentum wirkt man auf Empfindungen, um durch sie den Verstand zu fesseln. Empfindungen aber sind ein Uhrwerk ohne Weiser, eine „Unruhe“, die an sich nicht weiß woher, wohin, die man dann beliebig benutzen kann. Man macht die Hölle heiß oder fanatisiert das Gemüt; feiert seinen Triumph, wenn נכמרו מעים, die inneren Eingeweide der Gläubigen recht in Gährung kommen. — Verwandt damit auch גמר, wenn der Gedanke so reif geworden, daß er nun zu Wort und That übergeht, גמר אומר und dergleichen. Was כמר für Gefühle, das ist גמר für Gedanken. גמר חסיד, er fühlte sich beengt, hat hier nichts mehr zu schaffen, muß entweder ins Irrenhaus oder sterben. יגמר נא רע רשעים: mögen die Verhältnisse sich so gestalten, daß der רשע sagt, meines Bleibens ist nicht mehr, mein רע hat hier nichts mehr zu schaffen. — ויבקש לבכות, er fühlte das Bedürfnis zu weinen. (פגש: etwas finden, בקש: etwas suchen, in מצא liegt beides). — בוא Grundbedeutung: in einen Raum hineingehen. — חדר, ערר, הדר, אדר, alle diese Wurzeln bedeuten einen Kreis bilden um einen Gegenstand. עֵדֶר die zusammengehaltene Herde. אדר und הדר der Kreis physischer oder geistig sittlicher Wirkungen, der von der dem Mittelpunkt innewohnenden Kraft und Größe zeigt. Heißt אדרת ja auch ganz konkret eine prächtige Umhüllung.

V. 31. ויתאפק, אפק Quellenbehälter. Eine bildreiche Bezeichnung für: an sich halten von Gefühlen. Als er hinauskam, erneute der Anblick die Gefühle und machte eine neue Anstrengung notwendig.

V. 32. Josef speiste auch nicht mit den Mizrim. Er hat also selbst als Fürst seine ibrische Herkunft nicht verleugnet. — עברים war doch nur die charakteristische Be-

לֹא יוּכְלוּן הַמִּצְרִים לֶאֱכָל אֶת־ הָעִבְרִים לֶחֶם כִּי־ תּוֹעֵבָה הִוא לְמִצְרָיִם׃

welche mit ihm speiſten, allein; denn es konnten die Mizrim nicht mit den Ibrim ſpeiſen, denn es war den Mizrim ein Gräuel.

33. וַיֵּשְׁבוּ לְפָנָיו הַבְּכֹר כִּבְכֹרָתוֹ וְהַצָּעִיר כִּצְעָרָתוֹ וַיִּתְמְהוּ הָאֲנָשִׁים אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ׃

33. Sie ſaßen vor ihm, der Älteſte nach ſeinem Alter, und der Jüngere nach ſeiner Jugend; da ſtaunten die Männer einer den andern an.

34. וַיִּשָּׂא מַשְׂאֹת מֵאֵת פָּנָיו אֲלֵהֶם וַתֵּרַב מַשְׂאַת בִּנְיָמִן מִמַּשְׂאֵת כֻּלָּם חָמֵשׁ יָדֹת וַיִּשְׁתּוּ וַיִּשְׁכְּרוּ עִמּוֹ׃

34. Er ließ nun von ſich aus Teile ihnen zutragen, da war Binjamins Teil fünfmal größer als ihrer aller Teile; ſie tranken und berauſchten ſich bei ihm.

---

zeichnung der Nachkommen Abrahams. Es iſt daher ſehr eigentümlich, daß ſchon damals, wo ſie noch aus kaum ſiebenzig Perſonen beſtanden, ſie ſchon ſo charakteriſtiſch hervortraten, daß ſie einen beſonderen nationalen Namen hatten und ja Joſef ſchon früher auch das Land Kanaan ארץ העברים nennen konnte! — תועבה. Eine auffallende Erſcheinung bietet die Wurzel תעב. Sie iſt augenſcheinlich verwandt mit תאב, und beide ſind aus דאב, Schmerz haben, erwachſen. Beide bedeuten eine heftige Schmerzempfindung, תעב durch die Gegenwart, תאב durch die Abweſenheit des betreffenden Gegenſtandes. Da indeß תעב verabſcheuen, nur im Piel, תאב, nach etwas ſchmachten, nur im Kal vorkommt, einmal תאב im Piel erſcheint, מְתָאֵב אנכי את גאון יעקב (Amos 6, 8) und dort auch verabſcheuen bedeutet: ſo dürfte ſich wohl die ganze Erſcheinung aus der umwandelnden Bedeutung des Piel erklären, wie נָאַל und גָּאַל, dort aber iſt געל auch im Kal das Gegenteil von גאל. —

V. 33. ויתמהו. תמה: Gefühl einer Vorſtellung, über die wir uns nicht klar werden, alſo eine unklare Vorſtellung: Staunen. Verwandt mit דמה, etwas vorſtellen, und zwar liegt auch in דמה die doppelte Richtung: a. דמה אל, die Vorſtellung von etwas anderem in uns anregen, einem andern ähnlich ſein, alſo immerhin eine nicht ſo klare Vorſtellung wie die Vorſtellung des Gegenſtandes ſelbſt. Dann b. דמה abſolut, eine unklare Vorſtellung haben: meinen, ſich einbilden. Hiervon das rabbiniſche דמאי: das, worüber man keine klare Vorſtellung hat, דמי מהוקן דמי אינו מהוקן (Jeruſchalmi); ferner דמוע, das Gemiſchte; ebenſo טמע von einer Menſchen-Familien-Raſſenmiſchung. Daher denn auch טמא, das Unklare, Getrübte, im Gegenſatz zu טהור, das Reine, Klare.

V. 34. חמש ידות. In dieſer egyptiſchen Geſchichte finden wir auffallend die Fünfzahl, wo wir im jüdiſchen Kreiſe die Siebenzahl erwarten; hier, bei der Vorſtellung der Brüder, bei den Abgaben. Es kann das tief in der verſchiedenen Weltanſchauung liegen. Fünf iſt wohl aus zehn entſtanden; zehn iſt nach menſchlicher Anſchauung ein Ganzes. Nach heidniſcher Anſchauung iſt die Welt uranfänglich ein Ganzes, Fertiges: Zehn. Nach jüdiſcher Anſchauung iſt ſie noch nicht fertig, iſt erſt ſieben, auf dem Wege zu zehn. Gott ſchafft ſie noch immer fort, wenn nicht phyſiſch, ſo doch ſozial. Die die Weltanſchauung beſingende Harfe, lehren die Weiſen, hatte zuerſt nur ſieben Saiten, durch David war die Harmonie achtſaitig, und erſt zu מ'ſיח's Zeit wird ſie mit zehn Saiten vollbeſaitet werden. — וישתו וישכרו עמו, „bei ihm" haben ſie ſich berauſcht, haben gewiß nicht unmäßig getrunken, tranken ganz gewöhnlich (וישתו), waren aber auch das Wenige nicht gewöhnt. Hatten ſie ſich auch bis dahin keine Gewiſſensbiſſe gemacht,

מד 1. וַיְצַו אֶת־אֲשֶׁר עַל־בֵּיתוֹ לֵאמֹר מַלֵּא אֶת־אַמְתְּחֹת הָאֲנָשִׁים אֹכֶל כַּאֲשֶׁר יוּכְלוּן שְׂאֵת וְשִׂים כֶּסֶף־אִישׁ בְּפִי אַמְתַּחְתּוֹ׃

2. וְאֶת־גְּבִיעִי גְּבִיעַ הַכֶּסֶף תָּשִׂים בְּפִי אַמְתַּחַת הַקָּטֹן וְאֶת כֶּסֶף שִׁבְרוֹ וַיַּעַשׂ כִּדְבַר יוֹסֵף אֲשֶׁר דִּבֵּר׃

3. הַבֹּקֶר אוֹר וְהָאֲנָשִׁים שֻׁלְּחוּ הֵמָּה וַחֲמֹרֵיהֶם׃

4. הֵם יָצְאוּ אֶת־הָעִיר לֹא הֻרְחִיקוּ וְיוֹסֵף אָמַר לַאֲשֶׁר עַל־בֵּיתוֹ קוּם רְדֹף אַחֲרֵי הָאֲנָשִׁים וְהִשַּׂגְתָּם וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם לָמָּה שִׁלַּמְתֶּם רָעָה תַּחַת טוֹבָה׃

5. הֲלוֹא זֶה אֲשֶׁר יִשְׁתֶּה אֲדֹנִי בּוֹ וְהוּא נַחֵשׁ יְנַחֵשׁ בּוֹ הֲרֵעֹתֶם אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם׃

Kap. 44. V. 1. Darauf befahl er dem über sein Haus Gesetzten: Fülle die Gepäckbeutel der Männer mit Nahrung, so viel sie nur tragen können, und lege das Geld eines jeden obenan in seinen Beutel;

2. meinen Becher aber, den silbernen Becher, legst du obenan in den Gepäckbeutel des jüngsten und auch sein Einkaufsgeld. Er that nach dem Befehle Josefs, den dieser ausgesprochen hatte.

3. Der Morgen leuchtete und die Männer, sie und ihre Esel, waren bereits entlassen.

4. Sie waren eben zur Stadt hinaus, noch nicht fern, da hatte bereits Josef zu dem über sein Haus Gesetzten gesprochen: Auf, eile den Leuten nach, und erreichst du sie, so sage ihnen: Warum habt ihr Böses für Gutes vergolten?

5. Ists nicht gerade der, aus welchem mein Herr zu trinken pflegt, und er, er hat einen Ahnungsglauben an ihn! Ihr habt schlecht gehandelt in dem, was ihr gethan!

---

der Schmerz hatte sie nicht verlassen, haben wohl, so lange Josef weg war, gar keinen Wein getrunken. Daß es vielleicht in Josefs Absicht lag, sie ein wenig zu berauschen, ist auch wohl denkbar, sonst hätten sie sich schwerlich zum zweitenmal ihr Geld in ihre Säcke legen lassen.

Kap. 44. V. 1 u. 2. גביע, Becher. גבע, Hügel. Verwandt mit גבא: Ansammlung von Flüssigkeiten, Pfütze. גבא: einkassieren, einsammeln. Ebenso wie eine Stoffansammlung in die Tiefe, so auch von festen Stoffen in die Höhe: Hügel. גביע scheint nicht der Becher zu sein, aus dem man trinkt, sondern ein großes Gefäß, in welchem der Wein gemischt wird. Auch bei Pharao finden wir nicht גביע, sondern כוס פרעה in der Hand des Mundschenks. גביע entspricht mehr unserer Flasche. Verstärkt ist es קבעת und erklärt sich daher die Zusammenstellung: את קבעת כוס חמתי (Jesaias 51, 22). — Josefs Hausmeister muß ein rechtlicher Mann gewesen sein. Oben, wo er den Leuten etwas Freundliches leisten sollte, war er sofort bereit, und heißt es daher einfach (V. 17): ויעש האיש כאשר אמר יוסף. Hier aber, wo ihm der Auftrag wurde, einem unschuldigen Menschen die böseste Chikane zu bereiten, muß er wohl stutzig geworden sein, muß es kaum für Josefs Ernst gehalten haben; es gehörte Josefs gemessener Befehl dazu, daß er es ausführte; denn hier heißt es: ויעש כדבר יוסף אשר דבר.

V. 5. Er läßt den Gegenstand, um den es sich handelt, gar nicht nennen, läßt voraussetzen, sobald man ihnen nachsetzt, wüßten sie bereits von selbst, warum es sich

6. Er erreichte sie und sprach diese Worte zu ihnen.

7. Sie erwiderten ihm: Warum spricht mein Herr solche Worte! Entweihung wäre es deinen Dienern, solches zu thun;

8. siehe, Geld, das wir obenauf in unsern Gepäckbeuteln gefunden haben, haben wir dir vom Lande Kenaan her wiedergebracht, wie sollten wir aus dem Hause deines Herrn Silber oder Gold stehlen!

6. וַיַּשִּׂגֵם וַיְדַבֵּר אֲלֵהֶם אֶת־
הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה׃
7. וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו לָמָּה יְדַבֵּר אֲדֹנִי
כַּדְּבָרִים הָאֵלֶּה חָלִילָה לַעֲבָדֶיךָ
מֵעֲשׂוֹת כַּדָּבָר הַזֶּה׃
8. הֵן כֶּסֶף אֲשֶׁר מָצָאנוּ בְּפִי
אַמְתְּחֹתֵינוּ הֱשִׁיבֹנוּ אֵלֶיךָ מֵאֶרֶץ
כְּנָעַן וְאֵיךְ נִגְנֹב מִבֵּית אֲדֹנֶיךָ כֶּסֶף
אוֹ זָהָב׃

---

handle. אשר נחש ינחש בו. נחש, verwandt mit נחץ: mit Gewalt der Eilfertigkeit nach etwas hinstreben, נחש mit ש: ohne Überwindung der Hindernisse nach dem Ziele streben; nach einem Ziele ohne Überwindung der natürlichen Mittelglieder zu gelangen suchen, entweder a. etwas ohne die natürlichen Mittelglieder bewirken, oder b. etwas ohne die natürlichen Mittelglieder erkennen wollen, z. B. das Unbekannte, Zukünftige nicht durch Schluß aus natürlichen Prämissen; beides ist ניחוש. Deshalb vielleicht auch נחש: Schlange, die über das in der Mitte Liegende Hinwegschlüpfende, oder es auf Umwegen Umgehende. Hier: entweder, braucht er ihn zu verborgenen Zauberkünsten, darum hättet ihr euch fürchten müssen; allein jetzt hatten sie ihn ja, und hatten eben darum nichts zu fürchten. Also wohl entweder: mein Herr wird nach ihm auf übernatürlichem Wege sich bemühen und den Dieb entdecken; oder, dies ist das Wahrscheinlichere: der Becher hat für ihn einen ganz besonderen Wert, ist unersetzlich; denn er hat ein ניחוש daran, hält es für ein Unglück, nicht blos für einen Verlust, wenn er ihn verlöre.

Demgemäß heißt es denn eigentümlich später: wußtet ihr denn nicht, daß ein Mann wie ich ניחוש hat? Nicht etwa, daß alle an ניחוש Hängende damit ein hübsches Beispiel an Josef hätten, sondern Josef spricht als egyptischer Herr, als egyptischer Magnat, nicht als Sohn des Abrahamhauses. Je höher, je größer ein Mensch, je wundergleicher sein Glück, umsomehr hängt er an ניחוש, um so abergläubischer wird er — man denke nur an Napoleon — er ist selbst von seinem Glücke überrascht. Der gewöhnliche Mensch hat noch manches beim Schicksal zu gute; allein, wenn wir einmal so weit gekommen sind, daß wir uns sagen müssen, unserm צדקות, unserm sittlichen Verdienste verdanken wir unser Glück nicht, dann schreiben wir es leicht übernatürlichen Umständen zu, und eben wegen der entsittlichenden Wirkung des ניחוש ist es verboten. Sobald wir nämlich glauben, wir könnten zu unserem Glücke noch etwas anderes thun, als brav sein, hätten uns noch vor etwas anderem als vor Schlechtigkeit zu fürchten, sofort sind wir in Gefahr, schlecht zu werden, unterlassen aus ניחוש entweder das Gute, oder thun etwas Schlechtes im Vertrauen auf ניחוש. Wir wägen dann unsere Handlungsweise gar nicht mehr auf der Wage des Gottesgesetzes, thun nicht mehr, was unsere Pflicht ist, weil wir glauben, etwas gethan zu haben, wodurch wir ohnehin zum Ziele gelangen.

V. 7. חלילה, wir würden es für eine Ertötung unseres ganzen geistigen und sittlichen Charakters halten, wenn wir dies gethan hätten.

9. אֲשֶׁר יִמָּצֵא אִתּוֹ מֵעֲבָדֶיךָ וָמֵת וְגַם־אֲנַחְנוּ נִהְיֶה לַאדֹנִי לַעֲבָדִים׃

9. Bei wem von deinen Dienern es gefunden wird, der soll sterben! Und auch wir, wir wollen meinem Herrn Sklaven bleiben.

10. וַיֹּאמֶר גַּם־עַתָּה כְּדִבְרֵיכֶם כֵּן הוּא אֲשֶׁר יִמָּצֵא אִתּוֹ יִהְיֶה־לִּי עָבֶד וְאַתֶּם תִּהְיוּ נְקִיִּם׃

10. Er erwiderte: Auch jetzt noch ist es so, wie ihr sagt. Der, bei welchem es gefunden wird, wird mir Sklave bleiben; ihr aber bleibet frei.

11. וַיְמַהֲרוּ וַיּוֹרִידוּ אִישׁ אֶת־אַמְתַּחְתּוֹ אָרְצָה וַיִּפְתְּחוּ אִישׁ אַמְתַּחְתּוֹ׃

11. Schnell brachte jeder seinen Gepäckbeutel zur Erde, und jeder öffnete seinen Gepäckbeutel.

12. וַיְחַפֵּשׂ בַּגָּדוֹל הַחֵל וּבַקָּטֹן כִּלָּה וַיִּמָּצֵא הַגָּבִיעַ בְּאַמְתַּחַת בִּנְיָמִן׃

12. Er suchte. Bei dem Ältesten fing er an, und bei dem Jüngsten hörte er auf; da wurde der Becher in Binjamins Gepäckbeutel gefunden.

13. וַיִּקְרְעוּ שִׂמְלֹתָם וַיַּעֲמֹס אִישׁ עַל־חֲמֹרוֹ וַיָּשֻׁבוּ הָעִירָה׃

13. Sie zerrissen ihre Gewänder; jeder lud seinem Esel wieder auf, und sie kehrten zur Stadt zurück.

מפטיר. 14. וַיָּבֹא יְהוּדָה וְאֶחָיו בֵּיתָה יוֹסֵף וְהוּא עוֹדֶנּוּ שָׁם וַיִּפְּלוּ לְפָנָיו אָרְצָה׃

14. Jehuda und seine Brüder kamen in Josefs Haus, er war noch dort, und sie warfen sich vor ihm zur Erde.

15. וַיֹּאמֶר לָהֶם יוֹסֵף מָה־הַמַּעֲשֶׂה הַזֶּה אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם הֲלוֹא יְדַעְתֶּם כִּי־נַחֵשׁ יְנַחֵשׁ אִישׁ אֲשֶׁר כָּמוֹנִי׃

15. Da sprach Josef zu ihnen. Was ist das für eine That, die ihr geübt! Wußtet ihr denn nicht, daß ein Mann wie ich Ahnungsglauben hat?

16. וַיֹּאמֶר יְהוּדָה מַה־נֹּאמַר לַאדֹנִי מַה־נְּדַבֵּר וּמַה־נִּצְטַדָּק הָאֱלֹהִים מָצָא אֶת־עֲוֹן עֲבָדֶיךָ הִנֶּנּוּ עֲבָדִים לַאדֹנִי גַּם־אֲנַחְנוּ גַּם אֲשֶׁר־נִמְצָא הַגָּבִיעַ בְּיָדוֹ׃

16. Jehuda erwiderte: Was sollen wir meinem Herrn sagen, was sprechen, womit uns rechtfertigen! Gott hat die Sünde deiner Diener heimgesucht; hier sind wir zu Sklaven meinem Herrn, wir sowohl als der, in dessen Hand der Becher gefunden worden.

V. 10. Auch jetzt ist es noch vollständig so, wie ihr sagt. Ihr habt vollständig Recht. Es ist eine reine Unmöglichkeit, daß der, welcher freiwillig Geld wiederbringt, ein Spitzbube sei. Allein einer ist ja da, der diese Probe noch nicht geliefert hat. Er wußte ja, daß der Becher bei Benjamin war.

V. 14. Nun tritt Juda hervor; denn nun gilt es, seine Bürgschaft zu lösen.

V. 16. Alle Formen werden da gebraucht: Was könnten wir sagen, was dein Herz rührte und Eingang bei dir fände: אמר, — worauf pochen: רבר, — oder uns rechtfertigen. Eins können wir sagen: hierin sind wir unschuldig, aber anderweitig müssen wir uns versündigt haben, und das sucht Gott nun heim. — Josef hatte ja alle

17. וַיֹּאמֶר חָלִילָה לִּי מֵעֲשׂוֹת זֹאת הָאִישׁ אֲשֶׁר נִמְצָא הַגָּבִיעַ בְּיָדוֹ הוּא יִהְיֶה־לִּי עָבֶד וְאַתֶּם עֲלוּ לְשָׁלוֹם אֶל־אֲבִיכֶם׃ ס

17. Er aber ſprach: Entweihung wäre mir, dieſes zu thun; der Mann, in deſſen Hand der Becher gefunden worden, der ſoll mir Sklave bleiben, ihr aber geht zum Frieden zu eurem Vater.

18. וַיִּגַּשׁ אֵלָיו יְהוּדָה וַיֹּאמֶר בִּי אֲדֹנִי יְדַבֶּר־נָא עַבְדְּךָ דָבָר בְּאָזְנֵי אֲדֹנִי וְאַל־יִחַר אַפְּךָ בְּעַבְדֶּךָ כִּי כָמוֹךָ כְּפַרְעֹה׃

18. Da trat Jehuda zu ihm hin und ſprach: O, mein Herr, laſſe deinen Diener doch ein Wort in die Ohren meines Herrn ſprechen, und deinen Zorn nicht wider deinen Diener rege werden; denn du biſt dem Pharao gleich.

19. אֲדֹנִי שָׁאַל אֶת־עֲבָדָיו לֵאמֹר הֲיֵשׁ־לָכֶם אָב אוֹ־אָח׃

19. Mein Herr hat ſeine Diener gefragt: Habt ihr einen Vater oder einen Bruder?

20. וַנֹּאמֶר אֶל־אֲדֹנִי יֶשׁ־לָנוּ אָב זָקֵן וְיֶלֶד זְקֻנִים קָטֹן וְאָחִיו מֵת וַיִּוָּתֵר הוּא לְבַדּוֹ לְאִמּוֹ וְאָבִיו אֲהֵבוֹ׃

20. Wir ſagten meinem Herrn: Wir haben einen alten Vater und ein junges Kind des Alters; ſein Bruder iſt tot, er iſt allein von ſeiner Mutter übrig geblieben, und ſein Vater liebt ihn.

---

unter Verdacht geſtellt und hatte Benjamin als Rechtlichkeitsbürgen betrachten wollen. Jetzt war nun der Rechtlichkeitsbürge ſelbſt als Dieb erſchienen, daher mußten ſie glauben, daß ſie nun alle wieder in den alten Verdacht zurückfielen und daher alle der Sklaverei verfallen wären. Erſt als Joſef ſich anders, und zwar dahin geäußert hatte, nur Benjamin ſolle ſtrafbar bleiben, ſie aber frei hinausziehen, wagt Juda die Vorſtellung in folgendem.

ויגש

V. 18. באזני אדני, ein ſchöner Ausdruck, wenn man dem andern etwas ſehr zu erwägen geben will. Ich will nicht an dein Gefühl appellieren, ſondern an deinen Geiſt und deinen Verſtand mich richten. — ואל יחר אפך חרה heißt wohl nicht: glühend werden, dies iſt חרר. Vielmehr ſcheint es in Verwandtſchaft mit ארה, ערה, הרה: etwas zu ſich hin und aufnehmen, daher abpflücken, und ארן: ein Behälter, welcher etwas für den Gebrauch aufnimmt. ערה: der Zuſtand, in welchem man alle Eindrücke aufnimmt, wahrnimmt: die Blöße. הרה das Aufnehmen eines Keimes. חרה: der gereizte Zuſtand, in welchem die leiſeſte Berührung oder äußere Einwirkung einen Eindruck macht, noch nacktere Nacktheit: daß nämlich durch irgend eine Sache jemandes Gemüt ſo gereizt iſt, daß man ihrer gar nicht erwähnen darf. Möge das, was ich ſpreche, deine Empfindlichkeit nicht reizen; denn ſiehe, du biſt wie Pharao und Pharao iſt wie du; d. h. ich achte dich wie Pharao, ſollte ich daher etwas ſagen, was dir unangenehm iſt, ſo glaube nicht, daß es aus Mißachtung geſchehe; was ich dir ſage, würde ich auch Pharao ſagen.

21. וַתֹּאמֶר אֶל־עֲבָדֶיךָ הוֹרְדֻהוּ אֵלָי וְאָשִׂימָה עֵינִי עָלָיו׃

21. Du sagtest darauf deinen Dienern: Bringet ihn zu mir herab, ich will mein Auge auf ihn richten.

22. וַנֹּאמֶר אֶל־אֲדֹנִי לֹא־יוּכַל הַנַּעַר לַעֲזֹב אֶת־אָבִיו וְעָזַב אֶת־אָבִיו וָמֵת׃

22. Wir aber sagten meinem Herrn: Der Knabe kann seinen Vater nicht verlassen; verließe er seinen Vater, so stürbe er.

23. וַתֹּאמֶר אֶל־עֲבָדֶיךָ אִם־לֹא יֵרֵד אֲחִיכֶם הַקָּטֹן אִתְּכֶם לֹא תֹסִפוּן לִרְאוֹת פָּנָי׃

23. Du erwidertest deinen Dienern: Wenn euer jüngster Bruder nicht mit euch herabkommt, so werdet ihr mein Angesicht nicht wieder zu sehen bekommen.

24. וַיְהִי כִּי עָלִינוּ אֶל־עַבְדְּךָ אָבִי וַנַּגֶּד לוֹ אֶת דִּבְרֵי אֲדֹנִי׃

24. Da wir nun zu deinem Diener, meinem Vater, hinaufkamen und ihm die Worte meines Herrn berichteten,

25. וַיֹּאמֶר אָבִינוּ שֻׁבוּ שִׁבְרוּ־לָנוּ מְעַט־אֹכֶל׃

25. und unser Vater sagte: Gehet wieder hin und kaufet uns etwas Nahrung,

26. וַנֹּאמֶר לֹא נוּכַל לָרֶדֶת אִם־יֶשׁ אָחִינוּ הַקָּטֹן אִתָּנוּ וְיָרַדְנוּ כִּי־לֹא נוּכַל לִרְאוֹת פְּנֵי הָאִישׁ וְאָחִינוּ הַקָּטֹן אֵינֶנּוּ אִתָּנוּ׃

26. da sagten wir: Wir können nicht hinabgehen. Ist unser jüngster Bruder mit uns, so gehen wir hinab, denn wir können des Mannes Angesicht nicht zu sehen bekommen, wenn unser jüngster Bruder nicht mit uns ist.

27. וַיֹּאמֶר עַבְדְּךָ אָבִי אֵלֵינוּ אַתֶּם יְדַעְתֶּם כִּי שְׁנַיִם יָלְדָה־לִּי אִשְׁתִּי׃

27. Dein Diener, unser Vater, sagte darauf zu uns: Ihr wisset, daß meine Frau mir zwei Kinder geboren,

28. וַיֵּצֵא הָאֶחָד מֵאִתִּי וָאֹמַר אַךְ טָרֹף טֹרַף וְלֹא רְאִיתִיו עַד־הֵנָּה׃

28. davon ist der eine von mir fortgegangen, ich dachte, er kann nur zerrissen worden sein, ich habe ihn bis jetzt nicht wieder gesehen;

29. וּלְקַחְתֶּם גַּם־אֶת־זֶה מֵעִם פָּנַי וְקָרָהוּ אָסוֹן וְהוֹרַדְתֶּם אֶת־שֵׂיבָתִי בְּרָעָה שְׁאֹלָה׃

29. nehmet ihr nun auch diesen von mir weg und es trifft ihn ein Unglück, so bringet ihr mein greises Haupt in Unglück zu Grabe.

30. וְעַתָּה כְּבֹאִי אֶל־עַבְדְּךָ אָבִי וְהַנַּעַר אֵינֶנּוּ אִתָּנוּ וְנַפְשׁוֹ קְשׁוּרָה בְּנַפְשׁוֹ׃

30. Und nun — komme ich nun heim zu deinem Diener, meinem Vater, und der Knabe ist nicht mit uns, und des einen Seele ist an des andern Seele geknüpft:

V. 21 u. f. Alle diese Verhandlungen waren wohl während der drei Tage ihrer Haft zwischen ihnen und Josef vorgegangen.

שני. 31. וְהָיָה כִּרְאוֹתוֹ כִּי־אֵין הַנַּעַר
וָמֵת וְהוֹרִידוּ עֲבָדֶיךָ אֶת־שֵׂיבַת עַבְדְּךָ
אָבִינוּ בְּיָגוֹן שְׁאֹלָה׃

31. so wird es sein, wie er nur sieht, daß der Knabe nicht da ist, so stirbt er, und es werden dann deine Diener das greise Haupt deines Dieners, unseres Vaters, in Kummer zu Grabe bringen.

32. כִּי עַבְדְּךָ עָרַב אֶת־הַנַּעַר מֵעִם
אָבִי לֵאמֹר אִם־לֹא אֲבִיאֶנּוּ אֵלֶיךָ
וְחָטָאתִי לְאָבִי כָּל־הַיָּמִים׃

32. Denn dein Diener hat den Knaben nur auf seine Bürgschaft von meinem Vater erhalten und gesprochen: Wenn ich ihn dir nicht heimbringe, so will ich gegen meinen Vater alle Tage gesündigt haben.

33. וְעַתָּה יֵשֶׁב־נָא עַבְדְּךָ תַּחַת
הַנַּעַר עֶבֶד לַאדֹנִי וְהַנַּעַר יַעַל עִם־
אֶחָיו׃

33. Und nun, lasse doch deinen Diener an des Knaben Stelle zum Sklaven meinem Herrn verbleiben, und den Knaben mit seinen Brüdern hinaufziehen!

34. כִּי־אֵיךְ אֶעֱלֶה אֶל־אָבִי וְהַנַּעַר
אֵינֶנּוּ אִתִּי פֶּן אֶרְאֶה בָּרָע אֲשֶׁר
יִמְצָא אֶת־אָבִי׃

34. Denn wie soll ich zu meinem Vater hinaufkommen und der Knabe ist nicht mit mir! Könnte ich etwa das Unglück mit ansehen, das meinen Vater träfe?!

מה 1. וְלֹא־יָכֹל יוֹסֵף לְהִתְאַפֵּק לְכֹל
הַנִּצָּבִים עָלָיו וַיִּקְרָא הוֹצִיאוּ כָל־
אִישׁ מֵעָלָי וְלֹא־עָמַד אִישׁ אִתּוֹ
בְּהִתְוַדַּע יוֹסֵף אֶל־אֶחָיו׃

Kap. 45. V. 1. Nicht länger konnte Josef aller der um ihn Stehenden halber an sich halten. Er rief: Lasset jedermann von mir weg und hinausgehen! und es blieb keiner bei ihm, als Josef sich seinen Brüdern zu erkennen gab.

2. וַיִּתֵּן אֶת־קֹלוֹ בִּבְכִי וַיִּשְׁמְעוּ
מִצְרַיִם וַיִּשְׁמַע בֵּית פַּרְעֹה׃

2. Er ließ seiner Stimme freien Lauf im Weinen; Mizrajim hörte es, und es hörte es das Haus Pharaos

---

V. 31. Sobald er nur sieht, daß der Knabe nicht da ist, wird er auf der Stelle sterben, wir werden gar nicht einmal Zeit haben, ihm die Sache auseinanderzusetzen und sie etwa in milderem Lichte erscheinen zu lassen.

Kap. 45. V. 1. Bisher hatte er, der großen Menschenmasse willen, die zum Einkauf um ihn standen, an sich halten können. Es ging nicht länger.

V. 2. ויתן את קלו, gab sie frei, hielt sie nicht mehr zurück. „Es hörte es Egypten, es hörte es das Königshaus!" Es ist dies an sich ein Zeichen seiner hohen Stellung, das ganze Land, der ganze Hof nimmt Teil an einem Vorgang, von dem man noch nichts weiter weiß, als daß er in lautes Weinen ausgebrochen. Überhaupt aber tritt in der ganzen Erzählung das Weinen häufig hervor. Wohl kann man auch Thränen heucheln; aber so ein rechtes Weinen, נתן קול, das ist ein Siegel des Gemütes, ein Siegel der Aufrichtigkeit.

3. וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל־אֶחָיו אֲנִי יוֹסֵף הַעוֹד אָבִי חָי וְלֹא־יָכְלוּ אֶחָיו לַעֲנוֹת אֹתוֹ כִּי נִבְהֲלוּ מִפָּנָיו׃

3. Josef sprach zu seinen Brüdern: Ich bin Josef, lebt mein Vater noch? Die Brüder konnten ihm nicht antworten, denn sie waren bestürzt vor ihm.

4. וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל־אֶחָיו גְּשׁוּ־נָא אֵלַי וַיִּגָּשׁוּ וַיֹּאמֶר אֲנִי יוֹסֵף אֲחִיכֶם אֲשֶׁר־מְכַרְתֶּם אֹתִי מִצְרָיְמָה׃

4. Da sprach Josef zu seinen Brüdern: Tretet doch zu mir her! Sie traten hin. Da sprach er: Ich bin euer Bruder Josef, den ihr nach Mizrajim hin verkauft habet.

5. וְעַתָּה | אַל־תֵּעָצְבוּ וְאַל־יִחַר בְּעֵינֵיכֶם כִּי־מְכַרְתֶּם אֹתִי הֵנָּה כִּי לְמִחְיָה שְׁלָחַנִי אֱלֹהִים לִפְנֵיכֶם׃

5. Und nun, betrübt euch nicht, und lasset es in euren Augen nichts Bekümmerndes sein, daß ihr mich hierher verkauft habet; denn zur Lebenserhaltung hat Gott mich vor euch geschickt.

6. כִּי־זֶה שְׁנָתַיִם הָרָעָב בְּקֶרֶב הָאָרֶץ וְעוֹד חָמֵשׁ שָׁנִים אֲשֶׁר־אֵין־חָרִישׁ וְקָצִיר׃

6. Denn jetzt schon ist die Hungersnot zwei Jahre auf Erden, und noch fünf Jahre werden kommen, wo kein Pflügen und Ernten sein wird.

7. וַיִּשְׁלָחֵנִי אֱלֹהִים לִפְנֵיכֶם לָשׂוּם לָכֶם שְׁאֵרִית בָּאָרֶץ וּלְהַחֲיוֹת לָכֶם לִפְלֵיטָה גְּדֹלָה׃

7. Da hat mich denn Gott vor euch her gesendet, euch eine Erhaltung im Lande zu gründen, es für euch zu eurer großen Rettung zu erhalten.

V. 3. העוד אבי חי, lebt mein Vater wirklich noch?

V. 5. אל תעצבו, lasset den Gedanken an die Art und Weise, wie ich hierhergekommen, euch nicht die Freude über mein Hiersein, das doch ein Glück ist, trüben, rauben. עצב ist ja das Gefühl eines gezwungenen Entsagens und Verzichtens. Ihr könnt euch ruhig dem freudigen Gefühle des Glückes hingeben. — אל יחר בעיניכם, sonst immer חרה ל־, kommt in dieser Verbindung — חרה ein Gemütszustand, עינים ein Verstandesurteil — nur verneinend hier und oben Kap. 31, 35 vor, und spricht in beiden Fällen aus, daß das, was dem Gemüte חרה ist, durch Einsicht des Verstandes, בעינים, in einem anderen Lichte erscheinen möge. Eurem Gefühle kann ich nicht auferlegen, daß es euch nicht leid sein soll; denn Unrecht ist Unrecht, und das Gefühl ist ein berechtigtes. Allein euer Verstand soll auch dieses Bewußtsein mildern, dadurch, „daß ihr es mit anderen Augen ansehen" lernt, so wie er es ja schon längst anders anzuschauen gewöhnt war. Möglich, daß auch das כי nicht: daß, sondern: „denn" bedeutet: denn ihr habt mich ja hierher verkauft! Ihr seid ja die mittelbare Ursache der großen glücklichen Stellung, in welcher ihr mich jetzt hier findet.

V. 7. להחיות לכם לפלטה גדלה ist schwer zu verstehen. Das Objekt von החיה wird nie mit ל ausgedrückt. Ob es heißt: das Land für euch zu eurer großen Rettung zu erhalten? Der Zweck dieser großen Gottesveranstaltung waret ihr.

שלישי. 8. וְעַתָּה לֹא־אַתֶּם שְׁלַחְתֶּם
אֹתִי הֵנָּה כִּי הָאֱלֹהִים וַיְשִׂימֵנִי לְאָב
לְפַרְעֹה וּלְאָדוֹן לְכָל־בֵּיתוֹ וּמֹשֵׁל
בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרָיִם:
9. מַהֲרוּ וַעֲלוּ אֶל־אָבִי וַאֲמַרְתֶּם
אֵלָיו כֹּה אָמַר בִּנְךָ יוֹסֵף שָׂמַנִי
אֱלֹהִים לְאָדוֹן לְכָל־מִצְרָיִם רְדָה
אֵלַי אַל־תַּעֲמֹד:
10. וְיָשַׁבְתָּ בְּאֶרֶץ־גֹּשֶׁן וְהָיִיתָ קָרוֹב
אֵלַי אַתָּה וּבָנֶיךָ וּבְנֵי בָנֶיךָ וְצֹאנְךָ
וּבְקָרְךָ וְכָל־אֲשֶׁר־לָךְ:
11. וְכִלְכַּלְתִּי אֹתְךָ שָׁם כִּי־עוֹד
חָמֵשׁ שָׁנִים רָעָב פֶּן־תִּוָּרֵשׁ אַתָּה
וּבֵיתְךָ וְכָל־אֲשֶׁר־לָךְ:

8. Und nun, nicht ihr habt mich hierher gesendet, sondern Gott! Und hat mich Pharao zum Vater, zum Herrn seinem ganzen Hause gemacht und zum Herrscher im ganzen Lande Mizrajim.

9. Eilet, gehet hinauf zu meinem Vater und sagt ihm: So hat dein Sohn Josef gesprochen: Mich hat Gott zum Herrn für ganz Mizrajim gemacht, komme doch herab zu mir, zögere nicht!

10. Du wirst im Lande Goschen wohnen und mir nahe sein, du, deine Kinder und die Kinder deiner Kinder, deine Schafe und deine Rinder und alles Deinige.

11. Ich will dich dort ganz versorgen, denn noch kommen fünf Jahre Hungersnot, du könntest sonst und dein Haus und alles Deinige verarmen.

V. 8. לאב, die Grundbedeutung von אב rad. אבה, einwilligen, ist ja: derjenige, dem das Veto zusteht, ohne dessen Einwilligung ein anderer nichts thun darf; somit hier: Ratgeber.

V. 11. אכלכל, כלכל, verdoppelt von כלל: umfassen. Verwandt mit גלל: rollen, etwas um seinen Mittelpunkt drehen, daher: Kugel, Hirnschädel, Rad. Davon כלל: eine Peripherie um einen Mittelpunkt bilden, d. h. einen Gegenstand das ganze Ausmaß der ihm innewohnenden Kraft als seinen Inhalt allseitig finden lassen. Daher auch כל, der ganze Inbegriff, ganz, alles. Daher כלכל: etwas ganz umfassen, seinem ganzen Inhalte nach ganz in sich aufnehmen. מי יכלכל יום באו: wer kann die Bedeutung des Tages seines Kommens ganz umfassen, ganz in sich aufnehmen, oder: ihm seine ganze Peripherie zuerkennen, d. h. das ganze Ausmaß seiner Wirkungen bestimmen. Daher aber auch, wie hier, jemandes Angelegenheiten ganz in sich aufnehmen, oder jemandem den ganzen Umfang des ihm Gehörigen gewähren, d. h.: ihn versorgen.

Wiederholt weist Josef die Brüder darauf hin, wie diese ganze Kette von Ereignissen offenbar sich als Gottesfügung darstellt und in der That führt uns wohl kaum eine andere Geschichte in gleichem Maße die Weise der göttlichen Providenz vor Augen. Sie ist der lebendigste Kommentar jenes großartigen Spruches salomonischer Weisheit: רב מחולל כל ושוכר כסיל ושוכר עוברים (Prov. 26, 9). „Der große Weltenmeister erzeugt aus dem kleinsten Anfang alles; wie physisch, so auch sozial, läßt er alles aus kleinsten Keimen werden. Er ist es, der alles zu kreißender Geburt führt und hat als solcher Thoren, und hat als solcher Verbrecher in seinem Dienste". Ohne es zu wissen und zu wollen, dient Ihm auch die Thorheit und die Sünde. In dieser Geschichte liegen die Fäden offen, in anderen nicht; aber an dieser lernen wir die Gänge Gottes.

12. וְהִנֵּה עֵינֵיכֶם רֹאוֹת וְעֵינֵי אָחִי בִנְיָמִין כִּי־פִי הַמְדַבֵּר אֲלֵיכֶם׃

12. Eure Augen sehen es ja und die Augen meines Bruders Binjamin, daß mein Mund es ist, der mit euch spricht.

13. וְהַגַּדְתֶּם לְאָבִי אֶת־כָּל־כְּבוֹדִי בְּמִצְרַיִם וְאֵת כָּל־אֲשֶׁר רְאִיתֶם וּמִהַרְתֶּם וְהוֹרַדְתֶּם אֶת־אָבִי הֵנָּה׃

13. Erzählet meinem Vater alle meine Ehre in Mizrajim, und alles, was ihr gesehen habet; eilet und bringet meinen Vater hierher!

14. וַיִּפֹּל עַל־צַוְּארֵי בִנְיָמִין־אָחִיו וַיֵּבְךְּ וּבִנְיָמִן בָּכָה עַל־צַוָּארָיו׃

14. Er fiel seinem Bruder Binjamin um den Hals und weinte, und Binjamin weinte an seinem Halse.

15. וַיְנַשֵּׁק לְכָל־אֶחָיו וַיֵּבְךְּ עֲלֵהֶם וְאַחֲרֵי כֵן דִּבְּרוּ אֶחָיו אִתּוֹ׃

15. Er küßte alle seine Brüder und weinte in ihrer Umarmung; nachher sprachen auch seine Brüder mit ihm.

16. וְהַקֹּל נִשְׁמַע בֵּית פַּרְעֹה לֵאמֹר בָּאוּ אֲחֵי יוֹסֵף וַיִּיטַב בְּעֵינֵי פַרְעֹה וּבְעֵינֵי עֲבָדָיו׃

16. Die Nachricht war aber in Pharaos Haus gedrungen: Josefs Brüder sind gekommen! und es gefiel dies Pharao und seinen Dienern.

An den „zwei Loth Seide", wie die Weisen es ausdrücken, die Jakob an Josefs Rockverbrämung spendete, ging der בריה בין הבתרים in Erfüllung. In Kanaan wäre die Jakobsfamilie schwerlich ein Volk geworden. Wie sie heranwuchs, hätte sie sich unter die Bevölkerung zerstreut. Um zum Volke zu werden, ohne sich zu vermischen, dazu mußte sie in die Mitte einer Nation kommen, der das ganze jüdische Wesen national widerstand, und dies war Mizrajim. So war später der Fanatismus, der die Ghetti baute, das wirksamste Mittel in Gottes Hand, um uns von aller Unkultur des Mittelalters fern zu halten und im engen Umkreis Familiensinn und Familienglück und Gemeindesinn bei uns zu pflegen. Um uns in Mizrajim eine gesonderte Provinz zum Boden der Entwickelung zu sichern, mußte ein Sprößling voran und „Vater" des Pharao und Gebieter des Landes werden; und damit kein Egypter dem Iwri vorwerfen könnte, ihr gehört nicht hierher, ihr seid hier nicht geboren, mußten alle Egypter die Scholle, wo ihre Wiege gestanden, verlassen und selber Fremdlinge auf dem Boden werden, den sie fortan bebauten. —

So hatte auch bereits die wunderbare, ohnehin so folgenreiche Strömung der Völkerwanderung Europa fast überall mit Fremdlingen bevölkert, als der Jakobsstamm seine große Wanderung in die Zerstreuung unter die europäische Menschheit antrat, und dem Verweisungsdekrete germanischer Unduldsamkeit: „Ihr gehört nach Palästina hin!" stellt die Geschichte unerbittlich die Gegenfrage entgegen: „Hat denn deines Urahns Wiege hier gestanden?"

Und endlich war das erste wie das letzte Galut aus קנאה und שנאת חנם entsprungen, und durch sie der harte Schicksalstiegel motiviert, in dem sie alle geschmolzen und in der Schule des herbsten Unglückes zum Gefühle der Gleichheit und Brüderlichkeit geläutert wurden. —

V. 16. Daß auch Pharaos Diener sich mit Josefs Freude und mit dem Umstand freuten, daß er durch das Band der Familie nun dauernd dem Lande erhalten blieb, zeugt für Josefs hohe Sittlichkeit, die ihm selbst im Kreise der Staatsdienerschaft keine Neider aufkommen ließ.

17. וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אֶל־יוֹסֵף אֱמֹר אֶל־אַחֶיךָ זֹאת עֲשׂוּ טַעֲנוּ אֶת־בְּעִירְכֶם וְלֵכוּ־בֹאוּ אַרְצָה כְּנָעַן׃

17. Pharao ſprach zu Joſef: Sage deinen Brüdern, thuet dies: Beladet eure Tiere und gehet, kommet zum Lande Kenaan.

V. 17. טען: mit etwas belaſten. מטעני חרב (Jeſaias 14, 19): auf Schwerter Geſpießte. Davon rabbiniſch: טענה, die Belaſtung, die klägeriſche Behauptung. Verſtärkt iſt es: טחן, durch Laſt zermalmen, zermahlen.

בעירכם. בעיר, Tier, von בער, das zugleich: brennen, Tier und den Thoren bedeutet. Wir haben für Weisheit kaum ſo viele Namen als für Thorheit, vielleicht, weil die Narrheit mannigfaltiger und buntſcheckiger iſt: בער, כסיל, פתי, אויל, סכל. Unter den verſchiedenen Bedeutungen des בער iſt wohl jedenfalls „Brennen" die urſprüngliche. Denn lautverwandt damit heißt באר: aus der Dunkelheit aus Licht treten, daher בְּאֵר: der lebendige Brunnen, Waſſer aus der Tiefe, und בֵּאֵר: klar machen, בהר: leuchten, geſteigert: בער brennen. Jemanden zum Glanz, zur Auszeichnung hervorheben: בחר erwählen.

In welcher Beziehung heißt das Tier: בעיר? חיה heißt es, inſofern es das Leben repräſentiert im Gegenſatz zur Pflanzenwelt, בהמה bezeichnet die dem Menſchen ſich als במה (rad. בום: בהם) als „Piedeſtal" ſeiner Menſchengröße unterordnende Tierart; (vergl. auch die Verwandtſchaft von בהם mit פעם, auf etwas anſchlagen, auftreten, ſtoßen; Schritt und Amboß). בעיר heißt das Tier nach ſeinem inſtinktiven Charakter. Wir haben die Betrachtung des Begriffes חטא, deſſen Verwandtſchaft mit חתה, und demgemäß חטא als ein abſichtsloſes Hinausfallen aus dem „göttlichen Feuer", ſowie כפרה als ein Wiederhingeben an das אשרת ד' als לחם אשה ד', zu erkennen geglaubt. (Siehe zu Kap. 39, V. 9.) Iſt dies kein Traum, ſo würde die im Menſchen waltende göttliche Kraft, der der Menſch ſich frei hingeben ſoll und ſich ihr daher auch muß entziehen können, ſich als „Feuer" darſtellen. Es giebt aber auch lebendige Weſen, die ſich dem göttlichen Willen nicht entziehen können, in welchen jede Regung und jede Thätigkeit ein willenloſes Produkt des in ſie gehauchten göttlichen Feuers iſt, deren Lebensthätigkeit ſomit ein „Brennen" iſt. So lange dieſe Feuerkraft in ihnen lebt, können ſie ſich ihr nicht entziehen, und בעיר wäre ſomit die prägnanteſte Bezeichnung des Tieres nach ſeiner unfreien, inſtinktiven Natur. So wird 2. B. M. 22, 4 jede naturgemäße, das fremde Eigentum gefährdende Thätigkeit des Tieres, שן ורגל, hinſichtlich deren es מנעד מחחלתי iſt, für deren Leitung und Wahrung daher die Intelligenz des Eigentümers volle Verantwortung trägt, charakteriſtiſch durch בער und das Tier als בעיר bezeichnet.

Unter den bunten Charakteren der Thorheit bezeichnet פתי (von פתה offen ſtehen) den Argloſen, Unerfahrenen, den äußeren Einflüſſen und Vorſpiegelungen Preisgegebenen; אויל (אול, wovon אולי, verwandt mit אבל, אפל, Verdunkelung des phyſiſchen oder geiſtigen Lichtes), denjenigen, der gar keine feſte Anſicht hat, alles unklar anſchaut und immer zwiſchen Zweifeln hin- und herſchwankt; כסיל, verwandt mit גול, der eine unberechtigte Anſicht ſich gewaltſam bildet und mit Gewalt behauptet. Es iſt der Lendennarr (כסלים), der ſich wie ein Athlet auf ſeine Lenden ſteift und ſtämmt, der eine Anſicht, in die er ſich einmal feſtgerannt hat, feſthält und keiner Belehrung zugänglich iſt.

Eigentümlich iſt סכל, offenbar ja verwandt mit שֶׂכֶל, ſeinem ſcheinbaren Gegenſatz. Beiden liegt der Begriff סגל, die innigſte Aneignung, zu Grunde. שֶׂכֶל iſt jene geiſtige Kraft, durch welche der Menſch ſich die Welt geiſtig aneignet, die Anſchauungen in Begriffe und Urteile umwandelt und feſthält; ſie iſt das Subjektive, das die objektive Welt in ſich aufnimmt, eine Thätigkeit, die דעת bezeichnet. Der סָכָל hat dieſe ſubjektive

18. וְקְחוּ אֶת־אֲבִיכֶם וְאֶת־בָּתֵּיכֶם
וּבֹאוּ אֵלָי וְאֶתְּנָה לָכֶם אֶת־טוּב אֶרֶץ
מִצְרַיִם וְאִכְלוּ אֶת־חֵלֶב הָאָרֶץ׃

18. Nehmet euren Vater und eure Familien und kommt zu mir! Ich gebe euch gerne das Beste des Landes Mizrajim, und genießet das Fett des Landes!

רביע. 19. וְאַתָּה צֻוֵּיתָה זֹּאת עֲשׂוּ
קְחוּ־לָכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עֲגָלוֹת
לְטַפְּכֶם וְלִנְשֵׁיכֶם וּנְשָׂאתֶם אֶת־
אֲבִיכֶם וּבָאתֶם׃

19. Du aber hast den Befehl: Dieses thuet! Nehmet euch vom Lande Mizrajim Wagen für eure Kinder und für eure Frauen, und nehmet euren Vater auf und kommet.

20. וְעֵינְכֶם אַל־תָּח�s עַל־כְּלֵיכֶם
כִּי־טוּב כָּל־אֶרֶץ מִצְרַיִם לָכֶם הוּא׃

20. Und möge euer Auge kein Bedenken tragen über eure Geräte; denn das Beste des ganzen Landes Mizrajim ist euer.

21. וַיַּעֲשׂוּ־כֵן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּתֵּן לָהֶם
יוֹסֵף עֲגָלוֹת עַל־פִּי פַּרְעֹה וַיִּתֵּן לָהֶם
צֵדָה לַדָּרֶךְ׃

21. Jisraels Söhne thaten also. Josef gab ihnen Wagen auf Befehl Pharaos, und er gab ihnen Vorrat für die Reise.

22. לְכֻלָּם נָתַן לְאִישׁ חֲלִפוֹת
שְׂמָלֹת וּלְבִנְיָמִן נָתַן שְׁלֹשׁ מֵאוֹת
כֶּסֶף וְחָמֵשׁ חֲלִפֹת שְׂמָלֹת׃

22. Allen gab er, jeglichem Anzüge von Kleidern, und dem Binjamin gab er dreihundert Silberstücke und fünf Kleideranzüge.

23. וּלְאָבִיו שָׁלַח כְּזֹאת עֲשָׂרָה
חֲמֹרִים נֹשְׂאִים מִטּוּב מִצְרָיִם וְעֶשֶׂר
אֲתֹנֹת נֹשְׂאֹת בָּר וְלֶחֶם וּמָזוֹן לְאָבִיו
לַדָּרֶךְ׃

23. Seinem Vater aber schickte er wie folgt: Zehn Esel, tragend von dem Besten Mizrajims, und zehn Eselinnen, Getreide und Brot und Speise für seinen Vater zur Reise tragend.

Kraft; allein er bleibt bei ihr stehen, er bildet subjektive Vorstellungen, Begriffe und Urteile, ohne ihnen die objektive Wirklichkeit zu Grunde zu legen, und ohne sie an der Wirklichkeit zu berichtigen. סכל ist somit die misbräuchliche Anwendung des שכל. (Ähnlich wie סבא das misbräuchliche שבע). — בער endlich ist derjenige, dem es wirklich an der Anlage fehlt, der ein instinktives Leben lebt und kaum sich über das Tier erhebt.

V. 18. חֵלֶב verwandt mit חָלָב. Mittelbegriff: חלף, in einen anderen Kreis, Zustand, Bestimmung ꝛc. übergehen. חָלָב: was der Organismus für die Reproduktion eines anderen Wesens ausgeschieden; חֵלֶב: was er an vorläufig überflüssigen Säften für die künftige eigene Reproduktion ausgeschieden. Es ist daher nicht das mit dem Fleische organisch verwachsene Fett, sondern das als הוהב קרום ונקלף besonders abgelagerte, gleichsam ein zurückgelegtes Kapital, ein Zehrpfennig des Tieres für künftige Not. Daher zugleich bildlicher Ausdruck für das Wertvollste, wie hier.

V. 19. ואתה צֻוֵּיתָ, ein sehr feiner Zug des egyptischen Herrschers. Josef war ja mächtig, aber je größer ein rechtlicher Mensch ist, umsomehr nimmt er sich in acht, daß man ihm nicht etwas als Misbrauch seiner Macht zur Last legen könne.

V. 20. אל תחס. Das Cholem wiese zunächst auf eine Radix חסס hin, verwandt mit dem rabbinischen חשש, Rücksicht auf etwas nehmen, Bedenken gegen etwas tragen.

24. וַיְשַׁלַּח אֶת־אֶחָיו וַיֵּלֵכוּ וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם אַל־תִּרְגְּזוּ בַּדָּרֶךְ׃

24. Er entließ seine Brüder und sie gingen. Er sagte ihnen noch: Seid ohne Sorge auf dem Wege!

25. וַיַּעֲלוּ מִמִּצְרַיִם וַיָּבֹאוּ אֶרֶץ כְּנַעַן אֶל־יַעֲקֹב אֲבִיהֶם׃

25. Sie gingen hinauf von Mizrajim und kamen in das Land Kenaan zu ihrem Vater Jaakob.

26. וַיַּגִּדוּ לוֹ לֵאמֹר עוֹד יוֹסֵף חַי וְכִי־הוּא מֹשֵׁל בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרָיִם וַיָּפָג לִבּוֹ כִּי לֹא־הֶאֱמִין לָהֶם׃

26. Sie erzählten ihm, Josef lebe noch, und daß er Herrscher über das ganze Land Mizrajim sei, da stand sein Herz stille, denn er glaubte ihnen nicht.

27. וַיְדַבְּרוּ אֵלָיו אֵת כָּל־דִּבְרֵי יוֹסֵף אֲשֶׁר דִּבֶּר אֲלֵהֶם וַיַּרְא אֶת־הָעֲגָלוֹת אֲשֶׁר־שָׁלַח יוֹסֵף לָשֵׂאת אֹתוֹ וַתְּחִי רוּחַ יַעֲקֹב אֲבִיהֶם׃

27. Als sie ihm aber alle Worte, die Josef zu ihnen gesprochen, wiederholten, und er die Wagen, die Josef geschickt hatte, um ihn aufzunehmen, sah, da lebte der Geist ihres Vaters Jaakob auf.

חמישי. 28. וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל רַב עוֹד־יוֹסֵף בְּנִי חָי אֵלְכָה וְאֶרְאֶנּוּ בְּטֶרֶם אָמוּת׃

28. Und Jisrael sprach: Es ist zuviel! Josef, mein Sohn, lebt noch! Ich gehe hin und will ihn sehen, bevor ich sterbe!

V. 24. אל תרגזו בדרך, רגז ist überwiegend nicht eine zürnende, sondern eine fürchtende innere Bewegung. Daher wohl: Leget eure Reise guten Mutes zurück und machet euch für alle Zukunft keine Sorgen!

V. 26. ויפג לבו. Aus der Analogie von מאין הפוגות (Klagel. 3, 49), Aufhören wird das ויפג לבו gewöhnlich auch als: sein Herz stand stille, ging ihm aus, er ward ohnmächtig, natürlich vor Freude, verstanden, und findet man eine Bestätigung dieser Auffassung in dem dann folgenden ותחי רוח יעקב, das man als: „er kam wieder zu sich" erklärt. Es wäre auch an sich ganz natürlich, daß ein Greis von solcher Freude überwältigt worden, wenn nur nicht dabei stände: כי לא האמין להם! Wenn er ihnen nicht glaubte, so konnte er doch vor Freude nicht ohnmächtig werden. Es muß demnach das פוג anders zu fassen sein. פוג heißt: eine Bewegung, die zum Stillstand kommt, aufhört. ויפג לבו scheint daher: „sein Sinn wurde stutzig" zu bedeuten, sein Herz stand zweifelnd stille, denn er glaubte ihnen nicht; er konnte sich nicht so rasch in die ihm gewordene Nachricht hineinfinden.

V. 27. Als sie ihm aber alles ausführlich erzählten, wie sich Josef benommen ꝛc. und er auch die königlichen Wagen sah, da lebte der Geist ihres Vaters Jakob auf, da erhob er sich aus der zwanzigjährigen Trauer, da שרתה עליו שכינה wieder, und darum steht auch sofort

V. 28. wieder ישראל, während bisher, — mit einer einzigen Ausnahme, wo er sich zu einem Entschlusse erhob und Herr über Zweifel geworden, wo also auch eine, wenngleich nur momentane Ermannung des Geistes zu bezeichnen war — immer nur יעקב gestanden. So hieß es oben Kap. 35, 20 im Schmerz über Rahels Tod: ויצב יעקב וגו׳, nach der Ermannung aber sofort V. 22: ויסע ישראל. — רב: Es ist zu

Kap. 46. V. 1. Da brach Jisrael auf und alles Seine; er kam nach Beer Scheba und opferte Mahlopfer dem Gotte seines Vaters Jizchak.

2. Da sprach Gott zu Jisrael in Gesichtern der Nacht, und sagte: Jaakob, Jaakob! Er sprach: Hier bin ich!

מו 1. וַיִּסַּע יִשְׂרָאֵל וְכָל־אֲשֶׁר־לוֹ וַיָּבֹא בְּאֵרָה שָׁבַע וַיִּזְבַּח זְבָחִים לֵאלֹהֵי אָבִיו יִצְחָק׃

2. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְיִשְׂרָאֵל בְּמַרְאֹת הַלָּיְלָה וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי׃

---

viel! Der Glanz, in dem er Josef wiederfinden sollte, ist eine Zugabe. Es ist genug, daß er überhaupt noch lebt.

Kap. 46. V. 1. Da brach Israel auf, in der freudigsten Stimmung, in dem Glanz- und Höhepunkt seines ganzen, in bitteren Kämpfen und Leiden so vielfach geprüften Lebens, er und all die Seinigen.

Sie reisten südwärts und kamen an die letzte Grenzstadt, an das durch die Erinnerung der Väter verherrlichte Beer-Schewa. Da opferte er זבחים. Wir finden nicht wieder, daß unsere Erzväter זבחים geopfert hätten. Sie, wie alle Noachiden, brachten vielmehr nur עולות. עולה drückt die gänzliche Hingebung an Gott aus, זבח ist an sich ein von den בעלים zu verzehrendes Familienmahl, und weiht die Familienstätte, das „Familienhaus" und den Familientisch zu Tempel und Altar. זבחים, ja in der Regel שלמים, drücken ja den höheren Gedanken aus, daß „Gott zu uns komme"; sie werden daher aus jenem heiteren Bewußtsein dargebracht, daß, wo ein Familienkreis pflichttreu und einig lebt und sich von Gott getragen fühlt, da אלקי' ברור צדיק, da sei Gott gegenwärtig. Darum sind שלמים, „Friedensopfer" des gottgesegneten Familienlebens, so spezifisch jüdisch. Der Gedanke des Aufgehens in Gott und des Hingebens an Gott dämmerte auch in nichtjüdischen Gemütern. Allein, daß das gewöhnliche Leben so von Gott durchdrungen sein kann, daß „man ißt und trinkt und schaut dabei Gott", daß alle unsere Familienräume Tempel, unsere Tische Altäre, unsere Jünglinge und Jungfrauen Priester und Priesterinnen, diese Durchgeistigung des gewöhnlichen Privatlebens, das ist eine Spende des Judentums. Daß Jakob-Israel nicht עולות, sondern זבחים opferte, das liegt darin, daß Jakob sich jetzt zum erstenmale in seinem Familienkreise glücklich und heiter und „ganz" fühlte. In diesem Bewußtsein und Gefühle brachte er Gott ein Familienopfer" und in diesem Gefühle brachte er sein Opfer, tief bedeutsam, לאלקי אביו יצחק, nicht allgemein לאלקי'. In dem Liede am roten Meere spricht Israel: זה א' ואנוהו אלקי אבי וארוממנהו: „In dieser meiner Rettung hat sich Gott als die mich tragende Allmacht mir gezeigt, auf daß ich ihn in meine Mitte aufnehme und ihm eine entsprechende Stätte werde; es ist dies aber derselbe Gott, den mich die Väter gelehrt, dem auch die Väter gedient, und der durch mich nur noch zu erhöhter Anerkennung gelangen will!" „Der Belehrung und dem זכות der Väter verdanke ich ich diese Rettung." So auch hier. Die Seligkeit, die Jakob eben jetzt empfand, schrieb er nicht seinem Verdienste, sondern dem זכות אבות zu. — Vielleicht auch ist es ein Hinblick auf die עקדה. Jakobs ganzes bisheriges Leben war nichts als eine in konkreter Wirklichkeit sich vollziehende עקדה, deren Auferstehungsmomente er eben jetzt sich genaht fühlte.

V. 2 u. 3. Gott sprach: „Fürchte dich nicht, nach Mizrajim hinabzugehen!" Jakob war ja in der freudigsten Stimmung. Dieser Anrede muß somit etwas vorangegangen sein, wodurch bei ihm die entgegengesetzte Stimmung, ja ängstliche Besorgnis hervorgerufen worden war, so daß er der Beruhigung bedurfte. Dies ist auch voll-

3. וַיֹּאמֶר אָנֹכִי הָאֵל אֱלֹהֵי אָבִיךָ אַל־תִּירָא מֵרְדָה מִצְרַיְמָה כִּי־לְגוֹי גָּדוֹל אֲשִׂימְךָ שָׁם׃

3. Er sprach: Ich bin der Gott, der Gott deines Vaters, fürchte dich nicht, nach Mizrajim hinabzugehen; denn zu einem großen Volke werde ich dich dort machen.

4. אָנֹכִי אֵרֵד עִמְּךָ מִצְרַיְמָה וְאָנֹכִי אַעַלְךָ גַם־עָלֹה וְיוֹסֵף יָשִׁית יָדוֹ עַל־עֵינֶיךָ׃

4. Ich werde mit dir nach Mizrajim hinabziehen, und Ich werde dich auch wieder heraufbringen, und Josef wird seine Hand auf deine Augen legen.

5. וַיָּקָם יַעֲקֹב מִבְּאֵר שָׁבַע וַיִּשְׂאוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־יַעֲקֹב אֲבִיהֶם וְאֶת־טַפָּם וְאֶת־נְשֵׁיהֶם בָּעֲגָלוֹת אֲשֶׁר־שָׁלַח פַּרְעֹה לָשֵׂאת אֹתוֹ׃

5. Da erhob sich Jaakob von Beer Scheba, und Jisraels Söhne führten ihren Vater Jaakob, ihre Kinder und ihre Frauen in den Wagen, die Pharao geschickt hatte, ihn aufzunehmen.

6. וַיִּקְחוּ אֶת־מִקְנֵיהֶם וְאֶת־רְכוּשָׁם אֲשֶׁר רָכְשׁוּ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיָּבֹאוּ מִצְרַיְמָה יַעֲקֹב וְכָל־זַרְעוֹ אִתּוֹ׃

6. Sie nahmen ihre Herden, und ihre bewegliche Habe, die sie im Lande Kenaan erworben hatten, und kamen nach Mizrajim; Jaakob und alle seine Nachkommen mit ihm,

7. בָּנָיו וּבְנֵי בָנָיו אִתּוֹ בְּנֹתָיו וּבְנוֹת בָּנָיו וְכָל־זַרְעוֹ הֵבִיא אִתּוֹ מִצְרַיְמָה׃ ס

7. seine Söhne und die Kinder seiner Söhne mit ihm, seine Töchter und die Töchter seiner Söhne und alle seine Nachkommen brachte er mit sich nach Mizrajim.

---

ständig in V. 2 enthalten. Zuerst die Bezeichnung der Erscheinung selbst: מראות הלילה „Erscheinung der Nacht" spricht schon für den ernst stimmenden Eindruck des Ganzen. Dann der Zuruf: יעקב, יעקב! nicht: ישראל, enttäuschte ja vollends Jakob über die folgenschwere Bedeutung dieses Hinabziehens nach Mizrajim. Deshalb denn auch Jakobs: הנני! Ich bin bereit für alles, was du bestimmst. Darauf Gott: Fürchte du dich nicht, ich bin der Gott, dem du soeben dein heiteres Familienopfer geweiht, und in letztem Ziele winkt auch aus diesem Gange die heitere Größe. Dort sollst du zu dem verheißenen großen Volke werden. Ich selbst begleite dich (deinen ganzen Familienkreis) hinab und führe dich (wenn du zum Volke geworden bist) wieder herauf, und, was dich persönlich betrifft, du wirst Josef nicht wieder verlieren! (Vergl. Kap. 15, 1.)

V. 5. Als er in der ungetrübt heiteren Stimmung aufbrach (V. 2), heißt es nicht ויקם; jetzt aber bedurfte er der Ermannung; darum: ויקם. Bedeutsam wechseln hier wieder die Namen. Die Familie war in der heitersten Stimmung, hatte keine Ahnung von der in der Ferne andämmernden trüben Zukunft, der sie entgegen zog. Den Vater aber erfüllte der Ernst der Galutherwartung, auf die er hingewiesen worden. Darum heißt es: die Söhne „Israels" führten ihren Vater „Jakob".

V. 6 u. 7. Sie waren alle bei ihm und mit ihm; waren alle seine Kinder. Er hatte nicht den Schmerz wie seine Voreltern, denen ein Kind sich entfremdet hatte; sondern es waren alle seine Söhne und seine Enkel, und obgleich sich schon viele Familien

8. וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים מִצְרַיְמָה יַעֲקֹב וּבָנָיו בְּכֹר יַעֲקֹב רְאוּבֵן׃

8. Dies sind die Namen der Söhne Israels, welche nach Mizrajim kamen, Jaakob und seine Söhne. Jaakobs Erstgeborner: Reuben.

9. וּבְנֵי רְאוּבֵן חֲנוֹךְ וּפַלּוּא וְחֶצְרֹן וְכַרְמִי׃

9. Reubens Söhne: Chanoch, Pallu Chezron und Karmi.

10. וּבְנֵי שִׁמְעוֹן יְמוּאֵל וְיָמִין וְאֹהַד וְיָכִין וְצֹחַר וְשָׁאוּל בֶּן־הַכְּנַעֲנִית׃

10. Schimeons Söhne: Jemuel, Jamin, Ohad, Jachin, Zochar und Schaul, Sohn der Kenaaniterin.

11. וּבְנֵי לֵוִי גֵּרְשׁוֹן קְהָת וּמְרָרִי׃

11. Lewis Söhne: Gerschon, Kehath und Merari.

12. וּבְנֵי יְהוּדָה עֵר וְאוֹנָן וְשֵׁלָה וָפֶרֶץ וָזָרַח וַיָּמָת עֵר וְאוֹנָן בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיִּהְיוּ בְּנֵי־פֶרֶץ חֶצְרוֹן וְחָמוּל׃

12. Jehudas Söhne: Er, Onan, Schela, Perez und Serach. Er und Onan starben im Lande Kenaan. Perez Söhne waren Chezron und Chamul.

13. וּבְנֵי יִשָּׂשכָר תּוֹלָע וּפֻוָּה וְיוֹב וְשִׁמְרֹן׃

13. Jisachars Söhne: Tola, Puwa, Job und Schimron.

14. וּבְנֵי זְבֻלוּן סֶרֶד וְאֵלוֹן וְיַחְלְאֵל׃

14. Sebuluns Söhne: Sered, Elon und Jachleel.

15. אֵלֶּה ו בְּנֵי לֵאָה אֲשֶׁר יָלְדָה לְיַעֲקֹב בְּפַדַּן אֲרָם וְאֵת דִּינָה בִתּוֹ כָּל־נֶפֶשׁ בָּנָיו וּבְנֹתָיו שְׁלֹשִׁים וְשָׁלֹשׁ׃

15. Dies die Söhne Leas, welche sie dem Jaakob in Padan Aram geboren hatte, und seine Tochter Dina. Alle Seelen seiner Söhne und seiner Töchter: dreiunddreißig.

---

gebildet hatten, so gruppierten sich doch alle um ihren Vater Jakob; an ihm hingen sie, mit ihm gingen sie, er brachte sie alle mit sich hinab nach Mizrajim.

V. 8 f. Wie überhaupt auf das keusche, sittlich reine Familienleben die jüdische Nation gebaut ist, wie später die Köpfe immer nach Vaterhäusern und Familien gezählt werden, so werden sie im Augenblick ihres Hinabziehens auch noch einmal alle nach ihrer Abstammung genannt. — יעקב ובניו, sie waren eins, so eins, daß Jakob selbst mitgezählt wird.

V. 10. ושאול בן הכנענית. Wenn unter כנענית hier Dina verstanden ist, die Simeon geheiratet, so dürfte שאול vielleicht nicht Simeons Sohn, sondern der von Schechem erzeugte, von Dina geborene Sohn sein; es wäre dann selbst dieser Sohn der Jakobsfamilie nicht entfremdet worden. Sie wird כנענית genannt, weil ihr Sohn physisch ein בן כנעני gewesen. Es träte dann hier schon der Grundsatz hervor, daß in der Verbindung einer Jakobstochter mit einem כנעני: הולד הולך אחר האם, das Kind zur Familie der Mutter, und nicht zu der des Vaters gezählt wird.

V. 12. ער ואונן. Es wird stets bei ihnen hervorgehoben: וימת וגו׳. Der göttliche Familienschutz ist kein unbedingter, an Reinheit und Sittlichkeit ist die Erhaltung geknüpft. Es genügt nicht, von jüdischen Eltern geboren zu sein. Darum fehlen auch Er und Onan hier nicht.

16. וּבְנֵי גָד צְפִיוֹן וְחַגִּי שׁוּנִי וְאֶצְבֹּן
עֵרִי וַאֲרוֹדִי וְאַרְאֵלִי׃
17. וּבְנֵי אָשֵׁר יִמְנָה וְיִשְׁוָה וְיִשְׁוִי
וּבְרִיעָה וְשֶׂרַח אֲחֹתָם וּבְנֵי בְרִיעָה
חֶבֶר וּמַלְכִּיאֵל׃
18. אֵלֶּה בְּנֵי זִלְפָּה אֲשֶׁר־נָתַן לָבָן
לְלֵאָה בִתּוֹ וַתֵּלֶד אֶת־אֵלֶּה לְיַעֲקֹב
שֵׁשׁ עֶשְׂרֵה נָפֶשׁ׃
19. בְּנֵי רָחֵל אֵשֶׁת יַעֲקֹב יוֹסֵף
וּבִנְיָמִן׃
20. וַיִּוָּלֶד לְיוֹסֵף בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם
אֲשֶׁר יָלְדָה־לוֹ אָסְנַת בַּת־פּוֹטִי פֶרַע
כֹּהֵן אֹן אֶת־מְנַשֶּׁה וְאֶת־אֶפְרָיִם׃
21. וּבְנֵי בִנְיָמִן בֶּלַע וָבֶכֶר וְאַשְׁבֵּל
גֵּרָא וְנַעֲמָן אֵחִי וָרֹאשׁ מֻפִּים וְחֻפִּים
וָאָרְדּ׃
22. אֵלֶּה בְּנֵי רָחֵל אֲשֶׁר יֻלַּד
לְיַעֲקֹב כָּל־נֶפֶשׁ אַרְבָּעָה עָשָׂר׃
23. וּבְנֵי־דָן חֻשִׁים׃
24. וּבְנֵי נַפְתָּלִי יַחְצְאֵל וְגוּנִי וְיֵצֶר
וְשַׁלֻּם׃
25. אֵלֶּה בְּנֵי בִלְהָה אֲשֶׁר־נָתַן
לָבָן לְרָחֵל בִּתּוֹ וַתֵּלֶד אֶת־אֵלֶּה
לְיַעֲקֹב כָּל־נֶפֶשׁ שִׁבְעָה׃

16. Gads Söhne: Zifjon, Chagi, Schuni und Ezbon, Eri, Arodi und Areli.

17. Aſchers Söhne: Jimna, Jiſchwa, Jiſchwi, Beria und ihre Schweſter Serach. Berias Söhne: Cheber und Malkiel.

18. Es waren dies die Söhne Silpas, welche Laban ſeiner Tochter Lea gegeben hatte; ſie gebar dieſe dem Jaakob: ſechszehn Seelen.

19. Rachels Söhne, der Frau Jaakobs: Joſef und Binjamin.

20. Dem Joſef wurden im Lande Mizrajim geboren, die ihm Asnath, die Tochter des Prieſters zu On, Potifera, geboren hatte: Menaſche und Efrajim.

21. Binjamins Söhne: Bela, Becher und Aſchbel, Gera, Naaman, Echi und Roſch, Muppim, Chuppim und Ard.

22. Dies die Söhne Rachels, die dem Jaakob geboren worden; alle Seelen: vierzehn.

23. Und Dans Söhne: Chuſchim.

24. Naftalis Söhne: Jachzeel, Guni, Jezer und Schilem.

25. Es ſind dies die Söhne Bilhas, welche Laban ſeiner Tochter Rachel gegeben, ſie gebar dieſe dem Jaakob; alle Seelen: ſieben.

V. 18. Im Geſchlechtsregiſter wird darauf hingedeutet, daß, wenn Silpa und Bilha Frauen Jakobs geworden ſind, dies nur auf Veranlaſſung ihrer „Herrinnen“ ſelbſt geſchehen. Ebenſo wird bei Rahel angedeutet, daß ſie die einzige Gattin ſeiner Wahl geweſen.

V. 20. ויולד ליוסף. Im Lande Mizrajim, umgeben von einer ganz fremden Lebensweiſe, werden doch „Kinder dem Joſef geboren“. Er zeugte ſie nicht nur, ſondern auch als ſie da waren, waren ſie ſein, und ſelbſt ſeine Frau, die Tochter eines egyptiſchen Prieſters, gebar ſie ihm und erzog ſie ihm.

26. כָּל־הַנֶּפֶשׁ הַבָּאָה לְיַעֲקֹב מִצְרַיְמָה יֹצְאֵי יְרֵכוֹ מִלְּבַד נְשֵׁי בְנֵי־יַעֲקֹב כָּל־נֶפֶשׁ שִׁשִּׁים וָשֵׁשׁ׃

26. Alle Seelen, die dem Jaakob nach Mizrajim kamen, die von ihm stammenden, außer den Frauen der Söhne Jaakobs, alle Seelen: sechsundsechzig.

27. וּבְנֵי יוֹסֵף אֲשֶׁר־יֻלַּד־לוֹ בְּמִצְרַיִם נֶפֶשׁ שְׁנָיִם כָּל־הַנֶּפֶשׁ לְבֵית־יַעֲקֹב הַבָּאָה מִצְרַיְמָה שִׁבְעִים׃ ס

27. Und Josefs Söhne, die ihm in Mizrajim geboren worden: zwei Seelen; alle dem Hause Jaakobs gehörige Seelen, die nach Mizrajim gekommen waren: siebzig.

ששי. 28. וְאֶת־יְהוּדָה שָׁלַח לְפָנָיו אֶל־יוֹסֵף לְהוֹרֹת לְפָנָיו גֹּשְׁנָה וַיָּבֹאוּ אַרְצָה גֹּשֶׁן׃

28. Jehuda aber sendete er sich voran zum Josef, damit dieser ihn, bevor er ankam, nach Goschen anweise; so kamen sie zum Lande Goschen.

29. וַיֶּאְסֹר יוֹסֵף מֶרְכַּבְתּוֹ וַיַּעַל לִקְרַאת־יִשְׂרָאֵל אָבִיו גֹּשְׁנָה וַיֵּרָא אֵלָיו וַיִּפֹּל עַל־צַוָּארָיו וַיֵּבְךְּ עַל־צַוָּארָיו עוֹד׃

29. Josef spannte seinen Wagen an, und fuhr hinauf seinem Vater Jisrael nach Goschen entgegen. Als dieser sich ihm zeigte, warf er sich an seinen Hals und weinte an seinem Halse noch,

30. וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל אֶל־יוֹסֵף אָמוּתָה

30. da Jisrael zu Josef sprach: Jetzt

V. 26. כל נפש. Esaus Haus zählte nur sechs Seelen, und es heißt von ihm כל נפשות ביתו (1. B. M. 36, 6), bemerkt ein Wort in מ"ר, Jakobs Haus zählt siebenzig Seelen und sie heißen zusammen nur ein נפש: כל הנפש לבית יעקב! Außerhalb des jüdischen Berufes schlägt oft jeder Sohn seinen eigenen Weg ein. Wo aber in Wahrheit und Treue jüdischer Sinn erhalten ist, da mögen es siebenzig sein, und es waltet doch in allen ein Geist und ein Sinn.

V. 28. להורות לפניו: damit Josef, ehe er hinkam, ihm die Anweisung gebe, nach Goschen zu ziehen. Es solle nicht scheinen, als ob er eigenmächtig mit seiner Familie dort einzöge, obwohl er „Vater des Fürsten", oder vielmehr, weil er dieses war. Jakob kannte die Welt und wußte, wie jeder ihn nach sich beurteilen und ihm eine eigenmächtige Willkür andichten könnte, die er sich in solcher Stellung selbst erlauben würde.

V. 29. Josef weinte, Jakob weinte nicht; Josef weinte noch, Jakob hatte bereits ausgeweint; Josef weinte noch, selbst als Jakob bereits mit ihm sprach — in solchen kleinen Zügen spiegelt sich die faktischste Wahrheit. Jakob hat inzwischen ein einförmiges Leben geführt, hat ihn beweint, sein ganzes Gemütsleben war in die Trauer um Josef aufgegangen. Josef hatte das wechselvollste Leben gehabt, hatte nicht Zeit gehabt, sich so dem Schmerze der Trennung hinzugeben; seine jedesmalige Gegenwart mußte ihn ganz erfüllen. Jetzt, wo er sich am Halse des Vaters befand, da fühlte er erst recht die überstandene Trennung und lebte die zurückgelegten zwanzig Jahre noch einmal durch. Jakob war schon Jisrael geworden, Josef weinte noch. —

V. 30. Jetzt möchte ich sterben! Er fühlte sich auf dem Gipfel des möglichen Glückes, konnte nicht mehr glücklicher werden! Mit diesem Gipfel der Seligkeit möchte er enden.

möchte ich sterben! Nachdem ich dein Angesicht gesehen, daß du noch lebst!

31. Josef sprach zu seinen Brüdern und zu dem Hause seines Vaters: Ich will hinaufgehen und möchte Pharao berichten und möchte ihm sagen: meine Brüder und meines Vaters Haus, die im Lande Kenaan waren, sind zu mir gekommen.

32. Die Männer sind Schafhirten, denn sie waren Herdenzüchter, ihre Schafe und ihre Rinder und alles ihrige haben sie mitgebracht.

33. Wird euch dann Pharao rufen lassen und spricht: Was ist euer Thun?

הַפָּעַם אַחֲרֵי רְאוֹתִי אֶת־פָּנֶיךָ כִּי עוֹדְךָ חָי׃

31. וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל־אֶחָיו וְאֶל־בֵּית אָבִיו אֶעֱלֶה וְאַגִּידָה לְפַרְע�ֹה וְאֹמְרָה אֵלָיו אַחַי וּבֵית־אָבִי אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ־כְּנַעַן בָּאוּ אֵלָי׃

32. וְהָאֲנָשִׁים רֹעֵי צֹאן כִּי־אַנְשֵׁי מִקְנֶה הָיוּ וְצֹאנָם וּבְקָרָם וְכָל־אֲשֶׁר לָהֶם הֵבִיאוּ׃

33. וְהָיָה כִּי־יִקְרָא לָכֶם פַּרְעֹה וְאָמַר מַה־מַּעֲשֵׂיכֶם׃

V. 31. „Zu dem Hause seines Vaters —“ sie bildeten noch alle ein Haus. Er sagte es ihnen allen, denn sie hatten es alle zu beherzigen, den Gegensatz nämlich, in welchem sie sich zu der Bevölkerung befinden würden und erhalten sollten. — אגידה, אומרה: Im Vaterhause ist er nicht משל, äußert er nur Wunsch und Absicht. Ich möchte wohl, halte es für Recht u. s. w. — אעלה. Goschen muß demnach wohl niedriger als die Residenz gelegen gewesen sein. Später, als Pharao sein Volk bereden wollte, Israel zu drücken, spricht er die Befürchtung aus: ועלה מן הארץ; diese sonst schwierige Äußerung dürfte darin ihre Erklärung finden. Unsere Väter sollten sich in Goschen ansiedeln, weil diese Provinz dem ganzen Zentralleben Egyptens entlegen war. „Wenn das so weiter geht“, spricht der spätere Pharao, „und sie sich so vermehren, so werden sie bei erster Gelegenheit aus ihrer Provinz, in die sie jetzt eingepfercht sind, heraufkommen und wir werden uns vor Juden nicht retten können“. Demnach muß aber das ויעל des V. 29 aus der Lage Mizrajims Kanaan gegenüber gesprochen sein, woher Jakob kam.

V. 32. „Ich möchte ihm geradezu sagen, daß ihr dem Stande der Schafhirten angehört, obwohl man dies in Mizrajim nicht für das Ehrenhafteste hält“. „Denn sie waren Herdenzüchter“. Nicht, daß sie immer selbst die Schafe geweidet hätten, das konnten ihre Knechte thun; allein ihre bürgerliche Nahrung hatten sie aus der Viehzucht.

V. 33. In einem Staate wie Mizrajim, wo der Mensch völlig in den sogenannten Beruf aufging, und eigentlich kein Mensch, sondern ein Handwerker, ein Landbauer, ein Krieger u. s. w. geboren wurde, war die Frage nach dem Berufe natürlich die erste Frage. Auch sie sollten auf Pharaos Frage ungescheut diese unangenehme Wahrheit hervorkehren; denn der nicht zu umgehende Abscheu der Egypter vor ihrem Berufe war, wie überhaupt die Abneigung der Völker gegen die Juden, das erste Erhaltungsmittel dieses zum isolierten Gange durch die Zeiten bestimmten Menschenstammes. Bis zum geistig sittlichen Morgen der Völker schützten die Pallisaden, die der Wahn der Völker gegen die Juden errichtete, diese vor jeder Ansteckung durch die Barbarei und Entsittlichung der Menschen, in deren Mitte sie Jahrhunderte hinab zu wandeln haben sollten. Deshalb kehrte auch hier Josef sofort die den Egyptern unangenehme Seite hervor, in der

34. וְאֲמַרְתֶּם אַנְשֵׁי מִקְנֶה הָיוּ עֲבָדֶיךָ מִנְּעוּרֵינוּ וְעַד־עַתָּה גַּם־אֲנַחְנוּ גַּם־אֲבֹתֵינוּ בַּעֲבוּר תֵּשְׁבוּ בְּאֶרֶץ גֹּשֶׁן כִּי־תוֹעֲבַת מִצְרַיִם כָּל־רֹעֵה צֹאן׃

34. so saget auch: Herdenzüchter waren deine Diener von unserer Jugend bis jetzt, wir sowohl als unsere Väter; damit ihr im Lande Goschen wohnen bleibet: denn Mizrajims Abscheu ist jeder Schafhirte.

מז 1. וַיָּבֹא יוֹסֵף וַיַּגֶּד לְפַרְעֹה וַיֹּאמֶר אָבִי וְאַחַי וְצֹאנָם וּבְקָרָם וְכָל־אֲשֶׁר לָהֶם בָּאוּ מֵאֶרֶץ כְּנָעַן וְהִנָּם בְּאֶרֶץ גֹּשֶׁן׃

Kap. 47. V. 1. Josef kam und berichtete Pharao: Mein Vater und meine Brüder, ihre Schafe und ihre Rinder und alles ihre sind vom Lande Kenaan gekommen, jetzt sind sie im Lande Goschen.

2. וּמִקְצֵה אֶחָיו לָקַח חֲמִשָּׁה אֲנָשִׁים וַיִּתְּגֵם לִפְנֵי פַּרְעֹה׃

2. Und als einen Teil seiner Brüder nahm er von ihnen fünf Männer und stellte sie vor Pharao.

3. וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אֶל־אֶחָיו מַה־מַּעֲשֵׂיכֶם וַיֹּאמְרוּ אֶל־פַּרְעֹה רֹעֵה צֹאן עֲבָדֶיךָ גַּם־אֲנַחְנוּ גַּם־אֲבוֹתֵינוּ׃

3. Pharao sprach zu seinen Brüdern: Was ist euer Thun? Da sagten sie zu Pharao: Schafhirten sind deine Diener, wir sowohl als unsere Väter.

4. וַיֹּאמְרוּ אֶל־פַּרְעֹה לָגוּר בָּאָרֶץ בָּאנוּ כִּי־אֵין מִרְעֶה לַצֹּאן אֲשֶׁר לַעֲבָדֶיךָ כִּי־כָבֵד הָרָעָב בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וְעַתָּה יֵשְׁבוּ־נָא עֲבָדֶיךָ בְּאֶרֶץ גֹּשֶׁן׃

4. Sie sagten ferner zu Pharao: Uns im Lande aufzuhalten sind wir gekommen, denn für die Schafe deiner Diener ist keine Weide mehr, denn der Hunger ist schwer im Lande Kenaan; und nun, lasse doch deine Diener im Lande Goschen wohnen.

5. וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אֶל־יוֹסֵף לֵאמֹר אָבִיךָ וְאַחֶיךָ בָּאוּ אֵלֶיךָ׃

5. Pharao sprach darauf zu Josef: Dein Vater und deine Brüder sind zu dir gekommen,

---

ausgesprochenen Absicht, damit sie dadurch eine gesonderte Provinz zum Wohnplatz eingeräumt erhielten.

Kap. 47. V. 1 u. 2. Josef stellt seine Brüder früher als seinen Vater dem Pharao vor. Er mochte wohl gewußt haben, Jakob werde im Gefühl seiner sittlichen Würde auch vor einem Pharao das Knie nicht beugen. Es ist ihm daher lieber, zuvor einige Glieder der Familie ihm vorzuführen, die es wohl an entsprechender Unterthänigkeitsbezeugung nicht würden fehlen lassen. Daher auch ויצגם לפני פרעה, er stellt sie Pharao zu Gebote, wie אציגה נא וגו׳ (Kap. 39, 15).

V. 3. רעה צאן im Singular. Vom Schafhirtenstand sind deine Diener. Josef hatte ihnen an die Hand gegeben zu sagen, אנשי מקנה, Viehzüchter. Sie aber scheuen sich ihres Berufs nicht und sagen geradezu: Schafhirten.

V. 4. Obgleich in Goschen wahrscheinlich während der Hungerjahre ebensowenig Weide für das Vieh wie in Kanaan gewesen sein wird, so hatte doch wohl Josef wie überall so auch in Goschen Futterkräuter für das Vieh in den Stadtgebieten aufgespeichert.

V. 5. Sie sind zu dir gekommen, ihre Versorgung liegt dir ob und die Mittel dazu gebe ich dir.

6. das Land Mizrajim ist vor dir offen, im besten des Landes weise deinem Vater und deinen Brüdern ihren Wohnsitz an, mögen sie im Lande Goschen wohnen, und wenn du weißt und unter ihnen tüchtige Männer sind, so setze sie zu Oberbeamten der Herden, die ich habe.

7. Josef brachte seinen Vater Jaakob und stellte ihn Pharao vor; Jaakob segnete Pharao.

8. Da sprach Pharao zu Jaakob: Wie viele sind die Tage der Jahre deines Lebens?

9. Jaakob erwiderte Pharao: Die Tage der Jahre meiner Wanderungen

6. אֶרֶץ מִצְרַיִם לְפָנֶיךָ הוּא בְּמֵיטַב הָאָרֶץ הוֹשֵׁב אֶת־אָבִיךָ וְאֶת־אַחֶיךָ יֵשְׁבוּ בְּאֶרֶץ גֹּשֶׁן וְאִם־יָדַעְתָּ וְיֶשׁ־בָּם אַנְשֵׁי־חַיִל וְשַׂמְתָּם שָׂרֵי מִקְנֶה עַל־אֲשֶׁר־לִי׃

7. וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת־יַעֲקֹב אָבִיו וַיַּעֲמִדֵהוּ לִפְנֵי פַרְעֹה וַיְבָרֶךְ יַעֲקֹב אֶת־פַּרְעֹה׃

8. וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אֶל־יַעֲקֹב כַּמָּה יְמֵי שְׁנֵי חַיֶּיךָ׃

9. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל־פַּרְעֹה יְמֵי

V. 6. הושב, nicht als גרים, sondern als bleibend berechtigte הושבים. — ואם ידעת ויש בם. Mit großer Feinheit spricht dies Pharao als zwei Bedingungen aus. Es kann sein, daß יש בם אנשי חיל und du weißt es nicht, oder willst es nicht wissen, wünschest es nicht, daß sie in meinen Dienst treten; er giebt somit Josef selbst Ausreden an die Hand, wenn er es etwa nicht wünschen sollte.

V. 7. ויבא, nicht לקח wie bei den Brüdern; ebenso nicht ויציגהו, sondern ויעמדהו. Jakob wartet auch nicht, bis der Fürst ihn anredet. Er fühlt sich auch ein Fürst auf Erden und kommt ihm mit einem Segensgruß entgegen.

V. 8. Auch heute sprechen Fürsten, deren Zeit natürlich höchst kostbar ist, bei einer Audienz in der Regel nur ein paar kurze hingeworfene Fragesätze, die aus gleichgültigen Verhältnissen des Anzuredenden herausgegriffen sind. Selten hat aber wohl ein Fürst mehr Feinheit in ein paar Fragworte zu bergen verstanden, als hier Pharao, und noch seltener ein Angeredeter in einem kurzen Antwortsatz mehr Weisheit ausgesprochen, als hier Jakob. Wenn man nach Jahren zählt, rechnet man nicht mehr nach Tagen. Nur bei wenigen auserlesenen Menschen geschiehts, bei denen jeder Tag bedeutungsvoll und von ihnen als besondere Aufgabe betrachtet wird. Der wahre Mensch lebt nicht Jahre, sondern Tage. So in dem großen Psalm Moschehs, wo die ganze Weltgeschichte wie ein Traum vorüberzieht, heißt es zuletzt: wenn selbst tausend Jahre Weltgeschichte nichts mehr als eine Minute bedeuten, dann bedeuten die Tage gar nichts. Nur wo die תורה eingezogen und die Thätigkeit des Menschen im Dienste Gottes bestimmt und weiht, da lebt der Mensch Tage, heute hat er Kraft, heute wirkt er, um den Zusammenhang und die Folge völlig unbekümmert, der Tag ist Gott zugezählt und unverloren. „למנות ימינו כן הודע!" „Lehre uns so unsere Tage zählen!" — So spricht auch Pharao hier: Wie viel Tage hast du in den Jahren deines Lebens gelebt? und giebt in dieser Fragestellung den tiefen Eindruck kund, den die ganze Erscheinung Jakobs auf ihn gemacht.

V. 9. In seiner Antwort unterscheidet Jakob Leben und Sein: du fragst nach den Tagen der Jahre meines Lebens? gelebt habe ich nicht viel, geweilt bin ich

שְׁנֵי מְגוּרַי שְׁלֹשִׁים וּמְאַת שָׁנָה
מְעַט וְרָעִים הָיוּ יְמֵי שְׁנֵי חַיַּי וְלֹא
הִשִּׂיגוּ אֶת־יְמֵי שְׁנֵי חַיֵּי אֲבֹתַי בִּימֵי
מְגוּרֵיהֶם:

sind hundertunddreißig Jahre; wenig und unglücklich waren die Tage der Jahre meines Lebens und haben nicht die Tage der Jahre des Lebens meiner Väter in den Tagen ihrer Wanderungen erreicht.

10. וַיְבָרֶךְ יַעֲקֹב אֶת־פַּרְעֹה וַיֵּצֵא
מִלִּפְנֵי פַרְעֹה:

10. Jaakob segnete sodann Pharao und ging von Pharao fort.

שביעי. 11. וַיּוֹשֶׁב יוֹסֵף אֶת־אָבִיו
וְאֶת־אֶחָיו וַיִּתֶּן לָהֶם אֲחֻזָּה בְּאֶרֶץ
מִצְרַיִם בְּמֵיטַב הָאָרֶץ בְּאֶרֶץ רַעְמְסֵס
כַּאֲשֶׁר צִוָּה פַּרְעֹה:

11. Josef wies seinem Vater und seinen Brüdern einen Wohnsitz an und gab ihnen Besitz im Lande Mizrajim in dem besten des Landes, im Lande Ramses, wie es Pharao befohlen.

12. וַיְכַלְכֵּל יוֹסֵף אֶת־אָבִיו וְאֶת־
אֶחָיו וְאֵת כָּל־בֵּית אָבִיו לֶחֶם לְפִי
הַטָּף:

12. Josef versorgte seinen Vater und seine Brüder und das ganze Haus seines Vaters mit Nahrung nach Bedürfnis der Kinder.

13. וְלֶחֶם אֵין בְּכָל־הָאָרֶץ כִּי־כָבֵד

13. Im ganzen Lande war aber keine Nahrung, denn der Hunger war sehr

---

auf Erden hundertunddreißig Jahre. Die Tage der Jahre, die ich mein Leben nennen könnte — (in denen ich meine Aufgabe voll gelöst) — waren nur wenige, und sie eben waren רעים, waren eben die bittersten, sorgenerfülltesten. Es war mir die Aufgabe geworden, die Pflichten des Unglücks im Unglück zu üben. Der Inhalt meines Lebens ist keineswegs mit dem Lebensinhalt meiner Väter zu vergleichen. Sie haben mehr gelebt, jeder Tag ihres Hierseins war Leben und sie hatten ihre Lebensaufgabe in heiteren Verhältnissen zu lösen. Es ist dies keine Klage über die Kürze des Lebens, sondern Bescheidenheit im Rückblick auf den sittlichen Wert des zurückgelegten Lebens.

V. 11. Sie waren nur in der ausgesprochenen Absicht, sich zeitlich im Lande aufzuhalten, gekommen. Auf Pharaos ausdrückliches Verlangen und auf seinen Befehl wurden sie zur förmlichen Niederlassung veranlaßt und ward ihnen Grundbesitz angewiesen. — אחזה. Nach jüdischer Anschauung ergreift der Mensch nicht vom Boden Besitz, sondern läßt sich vom Boden fesseln; nicht אוחז, sondern הֵאָחֵז ב־ heißt: Land in Besitz nehmen. Nur bewegliche Habe geht in die Person auf und wird von dieser vertreten. Der unbewegliche Besitz ist vielmehr Träger der Persönlichkeit und Vertreter derselben im Rechtsgebiete. Ein Verhältnis, das im jüdischen Zivilrechte von weitreichenden Folgen ist.

V. 12. לחם לפי הטף. Kindern kann man nichts abknappen, selbst in Zeiten der Teurung und des Mangels lassen sie sich nicht wie Erwachsene beschränken, insbesondere nicht טף, in dem zarten Alter, das dieses Wort ausdrückt. Es scheint daher hiermit angedeutet, daß Josef die Vorräte auch seinem Vater und seiner Familie nur mit weiser Sparsamkeit zuwendete.

V. 13. ותלה, das Land verging, ermattete, rad. להה, verwandt mit לאה, kraftlos werden. לאה ist wohl die Wurzel von לא, der logischen Negation, der Ver-

הָרָעָב מְאֹד וַתֵּלַהּ אֶרֶץ מִצְרַיִם וְאֶרֶץ כְּנָעַן מִפְּנֵי הָרָעָב׃

14. וַיְלַקֵּט יוֹסֵף אֶת־כָּל־הַכֶּסֶף הַנִּמְצָא בְּאֶרֶץ־מִצְרַיִם וּבְאֶרֶץ כְּנַעַן בַּשֶּׁבֶר אֲשֶׁר־הֵם שֹׁבְרִים וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת־הַכֶּסֶף בֵּיתָה פַּרְעֹה׃

15. וַיִּתֹּם הַכֶּסֶף מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וּמֵאֶרֶץ כְּנָעַן וַיָּבֹאוּ כָל־מִצְרַיִם אֶל־יוֹסֵף לֵאמֹר הָבָה־לָּנוּ לֶחֶם וְלָמָּה נָמוּת נֶגְדֶּךָ כִּי אָפֵס כָּסֶף׃

16. וַיֹּאמֶר יוֹסֵף הָבוּ מִקְנֵיכֶם וְאֶתְּנָה לָכֶם בְּמִקְנֵיכֶם אִם־אָפֵס כָּסֶף׃

17. וַיָּבִיאוּ אֶת־מִקְנֵיהֶם אֶל־יוֹסֵף וַיִּתֵּן לָהֶם יוֹסֵף לֶחֶם בַּסּוּסִים וּבְמִקְנֵה הַצֹּאן וּבְמִקְנֵה הַבָּקָר וּבַחֲמֹרִים וַיְנַהֲלֵם בַּלֶּחֶם בְּכָל־מִקְנֵהֶם בַּשָּׁנָה הַהִוא׃

18. וַתִּתֹּם הַשָּׁנָה הַהִוא וַיָּבֹאוּ אֵלָיו בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית וַיֹּאמְרוּ לוֹ לֹא־נְכַחֵד מֵאֲדֹנִי כִּי אִם־תַּם הַכֶּסֶף וּמִקְנֵה הַבְּהֵמָה אֶל־אֲדֹנִי לֹא נִשְׁאַר לִפְנֵי אֲדֹנִי בִּלְתִּי אִם־גְּוִיָּתֵנוּ וְאַדְמָתֵנוּ׃

19. לָמָּה נָמוּת לְעֵינֶיךָ גַּם־אֲנַחְנוּ גַּם־אַדְמָתֵנוּ קְנֵה־אֹתָנוּ וְאֶת־אַדְמָתֵנוּ בַּלָּחֶם וְנִהְיֶה אֲנַחְנוּ וְאַדְמָתֵנוּ עֲבָדִים

schwer. Das ganze Land Mizrajim und auch das Land Kenaan verging vor dem Hunger.

14. Alles im Lande Mizrajim und im Lande Kenaan vorhandene Geld sammelte Josef für den Einkauf, den sie machten; das Geld aber brachte Josef in Pharaos Haus.

15. Als das Geld vom Lande Mizrajim und vom Lande Kenaan geschwunden war, kam ganz Mizrajim zu Josef und sprach: Gieb uns Brot, warum sollen wir vor deinen Augen sterben? Denn Geld ist nicht mehr da.

16. Josef erwiderte: Bringet eure Herden, so gebe ich euch für eure Herden, wenn kein Geld mehr da ist.

17. Sie brachten Josef ihre Herden, und Josef gab ihnen Brot für die Pferde und für die Habe an Schafen, an Rindern und für die Esel. Er führte sie für alle ihre Herden mit Brot durch dieses Jahr hin.

18. Auch dieses Jahr ging zu Ende, da kamen sie zu ihm im folgenden Jahre und sagten: Wir können es meinem Herrn nicht vorenthalten, daß, wenn das Geld und der Besitz an Vieh meinem Herrn verfallen ist, meinem Herrn nichts mehr vorliegt, als unser Leib und unser Boden.

19. Warum sollen wir und unser Boden vor deinen Augen zu Grunde gehen? Erwirb uns und unsern Boden für das Brot, so werden wir und unser

---

neinung eines Seins, unterschieden von אַל, der sittlichen Negation, der Verneinung eines Wollens und Sollens. לאה ist der Übergang aus dem Sein in das Nichtsein, das Schwinden der Kräfte.

V. 17. בסוסים unter allem Herdenbesitz der wertvollste, wegen dessen Egypten berühmt war.

לְפַרְעֹה וְתֶחֱרַע וְנִחְיֶה וְלֹא נָמוּת וְהָאֲדָמָה לֹא תֵשָׁם׃

Boden Pharao zu Knechten werden, und gieb dann Saat, damit wir leben und nicht sterben und der Boden nicht wüste wird.

20. וַיִּקֶן יוֹסֵף אֶת־כָּל־אַדְמַת מִצְרַיִם לְפַרְעֹה כִּי־מָכְרוּ מִצְרַיִם אִישׁ שָׂדֵהוּ כִּי־חָזַק עֲלֵהֶם הָרָעָב וַתְּהִי הָאָרֶץ לְפַרְעֹה׃

20. Da kaufte Josef den ganzen Boden Mizrajims für Pharao; denn die Mizrer verkauften jeder sein Feld, weil der Hunger ihnen zu stark geworden war; so ward das Land Pharaos Eigentum.

21. וְאֶת־הָעָם הֶעֱבִיר אֹתוֹ לֶעָרִים מִקְצֵה גְבוּל־מִצְרַיִם וְעַד־קָצֵהוּ׃

21. Das Volk aber versetzte er städteweis von einem Ende des Gebietes Mizrajims zu dem anderen Ende.

22. רַק אַדְמַת הַכֹּהֲנִים לֹא קָנָה כִּי חֹק לַכֹּהֲנִים מֵאֵת פַּרְעֹה וְאָכְלוּ אֶת־חֻקָּם אֲשֶׁר נָתַן לָהֶם פַּרְעֹה עַל־כֵּן לֹא מָכְרוּ אֶת־אַדְמָתָם׃

22. Nur den Boden der Priester kaufte er nicht; denn die Priester hatten ein Festgesetztes von Pharao, sie aßen das ihnen Bestimmte, welches ihnen Pharao gab; darum verkauften sie ihr Land nicht.

V. 21. לערים nicht: in Städte, sondern städteweis, immer eine ganze Stadtbevölkerung zusammen nach einer anderen Stadt. Der ganze Boden war Staatseigentum geworden, und um dieses neuerworbene Recht vollständig konkret werden zu lassen, sollten alle bisherigen Eigentümer ihr bisheriges Eigentum verlassen, somit eine vollständige Auswanderung eintreten. Allein Josefs Weisheit milderte die Maßregel dadurch, daß immer eine Gesamtbevölkerung zusammenblieb und sich nur auf einem neuen Boden wieder zusammenfand. Somit blieben die alten sozialen und kommunalen Beziehungen dieselben und es trat nicht eine ganze Umwälzung aller bestehenden Verhältnisse ein. Die Weisen deuten auf die Folgen hin, die diese Versetzung der Gesamtbevölkerung für die neuen Ankömmlinge der Jakobsfamilie haben mußte, auf welche fortan kein Egypter mit Hohn herabblicken konnte. Es befand sich auch kein Egypter mehr auf eigenem Hofe. Es war übrigens diese ganze Maßregel nicht eine von Josef erfundene. Das Volk selbst hatte sie V. 19, und zwar zugleich die Leibeigenschaft, in Vorschlag gebracht. Josef verschmähte diese und adoptierte nur den Staatsankauf der Ländereien, aus welchem zuletzt nur eine Grundsteuer resultierte.

V. 22. „Nur den Boden der Priester kaufte er nicht u. s. w." Hier sehen wir einen vollendeten Gegensatz zu jener Hypothese, die sich aus der sogenannten „Sendung Mosis" in so manche Anschauung eingebürgert, als hätte Moses „seine" staatliche und religiöse Weisheit von den Egyptern erlernt. Die angeblichen Lehrer Mosis, die egyptischen Priester, hatten Boden, ja, waren nach der zu Josefs Zeiten eingetretenen Veränderung die einzigen wirklichen Bodeneigentümer und hatten außerdem ein festgesichertes Staatseinkommen. Unsere כהנים hatten keinen Boden und kein gesichertes Einkommen aus Staatsmitteln, waren vielmehr mit ihrer Existenz auf den guten Willen und die Achtung der einzelnen hingewiesen. Wäre משה רבנו ע"ה ein „Moses" gewesen, er hätte für seinen Stamm ganz anders gesorgt.

חק. Gewöhnlich werden חקים als Beschränkungen, als etwas grundlos einmal Festgesetztes begriffen, und die Bezeichnung חק, sowohl nach ihrer Abstammung, חקק ver-

23. וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל־הָעָם הֵן קָנִיתִי
אֶתְכֶם הַיּוֹם וְאֶת־אַדְמַתְכֶם לְפַרְעֹה
הֵא־לָכֶם זֶרַע וּזְרַעְתֶּם אֶת־הָאֲדָמָה׃
24. וְהָיָה בַּתְּבוּאֹת וּנְתַתֶּם חֲמִישִׁית
לְפַרְעֹה וְאַרְבַּע הַיָּדֹת יִהְיֶה לָכֶם
לְזֶרַע הַשָּׂדֶה וּלְאָכְלְכֶם וְלַאֲשֶׁר
בְּבָתֵּיכֶם וְלֶאֱכֹל לְטַפְּכֶם׃

מפטיר. 25. וַיֹּאמְרוּ הֶחֱיִתָנוּ נִמְצָא־
חֵן בְּעֵינֵי אֲדֹנִי וְהָיִינוּ עֲבָדִים לְפַרְעֹה׃

26. וַיְשִׂמֶהָ יוֹסֵף לְחֹק עַד־
הַיּוֹם הַזֶּה עַל־אַדְמַת מִצְרַיִם לְפַרְעֹה
לַחֹמֶשׁ רַק אַדְמַת הַכֹּהֲנִים לְבַדָּם
לֹא הָיְתָה לְפַרְעֹה׃

27. וַיֵּשֶׁב יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם
בְּאֶרֶץ גֹּשֶׁן וַיֵּאָחֲזוּ בָהּ וַיִּפְרוּ וַיִּרְבּוּ
מְאֹד׃

23. Josef sprach zum Volke: Seht, ich habe euch und euer Land heute dem Pharao erworben. Hier habt ihr Saat, damit besäet den Boden,

24. und wenn es zu den Erträgnissen kommt, so gebt ihr ein Fünftel dem Pharao und die vier übrigen Teile verbleiben euch zur Feldsaat, zu eurer Nahrung und für die Glieder eurer Häuser und zur Nahrung für eure Kinder.

25. Sie sagten: Du hast uns am Leben erhalten! Mögen wir nur Gunst in meines Herrn Augen finden, wir wollen gerne Pharao zu Knechten werden.

26. Josef machte es zum Gesetz bis auf diesen Tag für das Land Mizrajim: es gehört dem Pharao in Beziehung auf das Fünftel. Nur der Boden der Priester allein ward nicht Pharaos Eigentum.

27. So siedelte sich Jisrael im Lande Mizrajim, im Lande Goschen an. Sie ließen sich dort nieder, wurden fruchtbar und vermehrten sich sehr.

---

wandt mit חגג, חכך, als nach ihrer Anwendung, ergiebt doch das gerade Gegenteil. חק ist das von den Bedingungen, Bedürfnissen und Bestimmungen irgend eines Wesens, einer Sache oder eines Verhältnisses Geforderte, fließt somit tief aus dem Wesen der Dinge und der Bedingung ihres Daseins und ihrer Bestimmung. So: הטריפני לחם חקי (Prov. 30, 8), die für meine Existenz notwendige, und von dir mir zugewiesene Nahrung. So hier: die für die Subsistenz der Priester erforderlichen Mittel. So sind denn auch חקים: unsere sittliche Nahrung, göttliche, tief aus der Natur unseres Wesens und unserer Bestimmung erflossene Feststellungen, deren Beachtung die Existenz und Zweckerfüllung unserer sittlichen Natur ebenso, wie das tägliche Brot die Existenz und Zweckerfüllung unserer leiblichen Natur, bedingt.

V. 26. לפרעה לחמש, der Boden gehörte Pharao für das Fünftel, d. h. war sein Eigentum zur Sicherung des Fünftels. Wer das Fünftel nicht entrichtete, dem war die Krone berechtigt, das Ganze zu nehmen. Eigentlich waren alle Egypter in Beziehung zum Lande nur אריסים, Pächter geworden, denen nur 1/2, 1/3 oder 1/4 des Ertrages zugekommen wäre. Das sollte allerdings in Wirklichkeit nicht eintreten, sie sollten 4/5 für sich behalten und nur 1/5 dem Grundeigentümer entrichten. Allein das thatsächliche Verhältnis sollte im Prinzipe gewahrt bleiben, daher nicht חמש לפרעה, sondern לפרעה לחמש, das Ganze gehört ihm zur Sicherung des Fünftels. Das ganze Verhältnis schließt Leibeigenschaft aus.

V. 27. ויאחזו בה: sie ließen sich von dem Boden fesseln. Hier liegt eine Andeutung des Anfangs jener Versündigung, deren Thatsache uns Jecheskeel (Kap. 20) auf-

ויחי מז

28. וַיְחִי יַעֲקֹב בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם שְׁבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה וַיְהִי יְמֵי־יַעֲקֹב שְׁנֵי חַיָּיו שֶׁבַע שָׁנִים וְאַרְבָּעִים וּמְאַת שָׁנָה׃

28. Siebzehn Jahre lebte Jaakob im Lande Mizrajim, und es waren die Tage Jakobs, die Jahre seines Lebens: hundertsiebenundvierzig Jahre.

29. וַיִּקְרְבוּ יְמֵי־יִשְׂרָאֵל לָמוּת וַיִּקְרָא לִבְנוֹ לְיוֹסֵף וַיֹּאמֶר לוֹ אִם־נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ שִׂים־נָא יָדְךָ תַּחַת יְרֵכִי וְעָשִׂיתָ עִמָּדִי חֶסֶד וֶאֱמֶת אַל־נָא תִקְבְּרֵנִי בְּמִצְרָיִם׃

29. Jisraels Tage näherten sich zum Sterben, da ließ er seinen Sohn Josef rufen und sprach zu ihm: Wenn ich denn doch Gunst in deinen Augen gefunden habe, so lege doch deine Hand unter meine Hüfte, und übe an mir Liebe und Wahrheit: begrabe mich doch nicht in Mizrajim!

---

bewahrt. In dem süßen Bewußtsein, hier seßhaft zu sein, lag im Laufe der Zeit die Gefahr sehr nahe, den Stammesüberlieferungen untreu zu werden und sich ihrer großen Bestimmung zu entfremden.

ויחי

V. 28. ויחי schließt sich unmittelbar dem Vorhergehenden an, ohne die sonst gewöhnliche פרשה=Abteilung. Wenn man bedenkt, daß die hiermit eingeleiteten siebzehn Jahre die einzigen waren, die Jakob ruhig durchlebte, sie somit, seinem ganzen vergangenen Leben gegenüber, als die eigentliche Blüte desselben betrachtet werden dürften, so hätte man umsomehr erwarten können, deren Erzählung werde durch einen besonderen Abschnitt hervorgehoben sein. Dessen Abwesenheit jedoch lehrt uns, daß diese siebzehn Jahre wohl individuell mitzählen, national jedoch gerade die minderbedeutenden waren, daß vielmehr die Jahre des getrübten, gedrückten Lebens, in welchen die Prüfung zu bestehen war, mitten im herbsten Jakobgeschicke sich den Namen Jisrael zu erwerben und dessen würdig zu werden, diejenigen gewesen, in welchen Jakob seine ewige nationale Bedeutung errungen, und für welche die hier folgenden siebzehn Jahre nur den heiter lohnenden Abschluß bilden.

Daher auch das eigentümliche ויהי ימי. Jakobs ganzes Lebensbild war ein einheitliches. שני חיי scheint, in Hinblick auf Jakobs bescheidene Äußerung über seinen Lebensinhalt, dieselbe wahrheitsgetreu rektifizieren zu sollen. Es waren nicht blos מגורי, die nur wenig חיים zählten, vielmehr waren alle Tage seiner Wanderschaft auf Erden Jahre wirklichen und wahrhaftigen Lebens. — Daß wir bei kleinen Zahlen das Gezählte im Plural, bei großen im Singular ausdrücken, hat vielleicht darin seinen Grund: bei einer kleineren Mehrheit stellen sich dem Auge und den Gedanken die einzelnen mehr in ihrer Individualität dar, während bei großer Anzahl sich mehr die Gesamtsumme hervorstellt, die den gemeinsamen Charakter der gezählten Objekte trägt. Wir sagen: חמשה אנשים und עשרים איש, „fünf Männer“ und „zwanzig Mann“.

V. 29. אם נא מצאתי חן בעיניך. So spricht nicht ein Vater zu seinem Sohne, ja nicht einmal ein Sohn zu seinem Vater, am allerwenigsten hatte wohl Jakob also zu Josef zu sprechen. Das Wörtchen נא dürfte das Auffallende lösen. Josef hat gewiß mit aller Hingebung durch seine so hohe Stellung dem Vater Vorrechte zufließen lassen wollen, die Jakob jedoch nie annehmen wollte. Jakob wollte nicht Vater des Ministers sein. Hier war endlich eine Gelegenheit, in welcher Jakob Josefs Machteinfluß benutzen

30. וְשָׁכַבְתִּי עִם־אֲבֹתַי וּנְשָׂאתַנִי 30. Ich werde mich zu meinen Vätern legen, dann trage mich hinauf

wollte, daher: wenn ich denn doch Gunst u. s. w.; willst du mir denn eine besondere Güte erweisen, so erfülle mir diese Bitte. — שִׂים נָא יָדְךָ תַּחַת יְרֵכִי. (Siehe oben Kapitel 24, 2). יָרֵךְ, verwandt mit יָרַק von sich werfen, wovon: Speichel. יָרֵךְ: der hintere oder der untere Teil, der, wenn der Mensch sich niedersetzt oder niederlegt, zuerst mit dem Boden in Berührung kommt. Das Gegenteil von שֶׁכֶם in הַשְׁכֵּם. „Lege die Hand unter mich im Grabe" — versprich mir die Verwendung deiner Macht also, daß ich darauf sicher mich zum Sterben niederlegen könne. Auffallend ist, wie schon bemerkt, die Form עִמְדִי für עִמִּי, die mit keinem anderen Suffixum vorkommt. Vielleicht liegt darin die Nüance, daß das Erbetene nicht blos die Beziehung zwischen dem Bittenden und dem Angesprochenen, sondern den ganzen Standpunkt des Bittenden berührt. Unerklärt bliebe aber immer noch, warum man nicht auch sagen kann: וְעָשִׂיתִי עִמָּךְ, und wenn dies zwischen Menschen und Menschen auch vielleicht zu anmaßend wäre, warum es auch von Gott zum Menschen nicht vorkommt. —

חֶסֶד, verwandt mit אָשַׁר: sich ergießen, daher sich ganz hingeben (חָסַד einen andern ganz hingeben: der Entwürdigung preisgeben). Charakteristisch ist die Wahrung des Begriffs des wahren חֶסֶד durch die Beifügung וֶאֱמֶת. So: alle Wege Gottes sind חֶסֶד וֶאֱמֶת. Der Mensch übt oft aus lauter Liebe רָעָה חֶסֶד וֶאֱמֶת ist eine Liebe, die über die Hingebung nicht das Wesentliche vergißt. Abraham hat den sehnlichsten Wunsch, seinen Sohn zu verheiraten. Wenn er nun so von diesem Wunsche beherrscht wäre, daß, fände er keine geistig und sittlich dem זֶרַע אַבְרָהָם entsprechende Frau, er auch die Wahl einer andern gestattete, so wäre dies kein חֶסֶד שֶׁל אֱמֶת. אֱמֶת ist immer eine dem חֶסֶד beigefügte Klausel.

Jakob weiß ganz gewiß, daß Josef seinen Vater mit allem möglichen Glanz bestatten werde. Er spricht aber: vergiß über die חֶסֶד das אֱמֶת nicht. Ich will lieber gar nicht, als in Mizrajim begraben werden. Der Hauptnachdruck liegt auf der Bitte: nicht in Mizrajim begraben zu werden. Wir hätten denken können, die Erfüllung dieser Bitte sei gar nicht so schwer gewesen, daß es dazu einer feierlichen Beschwörung bedurft hätte. Allein da, wie sich aus allem ergiebt, Pharao und Egypten es durchaus nicht gerne gesehen hätten, wenn Jakob und seine Familie wieder fortgezogen wären, so mußte schon das Hinaufbringen der Leiche nach Kanaan keinen guten Eindruck machen, vielmehr offenkundig zeigen, Josefs Familie betrachte sich noch nicht als eingebürgert und hänge mit ihrem Herzen noch an der alten Heimat.

Allein das Motiv dürfte noch tiefer zu suchen sein. Jakob hatte noch siebenzehn Jahre mit seinem Hause in Mizrajim gelebt, mochte gewahrt haben, welchen mächtigen Einfluß das הֶאָחוּ בָה auf seine Nachkommen zu üben begonnen, wie sie schon anfingen, im Nil den Jordan zu begrüßen, und in dem Aufenthalt in Mizrajim gar kein Galuth zu erblicken. Motiv genug, um mit so feierlichem Ernst darauf zu dringen, daß sie ihn nicht in Mizrajim begraben, daß sie ihn in das Land ihrer alten, wirklichen Heimat tragen sollten; Motiv genug, ihnen zu sagen: ihr hoffet und wünschet in Mizrajim zu leben, ich möchte nicht einmal in Mizrajim begraben sein. Darum sprach er diesen Wunsch auch nicht als Jakob, von individuell persönlichem Standpunkte, sondern als „Israel" aus, als Träger der nationalen Bestimmung, als Mahnung an die nationale Zukunft seiner Kinder.

V. 30. ושכבתי וגו', sich niederlegen zu seinen Vätern ist nicht das örtlich in ihrer Nähe begraben werden, sondern ist der leiblich in die Erscheinung tretende Akt des

מִמִּצְרַיִם וּקְבַרְתַּנִי בְּקִבְרָתָם וַיֹּאמַר אָנֹכִי אֶעֱשֶׂה כִּדְבָרֶךָ׃

von Mizrajim und begrabe mich in ihr Begräbnis. Er sprach: Ich werde nach deinem Worte thun.

31. וַיֹּאמֶר הִשָּׁבְעָה לִּי וַיִּשָּׁבַע לוֹ וַיִּשְׁתַּחוּ יִשְׂרָאֵל עַל־רֹאשׁ הַמִּטָּה׃ פ

31. Da sprach er: Schwöre mir. Da schwur er ihm, und Jisrael bückte sich zum Kopfende des Bettes hin.

מח 1. וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיֹּאמֶר לְיוֹסֵף הִנֵּה אָבִיךָ חֹלֶה וַיִּקַּח אֶת־שְׁנֵי בָנָיו עִמּוֹ אֶת־מְנַשֶּׁה וְאֶת־אֶפְרָיִם׃

Kap. 48. V. 1. Es war nach diesen Ereignissen, da ließ er Josef sagen: Siehe, dein Vater ist krank. Er nahm darauf seine beiden Söhne mit sich, Menasche und Efrajim.

2. וַיַּגֶּד לְיַעֲקֹב וַיֹּאמֶר הִנֵּה בִנְךָ יוֹסֵף בָּא אֵלֶיךָ וַיִּתְחַזֵּק יִשְׂרָאֵל וַיֵּשֶׁב עַל־הַמִּטָּה׃

2. Er ließ es Jaakob erzählen und dann ihm sagen: Siehe, dein Sohn Josef ist zu dir gekommen; da erkräftigte sich Jisrael und setzte sich im Bette auf.

Sterbens, wie האסף die seelische Seite dieses Aktes bedeutet. האסף: das Heimgehen der Seele in die Heimat der Seelen, שכב: das Niederlegen des Leibes auf die Erde, in deren gemeinsamen Schoß, wo immer auch sie begraben seien, die vorangegangenen Eltern ruhen. —

V. 31. וישתחו ישראל על ראש המטה. Wie sich Elieser vor Gott hinwarf, als er seine Sendung erreicht hatte, so hier Jakob. Er hatte damit das Letzte erreicht, was er auf Erden zu versorgen hatte. Das Kopfende des Bettes war ihm im Rücken. Naturgemäß saß er mit dem Angesicht zum Fußende gerichtet und Josef vor ihm. Ein Beugen auf das Kopfende hin ist somit ein Zurückbeugen. Es war ein hingebender Dank an Den, der ihn durch seine ganze Vergangenheit hindurch zu diesem Ziele geleitet Gott hatte ihn hierher seinem Sohne zugeführt.

Kap. 48. V. 1. אחרי leitet stets einen Wendepunkt ein. חלה, ח־ drückt das Gehemmtsein einer Bewegung aus, wie נוע und נוח. So עלה: die selbständige Erhebung, Entwickelung, das Aufsteigen, (die unbelebte Materie sinkt, die belebende Kraft hebt das Belebte empor). Wird dieses Vorwärtsschreiten, eigentlich das Sichaufwärtsbewegen gehemmt, so ist es: חלה, die gehemmte Entwickelung. רפא (רפה) ist das Lösen des die Aufbewegung hemmenden Knotens, die Heilung; daher Genesung. תעלה, die wieder eintretende Aufwärtsentwickelung, das wieder beginnende Aufsteigen.

Oben, wo Jakob von Josef etwas wünscht, läßt er ihn rufen; hier, wo er Josef etwas, und zwar das Höchste, die בכורה erteilen will, läßt er ihm blos mitteilen: dein Vater ist krank. Er soll als Kind, in dem Gefühle dessen, dem der altbetagte Vater erkrankt ist, von selbst kommen, und bei dieser Gelegenheit giebt er ihm, was er ihm zu erteilen hat. Ein Jakob macht, selbst wenn er das Höchste schenkt, nicht viel Wesen daraus. —

V. 2. Josef weiß nicht, wie es seinem Vater geht, will ihn nicht aufregen, ויגד: läßt ihm zuerst wie gelegentlich erzählen, daß er komme, und läßt dann erst, ויאמר, ihm sagen, er sei da.

3. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל־יוֹסֵף אֵל שַׁדַּי נִרְאָה־אֵלַי בְּלוּז בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיְבָרֶךְ אֹתִי׃

3. Jaakob sprach dann zu Josef: Gott, der Allgenügende, ist mir in Luz im Lande Kenaan erschienen und hat mich gesegnet.

4. וַיֹּאמֶר אֵלַי הִנְנִי מַפְרְךָ וְהִרְבִּיתִךָ וּנְתַתִּיךָ לִקְהַל עַמִּים וְנָתַתִּי אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת לְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ אֲחֻזַּת עוֹלָם׃

4. Er sprach zu mir: Siehe, ich mache dich fruchtbar und vervielfältige dich und lasse dich zu einer Versammlung von Völkern werden und gebe dieses Land deinem dir nachfolgenden Samen zum ewigen Besitz.

5. וְעַתָּה שְׁנֵי־בָנֶיךָ הַנּוֹלָדִים לְךָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם עַד־בֹּאִי אֵלֶיךָ מִצְרַיְמָה לִי־הֵם אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה כִּרְאוּבֵן וְשִׁמְעוֹן יִהְיוּ־לִי׃

5. Und nun, deine beiden Söhne, die dir im Lande Mizrajim geboren sind, bevor ich zu dir kam, sind mein: Efrajim und Menasche sollen mir wie Reuben und Schimeon gehören.

6. וּמוֹלַדְתְּךָ אֲשֶׁר־הוֹלַדְתָּ אַחֲרֵיהֶם לְךָ יִהְיוּ עַל שֵׁם אֲחֵיהֶם יִקָּרְאוּ בְּנַחֲלָתָם׃

6. Die Kinder aber, die du nach ihnen erzeugt, sollen dir bleiben, auf den Namen ihrer Brüder sollen sie in ihrem Erbe genannt werden.

V. 3 f. Durch das ועתה des V. 5 ist es klar, daß die Erteilung der בכורה an Josef durch Einsetzung seiner beiden Söhne als besondere Stämme in den vorhergehenden Versen eine vorbereitende Erläuterung finden müsse. Nun ist es, wie uns scheint, wohl nicht denkbar, daß dies in dem Umstande liegen könne, daß, als Jakob auf seiner Heimkehr die Verheißung geworden: הנני מפרך וגו׳ ונתתיך לקהל עמים, oder wie die Verheißung (Kap. 25, 11) wörtlich lautet: פרה ורבה גוי וקהל גוים יהי׳ ממך, seiner Familie nur noch der Zuwachs durch Benjamin, Efrajim und Menasche bevorstand, somit dies גוים sich nur auf diese beiden letzteren beziehen konnte, und sie somit als zwei getrennte Stämme von vornherein bezeichnet gewesen wären. Denn schwerlich kann in einem Familienkreise, der bereits aus elf Söhnen bestand, ein solcher Zuwachs so bedeutend erscheinen, daß er in den Worten הנני מפרך והרביתיך angekündigt sein dürfte. Vielmehr, wie wir dies bereits oben zur Stelle angedeutet, ist mit dem קהל גוים, hier קהל עמים, die durchaus für dieses Volk charakteristische Bestimmung gegeben, daß es innerhalb seiner vollkommenen, durch die Gemeinsamkeit der einen geistigen und sittlichen Aufgabe gegebenen Einheit, eine Mannigfaltigkeit verschieden gearteter Stämme umschließen soll. Es soll das Ackerbau- wie das Handelsvolk, das Kriegervolk wie das Volk der Wissenschaft u. s. w. und somit als Mustervolk die Wahrheit faktisch darstellen, daß der eine gemeinsame Menschen- und Völkerberuf, wie ihn das Gottesgesetz offenbart, durch keine besondere Art des Berufs und der Anlage bedingt ist, sondern die Gesamtmenschheit in allen Nüancen ihrer Mannigfaltigkeit in ganz gleicher Weise ihren Beruf in der einen, allen gemeinsamen geistigen und sittlichen Lebensaufgabe finde. Die Gliederung in verschiedene Stämme und die daraus hervorgehende Teilung des verheißenen Bodens an diese gesondert zu erhaltenen Stämme, sie ist es, auf welche hier hingewiesen ist. Nur in ihrer Folge hat es überhaupt Bedeutung, daß Efrajim und Menasche zu zwei besonderen

7. וַאֲנִי בְּבֹאִי מִפַּדָּן מֵתָה עָלַי רָחֵל בְּאֶרֶץ כְּנַעַן בַּדֶּרֶךְ בְּעוֹד כִּבְרַת־אֶרֶץ לָבֹא אֶפְרָתָה וָאֶקְבְּרֶהָ שָּׁם בְּדֶרֶךְ אֶפְרָת הִוא בֵּית לָחֶם׃

8. וַיַּרְא יִשְׂרָאֵל אֶת־בְּנֵי יוֹסֵף וַיֹּאמֶר מִי־אֵלֶּה׃

7. Und ich — als ich von Padan kam, starb mir Rachel im Lande Kenaan auf dem Wege, als noch etwa eine Strecke Landes war bis nach Efrath hin, da begrub ich sie dort auf dem Wege nach Efrath, d. i. Bethlechem.

8. Da sah Jisrael Josefs Söhne und sprach: Wer sind diese?

Stämmen erwachsen sollen. Ohne sie wäre ja jede Verschiedenheit in die Gesamtnationalmasse aufgegangen, sowie auch das Land an die Nation im ganzen und nicht nach Stämmen zur Verteilung gekommen wäre. — אחוה עולם. Obgleich wir es nun schon Jahrhunderte lang nicht mehr im Besitze haben, so ist es doch unsere ewige אחוה, נֶאֱחֹז בה, wir sind an es gefesselt, es hält uns, wenngleich wir es nicht haben.

V. 7. מהה עלי, es war ein Verhängnis, das über mich gekommen. כברת siehe Kap. 35, 16. — Man pflegt die Äußerung, in welcher Jakob hier auf Rachels Tod und Begräbnis hinblickt, als Entschuldigung dafür zu erklären, daß er ein so bedeutendes Gewicht darauf legt, in Machpela begraben zu werden, und doch Josefs Mutter selbst nicht dort begraben hatte. Allein, wäre dies der Sinn, so hätten wir dies oben bei der früheren Unterredung erwarten sollen, wo Jakob sich eben das Versprechen hinsichtlich seines Begräbnisses geben ließ. In dem Zusammenhange, in welchem wir es hier erblicken, kann es nur in Beziehung zu der hier, hinsichtlich der Söhne Josefs, getroffenen Bestimmung stehen. In dieser Unterredung bis zu dem Momente, in welchem er V. 8 seinen Enkeln die Stellung in der Zukunft seiner Nation segnend erteilt, wird Jakob nur als Jakob und nicht als Jisrael bezeichnet. Als Josef V. 2 zu ihm kam ויתחזק ישראל, nahm sich Jakob zusammen, um Josef nicht nur als seinen Sohn, sondern in seiner Bedeutung für die nationale Zukunft anzuschauen, die an den Namen ישראל sich knüpft, und von diesem Standpunkt aus spricht er auch V. 8 seinen Segen über Josefs Söhne aus. Allein deren Begünstigung als Doppelstamm floß aus Jakobs individueller Beziehung, daher V. 3 ויאמר יעקב, und erst V. 8 wieder וירא ישראל. Es scheint nämlich diese Begünstigung der Söhne Josefs nicht aus nationalen Rücksichten, sondern aus individuell persönlichen Beziehungen erflossen zu sein, die Jakob als Jakob, als Mensch in seiner Individualität, berühren. In den letzten Tagen seines Lebens tritt ihm ganz besonders das Bild der Frau ins Gedächtnis, die er am innigsten geliebt, die das eigentliche Weib seiner Wahl gewesen, die ihn am frühesten verlassen und die ihrem ganzen Geschicke nach Gefahr lief, für die späteren Nationalerinnerungen in den Hintergrund zu treten. Wenn einmal die Söhne Israels in späteren Zeiten das Grab ihrer Stammeltern aufsuchen, werden sie Abraham und Sara, Jizchak und Rebekka, Jakob und Lea finden, aber Rahel, Josefs Mutter, war es nicht einmal im Tode vergönnt, ihren Platz in der gemeinsamen Ruhestätte der Stammeseltern zu erhalten. Und nur zwei Stämme — ganz gleich den früher Mägde gewesenen Müttern Bilha und Silpa — nennen sie ihre Mutter. So würde gerade das Weib seines Herzens, das er sich als die eigentliche Mutter seines künftigen Volkes gedacht, aus dem Herzen der Nation verschwinden. Daher war es Jakobs Herzensbedürfnis, Josef, Rahels Erstgeborenen, zum Erstgeborenen seines Stammvolkes zu erheben, ihm durch Bestimmung seiner Söhne zum Doppelstamm die nationale Erstgeburt zu erteilen und damit zugleich

9. וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל־אָבִיו בָּנַי הֵם אֲשֶׁר־נָתַן־לִי אֱלֹהִים בָּזֶה וַיֹּאמֶר קָחֶם־נָא אֵלַי וַאֲבָרְכֵם׃

9. Josef erwiderte seinem Vater: Meine Söhne sind es, die mir Gott hier geschenkt. Er sprach: Nimm sie doch her zu mir, daß ich sie segne.

שני.-10. וְעֵינֵי יִשְׂרָאֵל כָּבְדוּ מִזֹּקֶן לֹא יוּכַל לִרְאוֹת וַיַּגֶּשׁ אֹתָם אֵלָיו וַיִּשַּׁק לָהֶם וַיְחַבֵּק לָהֶם׃

10. Jisraels Augen waren schwer vor Alter, er konnte nicht sehen. Er führte sie näher zu ihm, er küßte sie und umarmte sie.

11. וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל אֶל־יוֹסֵף רְאֹה פָנֶיךָ לֹא פִלָּלְתִּי וְהִנֵּה הֶרְאָה אֹתִי אֱלֹהִים גַּם אֶת־זַרְעֶךָ׃

11. Da sprach Jisrael zu Josef: Dein Angesicht zu sehen, habe ich nicht mehr für möglich geachtet, und nun hat mich Gott selbst deinen Samen sehen lassen!

Rahels Gedächtnis wenigstens in einem Stamme mehr als Bilhas und Silpas fortleben zu lassen.

V. 9. קחם נא אלי: wenn dasjenige, was wir jemandem bringen, durch diese Hingabe für uns selbst eine neue Weihe erhält, drückt sich dieser Gedanke durch לקח אל- aus, wie ויקחו לי תרומה. Indem du sie mir bringst, gewinnst du deine Söhne doppelt. Es liegt darin die ganze Innigkeit des Gefühls, das ein Sohn empfinden muß, der das Glück hat, seine Kinder seinem alten Vater zum Segnen hinzubringen. Mit V. 8 tritt der Name Jisrael ein. Es ist der Stammvater des künftigen Volkes, der vom Gottesgeiste gehoben, die Enkel für ihre Stellung in der nationalen Zukunft seines Volkes segnet.

V. 11. פללתי, פלל verwandt mit בלל, etwas von außen in einen Stoff bringen und diesen damit ganz zu einer einheitlichen Masse durchdringen lassen, (unterschieden von ערב: mengen, mischen). Was בלל konkret ist, das bedeutet פלל geistig: ein geistiges Element, einen Gedanken, eine Wahrheit, ein Prinzip ꝛc. in einen Kreis von Gedanken oder Verhältnissen bringen, und diese durch dies hineingetragene Element durchdringend verbinden und einen. Daher פלל das Geschäft des Richters, der das Prinzip des Rechts und des Gesetzes in alle Verhältnisse durchgreifend bringt und dadurch die Vielheit zu einer Einheit gestaltet. Daher dieser ja auch אלהים genannt, von אלה: diese, ein Begriff, der immer die Subsumierung einer Vielheit unter eine Einheit voraussetzt. התפלל: sich mit göttlichen Gedanken durchdringen. Jüdisches Beten ist nicht von innen heraus, sondern von außen herein. Gebe es nur ein Beten von innen heraus, d. h. ein Hinauslegen bereits im Innern vorhandener Gedanken, so wären „vorgeschriebene" Gebete, noch dazu zu einer bestimmten Zeit, von einer unbegrenzten Mehrheit zu betende Gebete purer Wahnsinn. Denn sie setzen voraus, daß auf Kommando in einem bestimmten Augenblick bei einer beliebigen Vielheit von Menschen gewisse Gedanken und Empfindungen vorhanden und des Ausdruckes bedürftig seien. So nicht. התפלל heißt: ewig geltend bleibende Wahrheiten immer wieder aufs neue mit ihnen durchdringen, eben weil sie sonst sich abschwächen, entschwinden, ja schon entschwunden sein können. Hier: ראה פניך לא פללתי: der Gedanke, dich noch einmal wiederzusehen, lag mir so fern von jeder Möglichkeit der Realisierung, daß ich ihm in mein Inneres keinen Eingang verschaffen konnte.

12. Da ließ sie Josef von seinen Knieen hervortreten und warf sich auf sein Angesicht zur Erde.

13. Darauf nahm Josef sie beide, Efrajim mit seiner Rechten, zur Linken Jisraels und Menasche mit seiner Linken, zur Rechten Jisraels, und führte sie so ihm näher.

14. Da streckte Jisrael seine Rechte und legte sie auf Efrajims Haupt, und der war doch der jüngere, seine Linke aber auf Menasches Haupt. Er legte seine Hände mit Bedacht, denn Menasche war der Erstgeborene.

15. Er segnete Josef und sprach: Der Gott, vor dem meine Väter sich geführt, Abraham und Jizchak, — der Gott, der mich weidet von meinem Dasein bis auf diesen Tag, —

16. der Engel, der mich erlöst aus allem Übel, segne die Knaben, daß in ihnen mein Name und meiner Väter Name, Abraham und Jizchak, genannt werde und sie den Fischen ähnlich zur Menge gedeihen mitten auf Erden.

12. וַיּוֹצֵא יוֹסֵף אֹתָם מֵעִם בִּרְכָּיו וַיִּשְׁתַּחוּ לְאַפָּיו אָרְצָה׃

13. וַיִּקַּח יוֹסֵף אֶת־שְׁנֵיהֶם אֶת־אֶפְרַיִם בִּימִינוֹ מִשְׂמְאל יִשְׂרָאֵל וְאֶת־מְנַשֶּׁה בִשְׂמֹאלוֹ מִימִין יִשְׂרָאֵל וַיַּגֶּשׁ אֲלָיו׃

14. וַיִּשְׁלַח יִשְׂרָאֵל אֶת־יְמִינוֹ וַיָּשֶׁת עַל־רֹאשׁ אֶפְרַיִם וְהוּא הַצָּעִיר וְאֶת־שְׂמֹאלוֹ עַל־רֹאשׁ מְנַשֶּׁה שִׂכֵּל אֶת־יָדָיו כִּי מְנַשֶּׁה הַבְּכוֹר׃

15. וַיְבָרֶךְ אֶת־יוֹסֵף וַיֹּאמַר הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר הִתְהַלְּכוּ אֲבֹתַי לְפָנָיו אַבְרָהָם וְיִצְחָק הָאֱלֹהִים הָרֹעֶה אֹתִי מֵעוֹדִי עַד־הַיּוֹם הַזֶּה׃

16. הַמַּלְאָךְ הַגֹּאֵל אֹתִי מִכָּל־רָע יְבָרֵךְ אֶת־הַנְּעָרִים וְיִקָּרֵא בָהֶם שְׁמִי וְשֵׁם אֲבֹתַי אַבְרָהָם וְיִצְחָק וְיִדְגּוּ לָרֹב בְּקֶרֶב הָאָרֶץ׃

V. 12. Das Gefühl, das den Vater bei diesem Gedanken erfüllte, bemeisterte in noch höherem Grade den Sohn.

V. 15. Er segnete Josef, indem er dessen Kinder segnete. Ist ja des Vaters höchster Segen der Segen, der seinen Kindern wird. — ההלך kommt nur von Gott und Menschen vor und bezeichnet ein Sich-selbst-führen, somit einen Wandel aus freier sittlicher Energie, oder bildlich von Elementen, die im Dienste Gottes als Boten wandeln, so von Blitzen. Er spricht diesen sittlich freien Wandel vor Gott bescheiden nur von seinen Eltern aus. Aber auch er hatte Gott kennen gelernt, Er war ihm der Hirte, der ihn geleitet und geführt, geweidet und erhalten von dem Anfang seines Daseins bis auf diesen Tag.

V. 16. Es ist sehr schwer, in diesem Zusammenhange von einem Engel auszusprechen, daß er segnen solle, zumal da unmittelbar zuvor Gott genannt ist, in dessen Händen ja allein der Segen liegt. In ב"ר Kap. 97 spricht sich ר' אליעזר nach der Lesart des Jalkut also aus: הקיש גאולה לפרנסה ופרנסה לגאולה מה גאולה פלאים אף פרנסה פלאים, „es sind hier die Ernährung (הרועה) und die Erlösung einander wechselseitig gleichgestellt; wie die Erlösung, so geschieht auch die Ernährung durch Wunder, und wie die Ernährung, ist auch die Erlösung

שלישי. 17. וַיַּרְא יוֹסֵף כִּי־יָשִׁית אָבִיו
יַד־יְמִינוֹ עַל־רֹאשׁ אֶפְרַיִם וַיֵּרַע
בְּעֵינָיו וַיִּתְמֹךְ יַד־אָבִיו לְהָסִיר אֹתָהּ
מֵעַל רֹאשׁ־אֶפְרַיִם עַל־רֹאשׁ מְנַשֶּׁה:
18. וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל־אָבִיו לֹא־כֵן
אָבִי כִּי־זֶה הַבְּכֹר שִׂים יְמִינְךָ עַל־
רֹאשׁוֹ:

17. Als Josef sah, daß sein Vater seine rechte Hand auf Efrajims Haupt legen wollte, erschien ihm das unrecht; er stützte daher die Hand seines Vaters, um sie von Efrajims Haupt auf Menasches Haupt zu bringen.

18. Nicht so mein Vater, sagte Josef zu seinem Vater, denn dieser ist der Erstgeborene, lege deine Rechte auf sein Haupt.

---

täglich". Somit haben wir hier nicht an die Erlösung aus einer besonderen Gefahr, sondern an jene Erlösung zu denken, deren wir Tag für Tag wie der Ernährung bedürfen. Beide, Parnaßa und Geula, sind keine Ergebnisse der einmal von Gott allgemein gesetzten Weltordnung, sondern Wirkungen der besonderen göttlichen Fürsorge. Daß der Rechtschaffene, Gewissenhafte nur auf redlichem, sittlichem Wege sein Brot Suchende auf diesem Wege sein Brot finde, ist פלאים, ist ein jedesmaliges Geschenk der göttlichen Waltungswunder, wie es heißt: טרף נתן ליראיו יזכור לעולם בריתו, „was andere der Gewalt verdanken, giebt Er seinen Verehrern, Er ist unaufhörlich seines Bundes eingedenk". Und daß der also nur sittlich dahin wandelnde Mensch in einer mit physischen und sozialen Übeln drohenden Welt unangefochten aufrecht bleibt, dazu bedarf er der steten göttlichen Erlösung, der steten גאולה.

גאל, verwandt mit גחל, Kohle: ein brennbarer Stoff, der bereits im Feuer gelegen, ihm aber entzogen wurde, ehe das Feuer ihn vollständig bewältigte. (So auch געל: etwas vor der Zeit hinauswerfen aus der Hülle, in welcher es sich befindet; allein während גאל zur Rettung, bedeutet געל in entgegengesetztem Sinne: etwas aus seiner bis dahin schützenden und nährenden Hülle hinauswerfen). גאולה ist aber die vollkommene Rettung, die nicht wie גחל noch die Spuren des Brandes an sich tragen, sondern gänzlich frei und unversehrt läßt, wie Abraham aus dem Feuer Chaldäas, wie Daniels Genossen aus der Glut des Ofens. Hätten wir Augen zu sehen, bemerkt ein Wort der Weisen, wir würden es gewahren, wie wir überall und immer von מזיקים, von schädlich auf uns einwirkenden Elementen in der physischen Welt umgeben sind, und wie im physischen, so wahrlich auch im sozialen Leben. Wehe uns, wenn wir dafür nicht blind wären. Wohl uns, daß wir die Gefahren des Todes nicht sehen, denen wir jeden Augenblick in der physischen Welt entgehen, noch das von Neid und Bosheit uns zugedachte Verderben und Unheil gewahren, das im sozialen Leben täglich und stündlich uns unbewußt an uns vorüberziehen mag. Das ist das רע, aus welchem הב"ה uns jeden Augenblick rettet, und zwar also rettet, daß wir uns der Gefahr nicht einmal bewußt werden. Nun bemerkt ר' שמואל בר נחמן daselbst: פרנסה גדולה מן הגאולה שהגאולה ע"י מלאך פרנסה ע"י הב"ה, „größer ist noch die Ernährung als die Erlösung, diese geschieht durch einen Engel (המלאך הגואל), jene durch הב"ה selbst. Verstehen wir diesen Satz recht, so liegt ihm die Wahrheit zu Grunde, daß die stete Geula von Untergang drohenden Übeln ja der Parnaßa vorangehen muß, die bloße Existenz des Menschen überhaupt bedingt, somit ein Moment ist, das von vornherein mit dem Dasein eines Menschen- oder Volks-Individuums gegeben sein muß, gleichsam der Raum ist, der ihm innerhalb des Weltgetriebes durch die göttliche Fügung geschaffen ist. Es ist dies das „Geschick" des Menschen, bei welchem der Jude aber stets an den „Schickenden"

19. וַיְמָאֵן אָבִיו וַיֹּאמֶר יָדַעְתִּי בְנִי יָדַעְתִּי גַּם־הוּא יִהְיֶה־לְּעָם וְגַם־הוּא יִגְדָּל וְאוּלָם אָחִיו הַקָּטֹן יִגְדַּל מִמֶּנּוּ וְזַרְעוֹ יִהְיֶה מְלֹא־הַגּוֹיִם׃

19. Sein Vater weigerte sich und sprach: Ich weiß es, mein Sohn, ich weiß es, auch er wird zu einem Stamme, auch er groß werden, jedoch sein jüngerer Bruder wird größer als er, und sein Samen wird die Ergänzung der Stämme werden.

---

denkt, das ihm stets „מלאך", „Bote" der göttlichen Fürsehung bleibt. Es ist die göttliche Bestimmung, die bei dem Eintritt eines Menschenkindes oder eines Volkes ins physische, soziale oder historische Dasein „es soll leben!" spricht, und seinen מלאכים, seinen „Geschickten", für es befiehlt, „es zu hüten auf allen seinen Wegen, es auf Händen zu tragen, daß es an keinem Stein den Fuß verletze, daß es über Schakal und Otter dahinwandle, Leu und Schlangen zertrete" (Psalm 91). (Vielleicht ist das Wort מלאך ja von מלך gebildet, eine bewältigend wirkende Macht, die aber nicht aus eigener Machtvollkommenheit wirkt, sondern א', das Zeichen einer andern sie leitenden und sendenden Persönlichkeit unsichtbar in sich trägt: buchstäblich שמי בקרבו, wie es vom מלאך heißt). Jakob wünscht also, daß Gott seine Enkel durch denselben מלאך, durch welchen Er ihn von allem Übel erlöst, gesegnet werden lassen möge, d. h. daß seine Enkel dasselbe „Geschick" weiter tragen mögen, innerhalb dessen und durch welches Gott ihn Existenz und Gedeihen hat finden lassen, daß sie ebensowenig wie Jakob, etwa Esau gleich, auf eigener Faust und eigenem Schwerte leben, sondern, Jakob gleich, nur in Gott ihren Schutz und Beistand suchen und finden mögen; nur so ויקרא וגו' werden er und seine Väter in ihnen fortleben. וידגו לרב בקרב הארץ.

וידגו: Nie wieder kommt das Wort דגה vor, nur als Wurzel von דג, Fisch, ist es bekannt und bezeichnet eben als solches in ganzer Tiefe die Innigkeit des Jakobsegens und die Bedeutung dessen, was das Teilen des Jakobsgeschickes und das Forttragen des Jakobnamens enthält, was es heißt: vor demselben Gott wie die Väter wandeln, sich von demselben Gott führen und durch dieselbe Gottessendung retten lassen! — In gesondertem Elemente, still, in vom Menschenauge unerreichter Tiefe lebt die Fischwelt ihr Leben. Gedankenlos geht der Mensch am Ufer hin und ahnet nicht, welch fröhliches, frisches, glückliches, ungetrübtes Leben sich da unten in reicher Fülle von Geschlecht zu Geschlecht entfaltet. So בקרב הארץ, so in Mitte der Erde soll das Jakobsgeschlecht in seinem gesonderten Elemente, wohin die umgebende Welt ihm nicht zu folgen, dessen Bedeutung sie nicht zu ahnen vermag, ihr stilles, glücklich eigenes Leben vollbringen, „fischgleich", „gleichsam im Wasser in Mitten der Menschheit auf Erden" בגו בני אנשא כנוני ימא יסגון (ת"א) על ארעא.

V. 19. לעם, גוים, vergl. oben גוי וקהל גוים und והייה לקהל עמים. — וזרעו יהי' מלא הגוים, buchstäblich hieße es: sein Same soll die Fülle der Völker werden, die Völker sollen von seinen Nachkommen voll werden, wie מלא כל הארץ כבודו. Das hieße denn: Efrajims Nachkommen sollen unter alle Völker zerstreut werden; es wäre dies aber dann eine קללה und kein Segen. Deshalb Raschi: von dem Ruhme seiner Kinder werden die Völker voll werden. Das steht aber nicht im Texte. Wir finden מלא in der Bedeutung von Rüsten, z. B.: ויהוא מלא ידו בקשת (Kön. II. 9, 24) ואיש יגע בו וימָלֵא ברזל וחניה (Sam. II. 23, 7). Rüsten ist ja: den Mangel an Kraft und Geschicklichkeit künstlich „ersetzen", „ergänzen", מלא. Damit wäre denn Efrajim charakteristisch gezeichnet. Efrajims Nachkommen werden die Rüstung der Stämme Israels nach außen

20. וַיְבָרְכֵם בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בְּךָ יְבָרֵךְ יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר יְשִׂמְךָ אֱלֹהִים כְּאֶפְרַיִם וְכִמְנַשֶּׁה וַיָּשֶׂם אֶת־אֶפְרַיִם לִפְנֵי מְנַשֶּׁה׃

20. Er segnete sie an jenem Tage also: Mit dir möge Jisrael also segnen: es mache dich Gott wie Efrajim und Menasche; er setzte Efrajim vor Menasche.

---

werden. Darum auch גוים, nicht עמים. Wie Josef selbst zuerst von der Jakobsfamilie getrennt, und so bedeutsam in den Kreis eines nichtjüdischen Staates eintrat, freilich aber auch als solcher den jüdischen Gotteshauch — „ה“ — treu bewahrte — עדות ביהוסף — שמו בצאתו על ארץ מצרים — so hatte ja auch Efrajim später zuerst den Charakter eines nichtjüdischen Staates, freilich dann in trauriger Entfremdung, angenommen. Eine Entfremdung, die aber, so wenig wie bei seinem Ahn, mit dieser Trennung notwendig gegeben war. Es ist daher wohl möglich, daß es also heiße: „Seine Nachkommen sollen als eine von außen respektierte Macht eine Lücke in der äußeren Erscheinung der übrigen Stämme ausfüllen, sollen eine kräftigende Rüstung der übrigen Stämme nach außen werden; nächst Juda war Efrajim jedenfalls der tapferste Stamm. Vielleicht auch blickt זרעו zunächst auf Josua hin, der ja ganz eigentlich das Rüstzeug der Stämme genannt werden kann. —

Charakteristisch sehen wir hier wiederum den Erstgeborenen gegen den Jüngeren zurückgesetzt. Von Kain und Hebel an bis weit hinab erscheint diese Zurücksetzung der בכורים. Hebel war der Gottgefälligere, Kain verworfen. So war auch unter Noas Söhnen Schem vielleicht nicht der älteste. Unter Abrahams Söhnen weicht Ismael dem Jizchak, unter Jizchaks Esaw dem Jakob, unter Jakobs Söhnen Reuben dem Josef, unter Josefs Menasche dem Efrajim, und die eigentlich leitende Herrschaft kommt an Juda. Auch Moses war der Jüngere, David der jüngste der Geschwister. Ja, die בכורות im ganzen Volke verloren ihre Würde. In diesem ganzen erkennt man eines: während einerseits der Erstgeborene der Bevorzugte, der anerkannte Vertreter der Familie bleibt und als solcher פי שנים erhält und damit angedeutet ist, daß eigentlich Geist und Macht Hand in Hand gehen sollten, so ist doch die Weltgeschichte nichts als Kampf der materiellen Macht gegen den göttlichen Geist. Das Ziel ist, wie es Ribka verkündet worden: רב יעבד צעיר, der Starke wird des Schwachen Diener. Vor diesem Ziele aber steht die geistige Potenz der nationalen Macht geschieden gegenüber: הקול קול יעקב והידים ידי עשו. כאשר הריד, ward dem Esau gesagt, erst dann wirst du ihm ebenbürtig zur Seite stehen, wenn du dich freiwillig selbst unterordnest. Bis dahin meint das materiell Gewaltige zu herrschen, wird aber stets beherrscht. Es sind dies die zwei Kronen, die, nach Secharja 6, einst im משיח vereinigt sein werden, der כהן על כסאו, „Priester auf seinem Throne“ sein und die friedliche Vereinigung beider verwirklichen wird: ועצת שלום תהיה בין שניהם; bis dahin bleiben die Kronen nur לזכרון בהיכל ד׳, ist ihre Vereinigung nur ein im Heiligtum bewahrtes Ideal, wird fort und fort in der jüdischen Geschichte gelehrt, daß eigentlich die materielle Macht Hand in Hand mit dem Geiste gehen solle, die Wirklichkeit aber dem noch nicht entspricht. Die einerseits materiell bevorzugte Erstgeburt tritt anderseits zurück, und dieser zeitliche Widerspruch zwischen ihrer Bestimmung und der Wirklichkeit scheint selbst im Gesetze durch פדיון בכור vergegenwärtigt.

V. 20. ביום ההוא: an jenem Tage ward zuerst die ברכה ausgesprochen, die seitdem im Munde aller Kinder segnenden jüdischen Eltern lebt. Daher auch die beiden Worte voll und pathetisch auseinander gezogen: ויברכם לאמור. בך יברך וגו׳: deine

21. וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל אֶל־יוֹסֵף הִנֵּה אָנֹכִי מֵת וְהָיָה אֱלֹהִים עִמָּכֶם וְהֵשִׁיב אֶתְכֶם אֶל־אֶרֶץ אֲבֹתֵיכֶם׃

21. Darauf sprach Israel zu Josef: Siehe, ich sterbe, und Gott wird mit euch sein und euch zu dem Lande eurer Väter wieder zurückbringen.

22. וַאֲנִי נָתַתִּי לְךָ שְׁכֶם אַחַד עַל־אַחֶיךָ אֲשֶׁר לָקַחְתִּי מִיַּד הָאֱמֹרִי בְּחַרְבִּי וּבְקַשְׁתִּי׃ פ

22. Ich aber habe dir die Würde des über deinen Brüdern stehenden einen erteilt, die ich dem Emoriten abgerungen mit meinem Schwerte und meinem Bogen.

מט רביעי. 1. וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶל־בָּנָיו וַיֹּאמֶר הֵאָסְפוּ וְאַגִּידָה לָכֶם אֵת אֲשֶׁר־יִקְרָא אֶתְכֶם בְּאַחֲרִית הַיָּמִים׃

Kap. 49. V. 1. Jaakob berief seine Söhne und sprach: Sammelt euch alle in einem! Ich möchte euch sagen, was euch in der Hinterlassenschaft der Tage treffen wird.

2. הִקָּבְצוּ וְשִׁמְעוּ בְּנֵי יַעֲקֹב וְשִׁמְעוּ אֶל־יִשְׂרָאֵל אֲבִיכֶם׃

2. Haltet zusammen und höret, Söhne Jaakobs! Und höret auf euren Vater Israel!

Kinder sollen so gesegnet werden, daß, wenn Väter in Israel ihre Kinder segnen wollen, sie keinen höheren Segen kennen mögen, als: Gott lasse dich wie Efrajim und Menasche werden.

V. 22. שכם אַחַד על אחיך. Das mit שכם verbundene אחד macht es unmöglich, daß hier ein nomen proprium, der Name der Stadt sein könne. Und hieße selbst, wie man gewöhnlich meint, שכם: Teil, Los, so bleibt das אַחַד noch völlig unerklärt. אַחַד ist nie einer absolut, sondern stets einer von zweien oder mehreren, einer unter vielen. Es kann also nicht heißen: Ich habe dir einen Teil mehr als deinen Brüdern erteilt. Es giebt auch im Grunde kein Beispiel für שכם als: Teil. Vielmehr erscheint שכם als Schulter, die entweder eine Würde oder eine Bürde trägt: והיתי המשרה על שכמו (Jes. 9, 5) הסירתי מסבל שכמו (Ps. 81, 7). Wörtlich hieße es daher: Ich habe dir die Schulter des einen über deinen Brüdern erteilt, d. h. ich habe dir die Bürde und die Würde des ersten unter deinen Brüdern erteilt, der, nach meinem Tode mich vertretend, an ihrer Spitze stehen und sie leiten soll. — אשר לקחתי וגו׳, deine Brüder, meine Kinder, die ich mit „meinem Schwerte", mit dem, was — im Gegensatz zu Esaus Schwert — mein Schwert ist, die ich mit meiner geistigen Kraft und geistigen Arbeit dem Emori abgerungen. Jakob spricht: Siehe, ich sterbe, an Erbschaft habe ich nicht viel zu hinterlassen, wir sind in der Fremde. Gott muß euch erst wieder in unser Land zurückführen, dort werdet ihr נחלות haben; hier haben wir nur ברכות und Wünsche. Was ich aber hier zu vergeben habe, das habe ich dir gegeben; es ist dies die Würde und Bürde, mein Nachfolger in Leitung der Familie, der erste zu sein über deinen Brüdern, über meinen Kindern, die die einzigen Eroberungen sind, die ich im Leben gemacht, und über die ich im Sterben verfügen kann. Daß sie mitten unter den Emoritern keine Emoriter geworden, daß ich sie alle nun um mich als meine Söhne, als Fortträger des Namens und Berufes Israel versammeln kann, das sind meine Trophäen, meine Errungenschaften und Siege aus der Hand des Emoriten.

Kap. 49. V. 1 u. 2. האספו — הקבצו sind keineswegs gleichbedeutend; es ergiebt sich dies schon aus der Erwägung, daß האסף selbst von einem Individuum gesagt werden kann: עד האסף מרים (4. B. M. 12, 15). אסף heißt: etwas aus dem Kreise, oder der Örtlichkeit, wo es eigentlich nicht hingehört, dorthin aufnehmen, wohin es gehört. Es

3. רְאוּבֵן בְּכֹרִי אַתָּה כֹּחִי וְרֵאשִׁית אוֹנִי יֶתֶר שְׂאֵת וְיֶתֶר עָז׃

3. Reuben, mein Erstgeborener bist du, meine Kraft und der erste meiner Habe, bevorzugt an Würde und bevorzugt an Macht. —

---

liegt immer die Verwandtschaft mit עזב darin, ein Loslösen von allem andern, Ungehörigen. Daher הֵאָסְפוּ: Reißt euch von allem Fremdartigen los und findet euch alle in dem einen gemeinsamen Ziele beisammen! Laßt euch alle von dem einen Gemeinsamen umfangen, aufnehmen! Stellet euch alle auf einen Boden! הֵאָסְפוּ fordert daher die geistige Sammlung auf einen einzigen Punkt, für ein einziges Ziel, wie die Weisen darum treffend erläutern: הטהרו! Wörtlich hieße es: Lasset euch aufnehmen (d. h. von eurer gemeinsamen Bestimmung).

קבץ hingegen — (verwandt mit קפץ schließen, כוץ zusammenschrumpfen, כבש zusammenpressen, bezwingen, selbst יבש trocken, das Feste, im Gegensatz zum Zerfließenden, גביש, ein Edelstein, vielleicht der Diamant, seiner Festigkeit und Härte willen), — bezeichnet immer ein räumliches, äußeres Zusammenfinden mehrerer.

Wir haben somit hier zwei Aussprüche: Gebet euch zusammen eurem einen Ziele hin, so möchte ich euch vergegenwärtigen, was euch am Ende der Tage treffen wird. Eigentlich was euch a. E. d. T. rufen wird (siehe Kapitel 24, 12). אחרית ist wohl von קץ zu unterscheiden. קץ ist das Ende, womit etwas aufhört, אחרית ist das, was nachher kommt, nachdem das andere geendet, somit hier: nachdem die jetzigen Zeitentwickelungen abgelaufen, also: die Hinterlassenschaft der Tage, das Ziel der Völkergeschichte.

Wir wissen aus dem Verfolg, daß Jakob in diesem Augenblick seine Söhne nicht in ihrer Übereinstimmung, sondern in ihren charakteristischen Verschiedenheiten im Geiste erblickte. Deshalb: „So verschieden ihr auch seid, gebt euch in eurer Verschiedenheit ganz dem einen Geiste hin, so will ich euch enthüllen, was euch am Ziele der Tage werden wird". Erst muß ein Sinn alle Söhne der Jakobsfamilie durchdringen, ehe das אחרית הימים kommt. Es kommt nicht, so lange nicht das האספו sich verwirklicht hat, ja — vielleicht — wird es so lange nicht einmal begriffen, und darum folgen hier von dem אחרית הימים nur kurz andeutende Pinselstriche.

הקבצו ושמעו! diese beiden Worte des sterbenden Vaters tragen die ganze jüdische Geschichte bis zum אחרית הימים. Materiell seid ihr בני יעקב, eine machtlose Minorität. Weil ihr aber eine so machtlose Minderheit seid, הקבצו, haltet zusammen, wachset ineinander, lasset euch nicht zerfällen, im קבוץ, in der Eintracht liegt eure Stärke; — und שמעו בני יעקב: nur durch eins kann die materiell schwächste Minderzahl der stärksten Majorität den Sieg abgewinnen, es ist der Geist, es ist שמעו, es ist die Hingebung an Geistiges, darum: שמעו בני יעקב! habet ein Ohr, habet Sinn fürs Geistige, „durstet" nach Geistigem, wie das Wort in seiner Tiefe heißt (שמע ist das geistige צמא), schöpfet, trinket gerne Geist! Dies ist das Testament unseres Vaters Jakob. „Eintracht und Geist", darin erkennt er Stärke und Leben seiner Kinder, und, „wenn der Durst nach Geist in euch wach wird, so habet keinen anderen Durst als nach den Überlieferungen eures Vaters Jisrael, ושמעו אל ישראל אביכם!" Der Trunk aus dem jüdischen Born des Geistes und einträchtiges Zusammenhalten, dahin lautet das älteste Vermächtnis unseres sterbenden Vaters und das ruft uns noch das späteste Prophetenwort zu: והאמת והשלום אהבו (Secharja 8, 19).

V. 3. האספו, הקבצו, waren die ersten Gedanken, die Jakob beim Anblick seiner Söhne um sein Sterbelager erfüllten. Das Aneinanderhalten und das wache Interesse

4. פַּחַז כַּמַּיִם אַל־תּוֹתַר כִּי עָלִיתָ מִשְׁכְּבֵי אָבִיךָ אָז חִלַּלְתָּ יְצוּעִי עָלָה: פ

4. Jedoch eine dem Waſſer gleiche Haltloſigkeit läßt den Vorzug nicht zu, denn du haſt das Lager deines Vaters erſtiegen; da entweihteſt du den, der mein Lager erſtieg.

---

für alles Geiſtige war zunächſt das Vermächtnis für alle. Soll aber eine ſolche, aus ſo verſchiedenen Elementen beſtehende Geſamtheit eine innere und äußere Einheit bilden, ſo bedarf ſie einer Leitung; dieſe leitende Spitze ſucht Jakob und muſtert dazu ſeine Söhne. Am natürlichſten wäre dieſe Stellung dem Erſtgeborenen zugekommen. Daher wendet er ſich zuerſt an Reuben.

כחי. כח, Kraft, verwandt mit כה: ſo, und dies verwandt mit כהה: dunkel werden. כח iſt jene dunkle Quelle eines werdenden Weſens, die wir in uns und überall nur in ihren Produkten erkennen, die aber an ſich uns ſtets dunkel bleibt, wir nennen ſie Kraft; כה: ſo, iſt Bezeichnung des Bildes, des Entwurfes, wonach ſich etwas geſtalten ſoll.

אן verwandt mit הון, die Fähigkeit, etwas zu erwerben und zu beſitzen. (Siehe oben Kap. 35, 18.) Jakob ſpricht: du biſt כחי, entweder: du biſt derjenige, in deſſen Bildung und geiſtiger Erziehung und Pflege ſich zuerſt meine Kraft gezeigt; oder: in dir ruht meine Kraft, durch dich wirke mein Geiſt ſtill weiter. Mit der gelungenen oder mißlungenen Erziehung des älteſten Sohnes und der älteſten Tochter iſt faſt das ganze Werk der Erziehung, und hätte jemand die zahlreichſte Familie, gewonnen oder verloren. ראשית אוני: biſt mein erſter Beſitz; vergl. oben אשר לקחתי מיד האמרי וגו׳; Jakobs erſte Errungenſchaft war Reuben.

יתר: was weiter reicht als ein anderes; in der Zeit: übrig bleiben; im Raume: die über ihren natürlichen Umfang hinaus geſpannte Sehne. Daher יֶתֶר entweder Subſtantiv: Vorzug an Würde und Vorzug an Macht, wobei man dann aber ſupplieren müßte: dir gebührte. Wahrſcheinlicher aber iſt es Adjektiv, und zwar stat. const. von יָתֵר, wie יֶרֶך von יָרֵךְ. כָּתֵף von כָּתֵף: bevorzugt an Würde ꝛc. שאת, wahrſcheinlich hier: Hoheit, Würde, wie שאתו תבעת אתכם (Job 13, 11) משאתו יעצו להדיח (Pſalm 62, 5), umſomehr, da die jüdiſche Würde נָשִׂיא heißt (ſiehe zu Kap. 25, 16): du biſt בכור, und als ſolcher bevorzugt an Würde, und darum auch bevorzugt an Macht. Als Erſtgeborener haſt du die Beſtimmung, נשיא deiner Brüder zu ſein, Oberhaupt und Leiter deiner Familie, und darum auch einen größeren Anteil an materieller Macht zu erhalten, damit der geiſtigen Führerſchaft die materielle Grundlage nicht fehle. Möglich auch, daß es geradezu: tragen hieße, du ſollteſt am meiſten zu tragen haben (im Gegenſatz zu Eſaus אלופים ſind אלופינו מסובלים, die Belaſteten), und darum auch einen größeren Anteil an Macht.

V. 4. Es iſt zu bedauern, daß die Radix פחז nicht öfter vorkommt. Aus אנשים רקים ופוחזים (Richter 9, 4) ſieht man ebenfalls, daß es einen Charaktermangel bedeutet. Allein unbeſtimmt bleibt, welchen. Unglücklicherweiſe ſteht es hier mit Waſſer zuſammen. Es giebt aber kaum etwas, das ſo verſchiedene Auffaſſungen zuläßt wie Waſſer. Waſſer hat keine innere Feſtigkeit, ſomit: Haltloſigkeit wie Waſſer. Waſſer fließt immer nach unten, ſtrebt nach dem Niedrigen (wofern es nicht vergeiſtigt zur Regenbildung in Wolken aufſteigt). Waſſer iſt flüſſig, bewegt ſich raſch vorwärts ꝛc. Im Munde unſerer Weiſen heißt איפחז צלוחיתו: das Überfließen des Glaſes. Die allgemeinſte, dem Flüſſigen als ſolchem innewohnende Eigenſchaft wäre: der Mangel an Cohäſion, ſomit die Haltloſig-

5. שִׁמְעוֹן וְלֵוִי אַחִים כְּלֵי חָמָס מְכֵרֹתֵיהֶם׃

5. Schimeon und Lewi, Brüder sinds, allein Werkzeuge der Gewalt sind ihre Bewerbungen.

6. בְּסֹדָם אַל־תָּבֹא נַפְשִׁי בִּקְהָלָם

6. In ihren Rat darf mein Wille nicht kommen, in ihrer Versammlung

---

keit. — אל תותר ist Hiphil und heißt darum wohl nicht: du darfst keinen Vorzug haben, sondern ist Prädikat zum Subjekt פחז, die Haltlosigkeit deines Charakters gestattet dir den Vorzug nicht, weil du ꝛc., da hast du den entweiht, der ꝛc., also: dich; es ist milde umschrieben. Indem nun aber gleichwohl hier gesagt ist: du bist der köstlichste Edelstein in meinem Schatz, bist כחי וראשית אוני, allein zum Führer der Familie taugst du nicht, der muß עז sein, der darf sich nicht durch linde, schmeichelnde Winde und auch nicht durch stürmende Orkane bewegen lassen, muß innere Charakterfestigkeit haben, nicht haltlos wie Wasser sein — so ergiebt sich aus allem dem, daß denn doch der ganze Vorgang nicht jene Bedeutung haben könne, die in dem schroffen Worte וישכב יהר שאה ויהר עז war und כח אביו וראשית אונו sein sollte, wird auch ein sonst leichteres Vergehen hoch angerechnet. Ein wirkliches Verbrechen hätte ein Jakob bei einem Reuben nicht so milde und leicht als פחז כמים bezeichnet.

V. 5. In Schimeons und Lewis Charakter tritt ein Zug hervor, der sie, um an die Spitze der künftigen Leitung gestellt zu werden, eigentlich ganz besonders befähigt hätte. Sie sind אחים, haben das brüderliche Gesamtgefühl (von אחה durch einen alle durchschlingenden Faden an einander gereiht) in hohem Grade bewährt, das ohne allen Egoismus sich von dem dem Geringsten des Familienkreises zugefügten Unrecht ebenso getroffen fühlt, als wäre es ihm selbst geworden. Allein: כלי חמס מכרתיהם. מכרתיהם: entweder von כור, wovon כור, der Tiegel, in welchem etwas bereitet wird, und dann מִכְרָה allgemein: Mittel; wahrscheinlicher aber von כרה. כרה: graben; im Vergleich mit חפר ergiebt sich, daß חפר bis auf den Grund graben, Wasser aus der Tiefe holen heißt, daher überhaupt: Verborgenes ans Licht bringen, wovon: erspähen, und auch jenes Erschrecken und Erbleichen, das eintritt, wenn eines Menschen bisher verborgen gewesene Vergangenheit ans Licht gezogen wird, während בוש vielmehr die Scham über getäuschte Erwartung von der Zukunft ausdrückt. Dem zur Seite heißt כרה: das erste Abstechen einer Grube, die erste Anlage, dann überhaupt: Zurichtung, z. B. eines Mahles, endlich auch: die Erwerbung, Aneignung eines Gutes oder einer Person: אשר כריתי לי (1. B. M. 50, 5), ואכרה לי (Hosea 3, 2), so daß die Wurzel in ihrer ursprünglichen Bedeutung mit קרא, קרה: etwas zu sich rufen, verwandt, und somit: etwas zu sich bringen, etwas zu erlangen suchen, zu bedeuten scheint. So: וגם מים תכרו מאתם בכסף ושתיתם (5. B. M. 2, 6), selbst Wasser habt ihr nur auf ganz friedlichem Wege von ihnen für Geld zu erlangen suchen müssen für euren Durst. Im Hinblick auf die zitierte Stelle Hosea 3, 2 dürfte dann מְכֵרָה ganz eigentlich die Bewerbungen um eine Person bedeuten. Schimeon und Lewi haben ihre ganz friedlich und freundlich aussehenden Bewerbungsmittel, Bedingungen, die sie unter dem Scheine als מהר ומהן dem Schechem auferlegten, zu Werkzeugen der schreiendsten Gewaltthat gebraucht.

V. 6. סוד, verwandt mit: זור still im Innern etwas „kochen", auf etwas im Stillen, aber heiß sinnen, und mit: צור das Ersonnene künstlich zu erlangen streben. In der Mitte steht סוד die Mitteilung dessen, was man still ersonnen: die gemeinsame Beratung. קהל: die Versammlung zur Ausführung. Also: Gesinnung und Geist hätten

אַל־תְּהִי כְבוֹדִי כִּי בְאַפָּם הָרָגוּ אִישׁ וּבִרְצֹנָם עִקְּרוּ־שׁוֹר׃

7. אָרוּר אַפָּם כִּי עָז וְעֶבְרָתָם כִּי קָשָׁתָה אֲחַלְּקֵם בְּיַעֲקֹב וַאֲפִיצֵם בְּיִשְׂרָאֵל׃ פ

meine Ehre sich nicht anschließen; denn in ihrem Zorn haben sie an Menschen Mord geübt, und hatten zuvor durch ihre Freundlichkeit deren Stiereskraft gelähmt.

7. Fluch darum ihrem Zorne, denn er ist zu stark, und ihrer Ausschreitung, denn sie war zu hart. Verteilen will ich sie in Jaakob und zerteilen in Israel.

Schimeon und Lewi wohl zur Führerschaft, allein ihre Mittel und Wege sind die verwerflichen, darum: darf in ihren Rat mein Wille, (der Wille meiner Nation) nicht kommen, d. h. in ihrem Rat darf nicht der Nationalwille beschlossen werden, ihr Rat nie als Repräsentant des Nationalwillens erscheinen: „in ihrer Versammlung nie meine Ehre mit angeschlossen sein" (יחד von חחר), von dem, was sie thun, nie die Nationalehre berührt werden; wenn sie „raten", darf nie mein Wille, und wenn sie „thaten" nie meine Ehre aufs Spiel kommen; denn באפם הרגו איש: ihr אף, ihr Zorn war ein an sich vollkommen gerechter, allein sie haben in ihrem Zorn „Mord" geübt, haben in ihrem Zorn unschuldige Menschen erschlagen — hätten sie sich lediglich an dem „großen Junker" vergriffen, Jakob hätte sie schwerlich so hart getadelt. —

וברצונם עקרו שור. Was dies heißt, ist mehr als zweifelhaft. שור heißt entschieden: Ochse, עקר entschieden: lähmen, die Fußsehne durchschneiden. רצון heißt jedoch ohnehin überwiegend nur ein freundliches Wohlwollen, und da es nicht כרצונם (wie Nehemias 9, 24. 37 und Esther 9, 5) heißt, sondern ברצונם, so dürfte es wohl schwerlich hier Willkür, sondern ebenfalls Freundlichkeit bedeuten. Es dürfte daher ähnlich wie מכּרחיהם ihre List bezeichnen, in welcher sie Freundlichkeit erheuchelten, שור aber, wie בכור שורו הדר לו וגו׳, die Kraft bedeuten, die, an sich friedlich, dennoch sich im Kampfe bewährt, und wäre sodann der Sinn: „denn in ihrem Zorn haben sie Mord an Menschen begangen, und hatten schon zuvor deren sonst friedliche, aber wenn angegriffen, sich tapfer wehrende Kraft durch ihre Freundlichkeit gelähmt", hatten durch freundliches Zureden zur מילה die Kraft gelähmt, überfielen sie dann, als sie schwach waren, und so war es nicht einmal eine Heldenthat! Darum

V. 7. ארור אפם וגו׳, darum darf auf ihrem אף und ihrer עברה kein Segen ruhen, muß ihre rücksichtslose Heftigkeit vom Fluch gehemmt bleiben. אף, rad. אנף (verwandt mit ענף, ענב, חנף. ענף: der Zweig, der die Säfte des Stammes hinausträgt; ענב: die ganz äußerlich gewordenen gesammelten Säfte: die Beere; חנף: wo alles nur äußerlich, ohne alles Innerliche ist: der Heuchler). אנף: die Gemütsbewegung, die nach außen getreten, sich äußerlich im Gesichte ꝛc. ausspricht, (חמה, die Wut, die im Innern kocht). עברה, von עבר: die ganz sich überschreitende Wut, das Außersichwerden, Aussichhinausfahren, wobei die Besonnenheit völlig verloren ist. Also: wenn sie etwas in ihrem Zorn wollen, so ist er עז, durch nichts zu überwinden, und ihre עברה ist קשה: hartnäckig, durch keine Vorstellung oder Rücksicht zu schwächen; darum müssen beide von ארור getroffen, עירים, unfruchtbar, erfolglos gemacht werden, ihr אף und ihre עברה darf nie Propaganda machen können, und demgemäß soll ihre Stellung im künftigen Volke werden. Sie sind zur Führerschaft untauglich, ja als Führer wären sie geradezu gefährlich. Während Reuben zu wenig Selbständigkeit, zu wenig inneren Halt hatte, war in ihnen das Bewußtsein der Kraft zu heiß und kannte, wo es das Gesamtwohl galt, keine Rücksicht. —

Es ist von tiefster Wichtigkeit, daß hier sofort, bei der Grundlegung des jüdischen Volkes, jede, wäre es selbst im Gesamtinteresse, das Sittengesetz und das Recht verkennende Ausschreitung mit Fluch belegt wird. Alle anderen Staaten und Völker vindizierten sich das Prinzip, daß das Gesamtinteresse alles heiligt, List und Gewalt, die im Privatleben mit Verachtung und Galgen bestraft würden, für vermeintliches Staatswohl geübt, mit Bürgerkronen und Lorbeer zu belohnen seien, das Sittengesetz nur fürs Privatleben gelte, Politik und Diplomatie aber nur den Kodex des Interesses kennen dürfen. Das Grundvermächtnis des jüdischen Volkes belegt hier selbst für das gerechteste Ziel im Gesamtinteresse geübte List und Gewalt mit Fluch und verewigt die Lehre, daß selbst im Gesamtleben und für die Gesamtheit nicht nur die Ziele, sondern auch die Mittel und Wege rein sein müssen. —

Es wird jedoch nur ihr אף und ihre עברה mit ארור belegt. Der Fluch trifft weder sie noch ihr Streben an sich.

חלק: teilen, nicht in der Absicht, ein bisheriges Ganze zu schwächen, vielmehr: verteilen eines Wertvollen, damit so viele als möglich Anteil daran erhalten. אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל.

פוץ, הָפִיץ hingegen: ein Zerteilen in möglichst kleine Teile, damit ein bisheriges Ganze nicht mehr als solches beisammen sei.

יעקב: die Galutherscheinung des jüdischen Volkes, gedrückt, verfolgt.

ישראל: die durch Gott gewonnene siegreiche Erscheinung des jüdischen Volkes.

Demnach: die Gefahr für das Gesamtwohl durch Schimeons und Lewis übergroße Heftigkeit ist nur in der Blütezeit des Volkes vorhanden, wo es eine mächtige Gesamtheit bildet, die leicht durch den Einfluß zweier solcher, von glühendem Kraft- und Gesamtgefühl erfüllter, kompakter Stämme hingerissen werden könnte. Darum in ישראל: אפיצם, im blühenden jüdischen Staat sollen sie zerteilt werden. Wie auch geschehen. Lewi erhielt gar keinen Anteil am Lande, und seine Existenz war durch מעשר lediglich auf das freie Wohlwollen jedes einzelnen hingewiesen. Es war ja der jüdische Zehnte, im Gegensatz zu dem späteren und heutigen Zehnten der Kirche und der Gutsherrschaft, durchaus ממון שאין לו תובעים, eine Abgabe, zu welcher der Bodenbesitzer allerdings verpflichtet war, auf welche aber kein Lewite irgend einen direkten Anspruch hatte. Der Verpflichtete konnte den Zehnten jedem aus dem Stamme Lewi geben, der ihm beliebte, und keiner konnte ihn von ihm fordern. Schimeons Gebiet war ganz eine Enklave von Juda und machte ihn völlig von diesem mächtigen Stamme abhängig. Somit war für die Zeit der Blüte Schimeons und Lewis politischer Einfluß völlig paralysiert.

Allein im Galuth, wo die Wucht des Geschickes alles niederbeugt, und die Nation selbst auseinander gerissen ist, da liegt die Gefahr, daß alles Selbstgefühl verloren gehe und der Druck jede geistige Kraft ertöte. Auf daß selbst der als Hausierer vagierende Jude auf den europäischen Gassenbuben mit stolzem Selbstgefühl hinabblicke, und er, zu Boden gedrückt und über die Erde hingestreut, das Selbst- und Gesamtgefühl sich bewahre, dazu: אחלקם ביעקב, dazu war es höchste Wohlthat, daß die Zerteilung der Stämme Schimeon und Lewi im jüdischen Staate die natürliche Folge hatte, daß, als der Staat in Trümmer ging und die Nation nach allen Gegenden hin zerstreut wurde, in dieser Zerstreuung überall sich auch Söhne Schimeons und Lewis befanden, die die Kraft und den Mut, das Feuer und den edlen jüdischen Stolz durch die Pflege des den Staat überlebenden jüdischen Geistes wach und lebendig erhielten. Zu dem Kern der jüdischen Lehrer der Jugend und der Wissenschaft, kommentiert eine alte Überlieferung, stellen jederzeit die Stämme Schimeon und Lewi das bedeutendste Kontingent. משמעון סופרים ומשנים בבתי כנסיות ומשבט לוי בתי מדרשות שהיו עוסקין בתורה,

8. יְהוּדָה אַתָּה יוֹדוּךָ אַחֶיךָ יָדְךָ
בְּעֹרֶף אֹיְבֶיךָ יִשְׁתַּחֲוּוּ לְךָ בְּנֵי אָבִיךָ׃

8. Jehuda, du bist es, dir werden deine Brüder huldigen! Deine Hand sitzt in dem Nacken deiner Feinde. Dir beugen sich die Söhne deines Vaters.

9. גּוּר אַרְיֵה יְהוּדָה מִטֶּרֶף בְּנִי
עָלִיתָ כָּרַע רָבַץ כְּאַרְיֵה וּכְלָבִיא מִי
יְקִימֶנּוּ׃

9. Ein junger, alter Löwe ist Jehuda, über gemeinem Raub bist du, mein Sohn, erhaben. Er kniet, er ruht auch wie ein Löwe, und wer möchte ihn aufreizen zum entflammten Leu!

10. לֹא־יָסוּר שֵׁבֶט מִיהוּדָה וּמְחֹקֵק
מִבֵּין רַגְלָיו עַד כִּי־יָבֹא שִׁילֹה וְלוֹ
יִקְּהַת עַמִּים׃

10. Nicht wird weichen Herrscherstab von Jehuda und Gesetzesschreibgriffel zwischen seinen Füßen hinweg, bis daß sein scheinbar letzter, schwacher Sprößling kommt, und ihm dann, dem männlich starken, altersschwach die Völker zufallen.

„Lehrer der Schrift und der Mischna in den Synagogen von Schimeon, und von Lewi Lehrhäuser, wo das Studium der Thorawissenschaft gepflegt wird" (ב"ר צ"ח).

V. 8. Indem Jakob seine Söhne mustert, um den zum Führer Tüchtigen zu finden und er bereits Reuben, Schimeon und Lewi für diese Führerschaft untauglich gefunden, ruht endlich sein Blick auf Juda mit dem Ausspruch: Du bists, du bist der Berufene, du vereinigst die erforderlichen Eigenschaften, die Reuben einerseits, Schimeon und Lewi andererseits nach entgegengesetzten Seiten hin fehlen; ידך בערף אויביך: nicht erst dein Schwert, deine natürliche Macht sitzt in dem Nacken deiner Feinde, du begehst keinen Mord, du brauchst keine כלי חמס deinen Feinden gegenüber. Die Entfaltung deiner natürlichen Macht wird so achtunggebietend sein, daß deine Feinde dir den Rücken kehren, dich nicht anzugreifen wagen und froh sind, wenn du sie in Ruhe lässest. Und nach innen wirst du in solcher edlen Überlegenheit dastehen, daß deine Brüder sich dir freiwillig unterordnen.

V. 9. Du vereinigst den Mut der Jugend und die Besonnenheit des Alters in dir, hast keine Lust an Kampf und Raub um des Kampfes und Raubes willen, bist keine Hyäne und kein Wolf, bist ein Löwe und über gemeinem Raubmord erhaben.

כרע רבץ וגו׳. Nicht in Kampf und Schlachtgewühl wohnt Judas Größe, nicht der aufflackernde Mut, der in der Stunde der Gefahr sich Achtung zu verschaffen weiß und dann erlahmt, ist, was ihn kennzeichnet; selbst wenn er ruht, bleibt er Löwe, die Achtung gebietende Größe, die er in der Ruhe entfaltet, schafft Sicherheit nach außen und gewährt unter seiner Leitung den Frieden, der die bestimmungsgemäße Entfaltung im Innern möglich macht. — Es ist zu bedauern, daß die eigentliche Bedeutung des לביא nicht bekannt ist. Sie ist gewiß so charakteristisch wie גור und אריה. Möglich, daß seine Bedeutung in der Wurzel לבה liegt, die rabbinisch: entflammen, anfachen, gleichbedeutend mit להב, heißt, und hieße לביא der Löwe in seiner Erregtheit, der entflammte Löwe. וכלביא מי יקימנו: wer möchte machen, daß er wie ein entflammter Löwe aufstehe!

V. 10. Diese in Judas Kern wurzelnde zwiefache Einwirkung nach außen und innen befähigen ihn, für das „Szepter und den Schreibgriffel": Schirmherr der Macht und des Geistes zu werden. שבט, verwandt mit שפט, שפט, ist der Ausdruck für die

11. אֹסְרִי לַגֶּפֶן עִירֹה וְלַשֹּׂרֵקָה בְּנִי אֲתֹנוֹ כִּבֵּס בַּיַּיִן לְבֻשׁוֹ וּבְדַם־עֲנָבִים סוּתֵה׃

11. Er bindet an den Weinstock sein Füllen, an die edle Rebe seiner Eselin Sohn; er hat in Wein sein Gewand gebadet, im Traubenblut seinen Mantel;

---

ausübende Gewalt, die die Dinge in gehörige Ordnung bringt und darin erhält. Es weicht nicht die ordnunggebietende Macht und nicht מחוקק בין רגליו. Man braucht hier nicht an שליהה בין רגליה zu denken. Aus 4. B. M. 21, 18 באר חפרוה וגו׳ כרוה וגו׳ במחוקק במשענתם, wo מחוקק zusammengestellt ist mit dem Fürstenstab, und beide gebraucht werden, wenngleich nicht zum Ausgraben des Brunnens (חפר), so doch zum anlegenden Vorstechen (כרה), ergiebt sich jedenfalls, daß מחוקק einen Schreibgriffel von größerer Dimension und Festigkeit als unsere Federn bezeichnet, vielleicht ein Werkzeug, um in Stein Inschriften zu meißeln. Ja, die Konstruktion: במחוקק במשענותם läßt fast vermuten, es sei מחוקק eine als Schreibgriffel dienende Spitze am Stabe gewesen. Jedenfalls ergiebt sich daraus, daß der Herrscher den Herrscherstab und den Schreibgriffelstab sitzend „zwischen den Füßen" gehalten haben, und sich hierauf das לא יסור מבין רגליו beziehen könne. Szepter und Gesetzesschreibgriffel werden stets zwischen Judas Füßen ruhen. Die Autorität, die dem göttlichen Gesetze Achtung und Bewußtsein im Volke verschafft, שבט (ריש גלותא) und מחוקק (נשיא), wird stets aus Juda sein.

עד כי יבא שילה. שילה kann von שול: der äußerste, untere Saum, das äußerste Ende sein. Jakob liegt hier auf seinem Sterbebette am ersten Anfange des Volkes, zu welchem noch kaum der Grundstein gelegt ist, und schaut hinab auf den allerletzten Sprößling aus Judas Stamm. Das Suffix ו ist mit ה geschrieben, zum Zeichen der Schwäche, und indem Jakob die letzte Generation שילה nennt, sagt er damit: es wird eine Zeit kommen, wo man das מלכות בית דוד in seinem tiefsten, untersten Ende erblicken wird, wo Juda nicht als ארי, nicht löwenstark, sondern weiblich schwach, und also erscheinen wird, daß man es in seinen letzten Zügen liegend halten werde, wo Judas Macht und Manneskraft fast verschwunden sein wird, und gerade dann — wenn die welthistorischen Totengräber schon den Sarg für Judas verendenden Leib bestellen, לו יקהה עמים, wird es sich männlich erheben und ihm יקהה עמים zufallen.

יקהה rad. יקה, identisch mit קהה, (wie יאל und אלה, יעל und עלה, יסף und ספה, יפח und פחה, יפת und פתה): stumpf werden. So: das Auge, das spottet ליקהת אם, der Stumpfheit der alten Mutter (Prov. 30, 17). Hier also: die Stumpfheit, die Altersschwäche der Menschheit. Es kommt also die Zeit, wo der jüdische Geist an seinem Ende scheint, und dem gegenüber die Menschheit alt und stumpf geworden ist, hat alles durchgelebt, alles durcherprobt, fühlt, es muß ein neuer, regenerierender Geist kommen, und den wird der letzte Sproß aus Juda bringen.

V. 11. Jakob sieht also משיח, und wie sieht er ihn? Er sieht den Menschheitretter, den Völkerüberwinder nicht zu Roß, sondern auf jungem Esel. — „Esel" ist überall, als Lasttier, Repräsentant des friedlichen Wohlstandes, der friedlichen nationalen Größe, während Rosse die kriegerische Macht repräsentieren. So wird unter allen unreinen Tieren nur der Esel herausgegriffen, um durch פטר חמור die Weihe des ganzen beweglichen Besitzes auszudrücken. Es ist dasjenige Tier, das ruhigen Schrittes den Menschen und seine Güter trägt. So sollte die jüdische Königsmacht nicht in Rossen ihren Ausdruck finden. Dem jüdischen Könige war verboten להרבות סוס. Sollte der jüdische König ja auch erst לאחר ירושה וישיבה, nach völliger Eroberung und gesicherter Besitznahme des Landes, also ausdrücklich nicht zunächst zu kriegerischen Zwecken, erwählt werden, und dürfte eben darin die Versündigung des Volkes zu Samuels Zeiten gelegen

12. חַכְלִילִי עֵינַיִם מִיָּיִן וְלֶבֶן־שִׁנַּיִם מֵחָלָב: פ

12. glühender an Augen als Wein, weißer an Zähnen als Milch —

---

haben, daß sie einen König zur Landesverteidigung gefordert, wie Samuel ihnen Kap. 12, 12 vorwirft: והראו כי נחש מלך בני עמון בא עליכם ותאמרו לי לא כי מלך ימלוך עלינו וד' אלקיכם מלככם! Darum erscheint hier der einstige wirkliche, wahrhaftige, Israel und die Menschheit erlösende König auf עירו, בני אתונו. Zwei hervorstehende Züge treten hier im Bilde der zu erwartenden kommenden Zeit hervor. Der König der Menschheit reitet nicht auf einem Rosse, sondern auf einem Esel: er kommt also als König des Friedens; und er bindet sein Tier an Weinstöcke. Wenn man das Tier, und noch dazu עיר, das geweckte, mutige Füllen, an Weinstöcke bindet, so ist das ein Zeichen von einer unendlich gesteigerten Entwickelungspotenz der Natur (die Weinstöcke stämmig wie unsere Bäume) und von übergroßem Wohlstand und Überflusse. Überfluß in unendlich gesteigertem Segen der Natur, und Friede in der Menschenwelt, das sind ja die beiden Merkzeichen, die überall im Munde der Propheten diese endliche Zeit charakterisieren. So lange das friedliche Tier nicht in seine Würde eingesetzt ist, die Führer der Menschen vielmehr auf kriegerischen Rossen erscheinen, und so lange man die Tiere nicht an Weinstöcke bindet, so lange sind wir noch sehr fern von der zu erwartenden Regenerierung der Natur und Menschenwelt. (Vergl. über den jüdischen König und משיח Jeschurun VI. 127 ff.)

Einen Beweis für die Richtigkeit unserer Auffassung dürfte die Stelle Secharja 9, 9 liefern: גילי מאוד בת ציון הריעי בת ירושלם הנה מלכך יבוא לך צדיק ונושע הוא עני ורכב על חמור ועל עיר בן אתונות, „freue dich sehr und jauchze; denn siehe, dein König kommt dir, er ist ein צדיק und נושע": er ist kein מושיע; משיח kommt nicht, um uns zu helfen, sondern in seinem Beispiel uns zu lehren, wie uns geholfen würde; er ist צדיק, ein gerechter Mensch, und deshalb wird ihm geholfen. Er ist kein Gott, der hilft, sondern er ist ein Mensch, dessen Größe darin besteht, daß er in so eminenter Weise „gerecht" ist, daß ihm um seiner Gerechtigkeit willen Gott hilft, Gott ihm zum Siege verhilft. Er ist ferner עני, erscheint ohne Civilliste, und endlich nicht als Kriegsheld, sondern רוכב על חמור, als Bringer des Friedens und des Wohlstandes, das bezeichnet חמור, und speziell wiederholt: „auf einem Füllen, Sohn von Eselinnen". Es ist dies sehr eigentümlich. Es scheint: er ist רוכב על חמור, aber nicht aus Armut, sondern der חמור ist עיר בן אתונות. Er hat, während andere Könige einen Marstall voller Rosse haben, אתונות, eine Zucht von Tieren friedlicher Beschäftigung; das Tier, das ihn trägt, ist ein aus seinem Friedensreichtum erzogenes Tier. So auch hier: עירה, בני אתונו. Das letzte schwache Ende (שילה) stellt sich plötzlich (ולו) männlich dar, und ihm gegenüber erklären sich die Völker bankerott. Obgleich er aber so männlich stark geworden, bleibt er doch an sich bescheiden weiblich (עירה und סוחה), selbst nachdem er männlich die Welt erobert hat, und seine ganze Männlichkeit besteht darin, daß er friedliche Reichtümer sammelt (בני אתונו). In einem Gemälde, das mit so wenigen Pinselstrichen ein Bild von der bedeutsamsten Dimension hinhaucht, ist man berechtigt, die leiseste Nüance zu beachten.

כבס וגו'. Er sieht diesen letzten Sprößling Judas — sein Kleid ist rot, aber nicht von Menschenblut, Traubenblut hat es gefärbt. סוה von סוחו, wovon מסוה, Hülle, Überwurf.

V. 12. Er sieht dieses sein letztes Geschlecht: sieht die Wiederkehr des Paradieses auf Erden, die ganze Natur paradiesisch verjüngt, die Menschengröße nicht in Unter-

13. זְבוּלֻן לְחוֹף יַמִּים יִשְׁכֹּן וְהוּא לְחוֹף אֳנִיֹּת וְיַרְכָתוֹ עַל־צִידֹן: פ
14. יִשָּׂשכָר חֲמֹר גָּרֶם רֹבֵץ בֵּין הַמִּשְׁפְּתָיִם:

13. Sebulun wird an einer Hafenbucht von Meeren wohnen, wird selbst zu einem Hafen von Schiffen, und sein äußerstes Gebiet wird an Zidon reichen.
14. Jissachar, ein gelenkes Lasttier, ruht zwischen den Gerätreihen.

---

jochung und Zerstörung der Menschen, an dem Gewande ihrer Großen kein Tropfen Menschenblut, und er sieht dies Geschlecht — (חכלילי: nur bei Augen, glühende Glänze) — feurigeren Auges als Wein, weißer an Zähnen als Milch — Lebensmut und Lust sprüht ihnen aus den Augen, die Weiße der Zähne zeugt von ihrer Gesundheit. —

Dies war etwas von dem אחרית הימים, von welchem Jakob seinen Söhnen wohl noch ein mehreres hatte enthüllen mögen, als ihm vergönnt war. —

V. 13. Mit Juda hatte Jakob gefunden, was er suchte: Führer und Träger der ganzen Zukunftsbestimmung des jüdischen Volkes bis in die fernste Zukunft. Jetzt geht er die anderen Söhne durch, und zeichnet mit kurzen Worten eines jeden Eigentümlichkeit für den künftigen Volksverein, bis er in Josef wieder zu einem Ruhepunkt kommt. In Juda war der Wehrstand gefunden, ihm schließt sich in Sebulun der Nährstand an. חוף von חפף, (wovon חופה die Umhüllung), die Hafenbucht, wo das Meer von möglichst vielen Seiten schützend vom Lande umschlossen ist, vielleicht auch, weil in einer solchen Bucht die Strömung des Meeres gehemmt ist und daher die Wogen am Gestade sich reiben, von חפף, rabbinisch: reiben. Sebulun wird also an einer Hafenbucht der Meere wohnen, dadurch wird er selbst zu einem Hafen für Schiffe werden, er wird von Handelsschiffen aufgesucht werden, die von dort den Produktenreichtum des Landes aufsuchen werden, aber Welthandel wird er nicht treiben, sein äußerster Rayon wird sich an Sidon, diese bedeutendste Handelsgröße der alten Welt, lehnen. Er wird ein Handelsstamm, allein in dies kommerzielle Streben nicht aufgehen. Er läßt sich aufsuchen von den Schiffen der Handelswelt und lehnt sich, kommerziell sich unterordnend, an Sidon.

V. 14. גרם: Knochen, jedoch nicht dasselbe wie עצם. עצם bedeutet das Feste, Starke, Markige, verwandt mit אסם, Ansammlung von Kräften. גרם findet sich in גרם המעלות 2. Kön. 9, 13) als Treppenstufe, also als das stetig vorwärts und aufwärts Führende — (davon auch כרם, der terrassenartig angelegte Weinberg) — so auch גרם, rabbinisch: vermitteln, veranlassen, herbeiführen. Demgemäß scheint גרם nicht Knochen als Last tragende, sondern Glied und Gelenk als die bewegende, arbeitende Hebelkraft zu bezeichnen. Daß חמור als Bild eine Charakterseite bezeichnet, die vollständig allem Edlen ebenbürtig erscheint, ist aus Jesaias 32, 20 ersichtlich. Dort heißt es: אשריכם זורעי על כל מים משלחי רגל השור והחמור: ihr seid die Fortschreitenden (euer ist der Fortschritt), denen jedes Gewässer gleichgilt, daran die Gottessaat zu säen, die sich hingeben, um Stier gleich sich ans Joch schirren zu lassen und Esel gleich Lasten zu tragen, (wörtlich: die rüstig den Fuß des Ochsen und des Esels strecken, d. h. die den rüstigen Schritt des Ochsen und des Esels schreiten, wie שלח יד, שלח אצבע. So Job 30, 11. רגלי שִׁלְּחוּ, sie wollen meine Füße strecken, d. h. mir vorschreiben, wie ich wandeln soll). שור: die Thatkraft, die wirkt; חמור: die Kraft des Tragens. Also חמור גרם eine gelenke Kraft, die schwere Lasten auf sich nimmt und rüstig weiter fördert. Eine solche Kraft wird Jissachar entfalten, eine Kraft, die arbeitet und trägt, und חמור שור in sich vereinigt. משפתים: der Ort, wo zwei Reihen geordneter Geräte sind. Wie wir die Häuslichkeit durch Herd bezeichnen, so im Hebräischen durch geordnete Reihen von Ge-

15. וַיַּ֤רְא מְנֻחָה֙ כִּ֣י טֹ֔וב וְאֶת־
הָאָ֖רֶץ כִּ֣י נָעֵ֑מָה וַיֵּ֤ט שִׁכְמֹו֙ לִסְבֹּ֔ל
וַיְהִ֖י לְמַס־עֹבֵֽד׃ ס

15. Er hat eingesehen, daß Muße das Gute sei, und daß dafür der Boden entsprechend; darum hat er seine Schulter zum Tragen geneigt und sich zum Tribut des Ackerbauers hingegeben.

---

räten. So wird Ps. 68, 14 durch אם תשכבון בין שפתים! der Gedanke ausgedrückt: O, wenn ihr doch nur immer im Gegensatz zu den „Heereskönigen" euch mit der Lebensaufgabe der נות בית, der im Hause zu erfüllenden Pflichten begnügen möchtet! Also: Issachar ist ein starker und rüstiger Arbeiter, der am heimischen Herde der Ruhe genießt, im Bilde: ein Lasttier, dessen Gelenken man es ansieht, daß es tüchtig arbeiten kann und gearbeitet hat, und der nun innerhalb des Wohlstandes des häuslichen Kreises, den er mit seiner Arbeitskraft selbst geschaffen hat, ausruht.

V. 15. In Issachar ist jene Richtung gezeichnet, die gerne arbeitet, aber nur in solcher Weise und in jenem Sinne, wie sie im echten jüdischen Volke Wert hat. Während in Juda der Herrscher- nnd in Sebulun der Handelsstamm dasteht, erscheint in Issachar der eigentliche Kern des jüdischen Volkes, der jüdische Landmann. Er arbeitet nicht, um unablässig zu arbeiten und zu gewinnen; der jüdische Mann aus dem Volke geht nicht auf in die Last der Arbeit, er arbeitet, um sich מנוחה, um sich Muße zu gewinnen. Er läßt mit seinen Produkten Sebulun Millionen verdienen, bleibt lieber selbst zu Hause und sieht, daß die so gewonnene, die selbständig erarbeitete Muße das höchste Gut ist, das der Mensch mit seiner Arbeit erarbeiten soll; denn in der Muße richtet der Mensch sich auf, hat der Mensch sich selber gewonnen. Darum neigt er seine Schulter zu tragen, läßt Juda den Herrscherstab, Sebulun die Kaufmannsflagge, ihn reizt nicht Kriegerruhm, nicht Handelsgewinn, er kennt andere Eroberungen und andere Schätze, die nur in Muße errungen und gepflegt werden können. Gerade dieser Stamm wurde dadurch Pfleger der geistigen Schätze der Nation. Als nach Sauls Falle alle Stämme sich um David sammelten, da kamen von allen Tausende und Hunderttausende. Issachar schickte nur Zweihundert, ראשים, die Häupter, — die andern blieben zu Hause und arbeiteten — aber diese waren יודעי בינה לעתים, sie brachten בינה mit, eigentlich: Zwischensicht, Erkenntnis der Beziehungen der Dinge und Menschen zu einander und der Resultate ihrer etwaigen Aufeinanderwirkung. Diesen Blick hatte sich Issachar in der erarbeiteten Muße gewonnen, und zwar יודע בינה, konkretes Erkennen, keinen sophistischen Scharfsinn, sondern jenes praktische Verständnis der wirklichen Verhältnisse der Personen und Sachen, welches die wahre חכמת התורה gewährt, und zwar לעתים: in gerechter Würdigung eines Zeitmomentes in seiner Besonderheit. Das waren die: וכל אחיהם על פיהם „von deren Munde alle ihre Brüder lebten". Diese Erkenntnis der תורה und deren Übung in steter praktischer Anwendung auf die konkreten Verhä.tnisse wird nicht gewonnen bei steter Arbeit im Dienste des Geschäftes, wird nur in den Stunden der Muße gewonnen, die man sich mit der Arbeit erarbeitet, wird daher nur von einem Volke gewonnen, das zu diesem Zwecke וירא מנוחה כי טוב, die Muße als den reinen wirklichen Gewinnst der Arbeit betrachtet, um, wie dies die Weisen ausdrücken, לעשות תורתם קבע ומלאכתם עראי, die Thorawissenschaft als das wesentliche Ziel, die Arbeit als das zufällige Mittel zu schätzen. Und als reinstes, sicherstes und entsprechendstes Mittel zu diesem Ziele erschien Issachar הארץ: der Landbau. Mit Begeisterung gab er sich daher den Lasten des Ackerbaues hin: ויהי למס עובד.

Die Bezeichnung eines Idioten durch „עם הארץ" datiert aus einer späteren Zeit, in welcher längst der ruhige, Muße gewährende Bodenbesitz für den Juden bereits ver-

16. דָּן יָדִין עַמּוֹ כְּאַחַד שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל׃

16. Dan wird seines Volkes Recht vertreten, wie nur einer der Stämme Jisraels.

17. יְהִי־דָן נָחָשׁ עֲלֵי־דָרֶךְ שְׁפִיפֹן עֲלֵי־אָרַח הַנֹּשֵׁךְ עִקְבֵי־סוּס וַיִּפֹּל רֹכְבוֹ אָחוֹר׃

17. Werden wird Dan eine Schlange am Heerweg, eine Natter am Pfade, die beißt des Rosses Ferse, und da ist rücklings der Reiter gefallen.

18. לִישׁוּעָתְךָ קִוִּיתִי יְהוָה׃ ס

18. Auf deinen Beistand hoffe ich, Gott!

---

loren war, in welcher die Wissenschaft und die Geisteskultur sich in den Städten konzentrierte, der Jude auf dem „Lande" sporadisch wohnte und, fern von den Herden der Bildung, unter der Last seiner Arbeit geistig und sehr häufig auch sittlich verkümmerte. In תנ"ך ist עם הארץ stets die „Volksgemeine" in edelster Bedeutung.

V. 16. Mit Issachar waren die sechs Söhne Leas erschöpft, von ihr stammt der ganze Kern des Volkes. Dan ist der erste Sohn der שפחות, den eine der früheren Dienerinnen dem Jakob geboren. Es begreifen sich die Worte, mit denen Jakob ihn einführt. War ja die Heirat aus dem edlen Wunsche seiner Frau hervorgegangen, möglichst viele Söhne zum Bau des Gottesvolkes zu stellen. Dan war der erste Sohn der Dienerin Rachels, die den Schmerz nicht verwinden konnte, für den Bau des verheißenen Volkes, wie es schien, ganz unfruchtbar zu bleiben. Jakob spricht daher: Dan wird sein Volk vertreten, wie nur einer aus Israels Stämmen. Er steht durchaus nicht zurück, gehört ebenso zum Wesen, wie die andern (obgleich die Verbindung mit Bilha und Silpa von Jakob gar nicht beabsichtigt, und diese Mütter ursprünglich eine untergeordnete Stellung hatten), ist den andern völlig ebenbürtig und hat ebenso seinerseits einen eigentümlichen Beitrag zum Nationalganzen zu spenden. Es folgen nun vier Söhne der שפחות. Während Juda, Sebulun, Issachar wesentliche und dauernde Grundzüge bieten, bringen die Söhne der Dienerinnen Seiten, die nicht gerade dauernde Grundzüge bilden, sich jedoch zu Zeiten nützlich und hülfreich bewährten.

V. 17. Es heißt nicht: דן נחש וגו', wie נפתלי אילה וגו', sondern: יהי דן נחש וגו': werden wird Dan eine Schlange am Wege. דרך: die offene große Heerstraße, auf der man offen einander entgegenzieht, im Gegensatz zu ארח, das auch den Privatweg bezeichnet, der von einem Menschen zum andern führt. שפיפון, von שפף, gleichbedeutend mit שוף, von der Stelle schlüpfen (שף מדוכתיה). Dan wird keine furchtgebietende Macht entfalten, sondern die Kraft des Schwachen: die Klugheit, und zwar עלי דרך und עלי אורח. Wenn Israel von Heeresmacht angegriffen ist, wird er es verteidigen, allein nicht durch Juda gleiche Löwenmacht, sondern durch Schlauheit. Kann Israel im menschengesellschaftlichen Verkehr — אורח — sich vor fanatischer Feindseligkeit nicht retten, so ist Dan die schlüpfende Natter am Pfade, die dem Rosse in die Ferse beißt, so daß sofort der Reiter rückwärts fällt. Es heißt, wie bemerkt, nicht דן נחש עלי דרך — bewahre Gott, daß dies je dauernder Charakterzug eines jüdischen Stammes sei! — יהי דן werden wird Dan ꝛc., d. h. sich nicht anders zu helfen wissen, als durch Schlangenklugheit, und darum denn auch wahrscheinlich:

V. 18. לישועתך קויתי ד'! Indem Jakob hier Dan genötigt sieht, zur Klugheit seine Zuflucht zu nehmen, mochte er wohl der Zeit gedenken, wo er selbst einem Laban gegenüber in gleicher Notwendigkeit sich befunden, und hofft nun zu Gott, daß sowie es ihm gelungen, inmitten dieser Klugheitsprüfung תם איש zu bleiben und seinen geraden recht-

חמישי. 19. גָּד גְּדוּד יְגוּדֶנּוּ וְהוּא יָגֻד עָקֵב: ס

19. Gad, manche Freischaar wird wie ein Keil in ihn einfahren, er aber wird wie ein Keil in ihre Ferse fahren.

20. מֵאָשֵׁר שְׁמֵנָה לַחְמּוֹ וְהוּא יִתֵּן מַעֲדַנֵּי־מֶלֶךְ: ס

20. Durch Ascher wird dessen Speise markig, und Königswonnen liefert er.

21. נַפְתָּלִי אַיָּלָה שְׁלֻחָה הַנֹּתֵן אִמְרֵי־שָׁפֶר: ס

21. Naftali, ein rehgleicher Bote, erzeugt schön gegliederte Reden.

---

lichen Charakter zu bewahren, es so auch seinen Kindern gelingen möge, unter Druck und Kampf, der sie zur Klugheit zu greifen nötigt, doch nie Schlauheit einen Grundzug ihres Charakters werden zu lassen, eine Hoffnung, die die Galuthgeschichte seiner Kinder glänzend gerechtfertigt.

V. 19. Dan bildet die Grenzhut gegen die Philister im Westen, und die Weisen sehen in Simson den vollendeten Typus des im vorigen Verse geschilderten Kampfes der vereinzelten Klugheit einer immensen feindlichen Übermacht gegenüber. גדד: einschneiden, plötzlich in etwas einfahren. גדוד: ein detachierter Truppenkörper, der wie ein Keil plötzlich in ein Gebiet einfährt. Gad sitzt ruhig an seiner Grenze, beunruhigt die Nachbaren nicht, allein, wenn angegriffen, schlägt er sie mutig zurück und verfolgt sie über die Grenze, עקב. Er bewahrt somit den frischen, kecken Mut, der, wenn gereizt, voll das Seinige thut. Das Entgegengesetzte von Dan.

V. 20. Gad und Dans Bedeutung wird in Recht vertretender Verteidigung nach außen gezeichnet, Ascher und Naftali haben ihre Eigentümlichkeit im Innern. Durch Ascher, d. h. Ascher bewirkt es, daß er fette, gesunde, treffliche Speise hat, indem er königliche Delikatessen liefert. Es scheint, daß Aschers Land mehr geeignet war, Delikatessen, als die notwendigen Lebensmittel zu produzieren. Indem aber Ascher Luxusfrüchte produzierte und zu Markte brachte, schaffte er sich reichliche und treffliche Nahrung.

V. 21. Wenn man ein Reh als Bote gebrauchen könnte, so erzielte man damit gewiß die schnellste Ausführung. Also: was man Naftali aufträgt, das wird rasch ausgeführt werden. Naftali geht nicht seine eigenen Wege, wirkt nur als Bote der andern, er ist nicht selbstschöpferisch; was aber andere zum Wohl der Gesamtheit beschlossen haben, das eignet er sich rasch an und führt es sicher aus. Dabei ist er zugleich נותן וגו׳. Es kann dies נותן nicht Attribut zu אילה sein. אילה ist femin. שפר: schön, wovon auch שופר: das natürlich hohle Horn, שפרור, ונטה את שפרורו (Jirm. 43, 10): Pavillon, ein rundes Gewölbe. Also שפר: nicht sowohl äußere sinnliche Schönheit, als vielmehr: harmonische Gestaltung der einzelnen Teile eines Gegenstandes, während יפה, verwandt mit יפע, יפח, strahlen, hauchen, die Schönheit nach dem Hauch und Reiz der Anmut bezeichnet, den sie auf den Beschauer übt. שפר ist demgemäß: Wölbung, Kreisbogen, die harmonische Bildung, wo sich das Ganze von einem leitenden Mittelpunkte aus gestaltet. Auch das verwandte ספר, zählen, ist das Zusammenbringen einer Vielheit unter eine Einheit, sowie das ebenfalls verwandte סור in סהר die Kreislinie ausdrückt. Einheit in der Mannigfaltigkeit ist aber der Begriff der Harmonie. Auf Reden angewandt ist also שפר die elegante schöne Gliederung, die schöne Form der Rede. Naftali ist weder für die That noch für die Wissenschaft selbstschöpferisch. Allein er weiß die Gedanken anderer sich sowohl für die That als für die Rede glücklich anzueignen, weiß sie rasch auszuführen und schön darzustellen.

22. בֵּן פֹּרָת יוֹסֵף בֵּן פֹּרָת עֲלֵי־עָיִן בָּנוֹת צָעֲדָה עֲלֵי־שׁוּר׃

22. Ein edel hervorragender Sohn war Josef, ein edel hervorragender Sohn schon an der Quelle — Töchter! auch sie schritt über die Mauer! —

23. וַיְמָרְרֻהוּ וָרֹבּוּ וַיִּשְׂטְמֻהוּ בַּעֲלֵי חִצִּים׃

23. Als daher ihn mit Bitterkeiten überschütteten und sich zu Hader verschworen, als mit tiefem Haß ihn sich zum Ziele die Herren der Pfeile erkoren,

---

Ist unsere Auffassung nicht irrig, so ordnen sich Gad und Dan Juda, Ascher Sebulun, Naftali Issachar ergänzend unter.

V. 22. בן פרת kann nicht heißen: ein blühendes Reis, פרת kann überhaupt hier nicht von פרה sein, wo dann das ת Feminalbezeichnung wäre, da בן entschieden mascul. ist. צעדה kann nicht Prädikat von בנות sein; denn jenes ist Singular und dieses Plural. Der Wortlaut des Textes dürfte vielmehr die folgende Auffassung rechtfertigen. Die Wurzel פרת findet sich rabbinisch geradezu als trennen, sondern z. B. אוכלא דאפרת, und ist verwandt mit פרד, פרט, ברר, ברת, die ja alle eine Trennung und Sonderung bedeuten. Dazu kommt das Wort אפרתי, das keineswegs die Abstammung aus Efrajim bezeichnet, so דוד בן איש אפרתי (Sam. I. 16, 12), vielmehr: פלטיאני, מוכחר בנימוס, hoffähig, durch Sitte geadelt, somit überhaupt: vornehm, adlig bedeutet, wie es ר' יהודה ב' נחמי' und ריב"ל erläutern (ילקוט Sam. I. 1, 77). Es ist dies ganz der Grundbedeutung: sondern gemäß, „durch Charakter oder Stellung ausgezeichnet, von der gewöhnlichen Welt gesondert". Vielleicht ist selbst der Titel אפרתמים davon gebildet. פֹּרָת wäre somit adjektivische Pualform, und בן פרת wäre: ein edler, für sich stehender, edel hervorragender, durch seine Charaktereigentümlichkeit edel von seinen Brüdern gesonderter Sohn, בן פרת עלי עין, und zwar nicht erst jetzt als Minister durch seine äußere Stellung geadelt, schon als בן, er war schon ein durch Gesinnungs- und Geistesadel geadelter Mensch, als er noch nicht in der Fremde, als er noch als Sohn an dem „heimischen Quell" stand. Dieser Quell, an welchem und aus welchem Josef den Adel der Gesinnung sog, war wohl kein anderer, als seine Mutter Rahel, deren Gedächtnis, wie wir oben gesehen, ja Jakob in seinen letzten Tagen besonders erfüllte: aus der Mutter hat er diesen Adel, schon als Kind und Knabe, gewonnen. בנות, „Töchter!" — oder: Frauen! wie Leas Wort: אשרוני בנות: „auch sie, die der Quell Josefs gewesen, auch sie war über die Mauer geschritten", oder: „auch sie schritt über die Mauer", d. h. auch sie war kein gewöhnliches Weib.

שור, Mauer, von שור: schauen, und zwar dasjenige schauen, was andere nicht schauen: geistiges in die Ferne schauen, daher auch שיר, das schauende Wort, der begeisterte Gesang, insbesondere das Schauen der unsichtbaren Waltung Gottes in den konkreten Erscheinungen. Daher שור: Mauer, die das sieht, was durch sie den Blicken anderer entzogen ist, die den häuslichen Kreis einschließt und abschließt. Daß dies kein spitzfindiges Spiel ist, beweist der andere Name für Mauer: חומה; חמא ist chald. sehen.

Das Walten der Frauen ist den Blicken entzogen, überschreitet gewöhnlich nicht die Grenzen des heimischen Kreises, — כל כבודה בת מלך פנימה, אשתך וגו' בירכתי ביתך — eine ungewöhnliche Frau zieht, ohne daß sie es will, die Blicke der Welt auf sich, oder strebt mit ihrem Geist über den beschränkten Kreis der gewöhnlichen Häuslichkeit hinüber.

V. 23 u. 24. וימררוהו, wie וימררו את חייהם (2. B. M. 1, 14). רבו eine grammatisch schwierige Form. Eine Ableitung von רבה in der Bedeutung von Bogen-

24. וַתֵּשֶׁב בְּאֵיתָן קַשְׁתּוֹ וַיָּפֻזוּ זְרֹעֵי יָדָיו מִידֵי אֲבִיר יַעֲקֹב מִשָּׁם רֹעֶה אֶבֶן יִשְׂרָאֵל׃

24. da blieb doch in unerschütterlicher Ruhe sein Bogen, selbst als schon gülden geschmückt waren die Arme seiner Hände: von den Händen der Schwungkraft Jaakobs, die von dort ab weidet den Stein Jisraels.

---

schützen ist der Form nach nicht zulässig, und ja auch die Bedeutung Schütze in רבה קשת keineswegs begründet, da קשת selbst Schütze heißt, und רבה קשת vielmehr ein Heranbilden von Schützen bedeuten dürfte. Von רבב, vermehren, wäre es eine Imperativform, die hier ganz ungehörig wäre, und paßt auch der Begriff Vermehren nicht in den Zusammenhang. Nach Raschi wäre es als Pualform von רוב, streiten, aufzufassen, wie רומו von רום, und hieße es dann, da רוב, streiten, intransitiv ist: sie haben sich in den Hader hineingelebt. Es war ihnen von außen keine gerechte Veranlassung gegeben, sie haben sich vielmehr selbst durch irrige Voraussetzungen über Josefs Absichten und Pläne in eine solche Feindseligkeit gegen ihn hineingebracht. שטם, verwandt mit סתם, zustopfen, sperren, daher שטם: einen heimlichen Groll, einen tiefversteckten Haß hegen, wie נטר: bewahren und Groll nachtragen. Es ist jedoch von נטר — und daher auch von שטם — nicht das erlittene Unrecht das Objekt, sondern die beleidigende Person, לא תטור את בני עמיך. Ist ja auch מטרה, von נטר, das Ziel, das Augenmerk, der ferne Zielpunkt, nach dem man seine Pfeile schießt. לא תטור את heißt daher, du sollst nicht im Stillen auf deinen Nächsten zielen, ihn nicht still im Herzen mit herumtragen, um ihn gelegentlich mit dem Pfeil der Rache zu treffen. שטם ist der noch verstecktere Haß. בעלי חצים wird gewöhnlich für Umschreibung von Schützen genommen, und werden die Brüder also genannt, weil sie ihn mit den Pfeilen ihres Verrates getroffen hatten. Wir möchten es anders verstehen. Zu diesen Pfeilen bekommen wir sofort einen Bogen: ותשב באיתן קשתו — und der befindet sich in Josefs Hand. Wir finden auch sonst nirgends בעל also mit einer Waffe verbunden, etwa בעל חרב u. s. w., daß es den mit der Waffe Gerüsteten bedeuten würde. Vielmehr wären בעלי חצים diejenigen, die die Pfeile haben, zu welchen der Bogen sich in der Hand Josefs befindet. Josef hat den Bogen, und aus ihren Händen selbst hätte er die Pfeile erhalten, die er, wenn er es gewollt, auf sie losgedrückt hätte. —

Allein: ותשב באיתן קשתו. איתן: dasjenige, was sich aus alter Zeit als kräftig bewährt hat, worauf die Gegenwart ruht. Verwandt ist אתן, Säulenfuß, der Träger, worauf etwas ruht. Daher auch אתון, die Eselin, das Tier, das vorzüglich zum Reiten gebraucht wurde, Tragetier, Reittier, während חמור, von חומר, die Last, mehr als Lasttier diente. Also: da blieb doch in seiner alten festen Ruhe, unerschütterlich, sein Bogen, er nahm nicht den Bogen von der Schulter, sie mit den von ihnen selbst gereichten Pfeilen zu verderben, selbst nicht in der Zeit, wo schon

ויפזו זרועי ידיו. פזז: einerseits מפזז ומכרכר (Sam. II. 6, 16) eine außerordentliche Kraftäußerung, andererseits: כלי פז, עטרת פז, sehr wertvolles Gold; die Verwandtschaft dieser Bedeutungen ist dunkel.

זרוע יד: der Arm der Hand (זרה, זרע, streuen, werfen), das Organ, durch welches die Hand kräftig in Bewegung gesetzt wird, in welchem eigentlich die Stärke der Hand beruht; also: selbst nicht, als schon die Arme seiner Hände die höchste Kraft zu äußern im Stande, oder: schon fürstlich geschmückt waren, durch die allmächtige Gottesfügung ꝛc. Also:

25. מֵאֵ֣ל אָבִ֗יךָ וְיַעְזְרֶךָּ֔ וְאֵ֖ת שַׁדַּ֑י וִיבָרְכֶ֙ךָּ֙ בִּרְכֹ֣ת שָׁמַ֔יִם מֵעָ֖ל בִּרְכֹ֣ת תְּה֑וֹם רֹבֶ֥צֶת תָּחַ֖ת בִּרְכֹ֥ת שָׁדַ֖יִם וָרָֽחַם׃

25. Es war dies von dem Gotte deines Vaters, der dir ferner beistehen wird; du bliebst bei dem Allgenügenden, der dich weiter segnen wird, mit Segnungen des Himmels von oben, mit Segnungen der Flut, die tief unten ruht; mit Segnungen der Brüste und des Mutterschoßes.

26. בִּרְכֹ֤ת אָבִ֙יךָ֙ גָּבְר֣וּ עַל־בִּרְכֹ֔ת הוֹרַ֖י עַד־תַּאֲוַ֣ת גִּבְעֹ֣ת עוֹלָ֑ם תִּהְיֶ֙ינָה֙ לְרֹ֣אשׁ יוֹסֵ֔ף וּלְקָדְקֹ֖ד נְזִ֥יר אֶחָֽיו׃ פ

26. Es sind dies die Segnungen deines Vaters, die selbst nur auf Grund der Segnungen meiner Erzeuger zu der Höhe gelangt, bis zu dem Ziele hinan, wohin die Hügel der Zeiten streben; sie werden Josefs Haupt zu Teil, zu Teil dem Scheitel des Enthaltsamsten unter seinen Brüdern.

Sie hatten ihm das Bitterste bereitet, hatten sich gewaltsam in Feindseligkeit hineingelebt, hatten sich ihn versteckt zum Ziele ihres Verderben brütenden Hasses gesetzt, die Eigner der Pfeile, die ihm für seinen Bogen da lagen — sie hatten ihn selbst, um ihn zu verderben, nach Mizrajim verkauft, und dies von ihnen selbst bereitete Verhältnis hatte ihn zum Herrn ihres Geschickes gemacht und sie völlig in seine Hand gegeben. — Er aber nahm nicht den Bogen von der Schulter, die Brüder mit ihren eigenen Pfeilen zu verderben, selbst nicht, als er bereits durch Gottes Hand zu so fürstlicher Macht gelangt war — das ist sein Adel, der Gesinnungsadel, durch Geburt und mütterlichen Einfluß ihm eigen, der ihn zum פרת עלי עין gemacht, ihn von Geburt an so hoch über alle und alles hinaushob.

Die göttliche Allmacht, die Josefs Geschick so wundervoll gestaltet, nennt Jakob אביר יעקב וגו׳. Er erkennt in Josefs Geschick die Wiederholung seines eigenen. Wie Jakob aus väterlichem Hause arm hinauswanderte und durch אביר יעקב zu dem reich gesegneten Familienleben gelangte, ganz so, und in noch erhöhtem Maße ergings Josef. „Dieselbe Schwungkraft, die mich aus der Armut auf der Haide zum gesegneten Familienvater gemacht, hat dich aus der Sklaverei, in die dich die eigenen Brüder verkauft, zur fürstlichen Macht erhoben", es ist dies derselbe Gott, „der von damals — von Bethel an — weidet, d. i. überwacht und weiterführt, den Stein, den Jakob in jener Nacht aufgestellt". Von damals an waltet er und segnet das Unscheinbare, segnet nicht das Große, sondern das Kleine, zeigt seine Größe nicht an dem Verfolger, sondern an dem Verfolgten. —

V. 25. Nicht ברכת רחם ושדים, wie man der natürlichen Zeitfolge nach hätte erwarten sollen, sondern ברכת שדים ורחם: dir wird nie ein Kind geboren werden, dem nicht bereits bei der Geburt die Mutter mit der Kraft gesegnet ist, es zu nähren.

V. 26. ברכת אביך גברו וגו׳. Die gewöhnliche Auffassung: die Segnungen deines Vaters übertreffen die Segnungen meiner Eltern, ist sprachlich nicht begründet, und dem Sinne nach, als ein ungeheures Selbstgefühl ausdrückend, widerstrebend. — גבר על braucht durchaus nicht: etwas an Kraft übertreffen zu heißen, z. B. גבר עלינו

ששי. 27. בִּנְיָמִן זְאֵב יִטְרָף בַּבֹּקֶר יֹאכַל עַד וְלָעֶרֶב יְחַלֵּק שָׁלָל׃

27. Binjamin wird den Wolf zerreißen, am Morgen schon zehrt er ein Stück, aber am Abend wird er ihn als Beute verteilen.

חסדו (Ps. 117, 2), wo על den Boden, den Ort bezeichnet, auf welchem die Liebe sich hoch empor hebt, wo sie sich stark zeigt. Ebenso: ויגברו המים על הארץ (1. B. M. 7, 24). Die Wasser stiegen auf der Erde, nicht: über die Erde. Ebenso hier: die Segnungen, die dein Vater jetzt zu erteilen hat, sind auch nur auf den Segnungen gewachsen, die meine Erzeuger mir erteilt haben. Diese sind der Grund und Boden, auf welchem sich nun meine Segnungen emporheben können. Lasset den Segen, den Eltern bei ihrem Scheiden über Kinder aussprechen, euch nicht gleichgültig sein; daß ich euch jetzt im hohen Greisenalter segnen kann, dies זכות wurzelt in der Reinheit der Eltern, in dem Augenblick, wo der Greis ihnen einst sein Dasein verdankte: nicht אבתי, sondern הורי. —

גבעות עולם: nicht konkrete Hügel, sondern wie in Habakuk (3, 6): שחו גבעות עולם, „wenn niedersinken die Hügel der Zeiten" das Niedersinken derjenigen Größen bedeutet, die sich in der Zeit als Träger der Verhältnisse emporheben. תאות גבעות עולם ist somit das letzte Ziel, wohin alle Größen der Zeiten streben. Und in der That hatte ja Jakob in den ihn umstehenden Kindern nicht blos die Anfänge der Entwickelung seines Volkes, sondern eben damit die Anfänge der allerletzten Vollendung der Entwickelung des gesamten Menschengeschlechts um sich — ולו יקהת עמים — also: bis zu den allerletzten Zielen, wohin sich überhaupt die ganze Entwickelung der Menschheit bewegt. —

נזיר אחיו, nicht wahrscheinlich der „Gekrönte" seiner Brüder. Denn נזיר heißt sonst nie der gekrönte, sozial geadelte Mensch, sondern stets der sittlich geadelte. Denn daß נזר ein paarmal Krone heißt, ist auch nur von dem Grundbegriff נזר, absondern, abgrenzen, insofern נזר, die Krone, ein den Gekrönten symbolisch von andern abgrenzendes, absonderndes Zeichen ist, wie זר, der Reif, von זור. הִנָּזֵר: sich von allem Ungeweihten fern halten. נָזִיר: der die Selbstbeherrschung übt, sich von allem Unedlen fern zu halten, ein Charakter, den ja Josef in seiner ganzen Geschichte so glorreich bewährt hat.

Juda und Josef sind augenscheinlich die beiden Centra, auf welchen Jakobs in die Zukunft schauender Blick ruhen bleibt, und zwar bis יקהת עמים, bis תאות גבעות עולם, bis in die allerfernste Zukunft. Und in der That sehen wir auch Josef stets Juda zur Seite. בית יהודה und בית יוסף umfaßt im Munde der Propheten die ganze Nation. Und selbst für jene ferne Zukunft feiert die Überlieferung einen Sprößling aus dem Hause Josefs, dem Sprößling aus dem Hause Judas als Vorgänger und Genossen zur Seite: משיח בן יוסף und משיח בן דוד. Das Verhältnis ist nicht klar, weil nicht offenbart. Aber grundlos ist es gewiß nicht, wenn hier Jakob hervorhebt, daß die Hoffnungen und Segnungen jener fernen Zukunft wie auf Judas Haupt, so auch auf Josefs Scheitel ruhen.

V. 27. Es hätte etwas Herbes, wenn er hier den jüngsten Sohn, mit dem er scheidet, nur als einen reißenden Wolf zu schildern gewußt. Es heißt ja aber auch nicht: זאב ערב, זאב טורף, sondern: זאב יטרף, und kann daher זאב sehr wohl Objekt sein. Wenn Jakob aber hier zuletzt an einen Wolf denkt, so ist es ja der letzte Blick, den er auf seine „Herde" wirft. Er hat ja zwanzig Jahre lang den konkreten Wolf für seine konkrete Herde zu fürchten gehabt — und sieht nun jetzt seine Kinder, hat sie gesegnet, hat sie in ihrer Eigentümlichkeit für den ganzen Lauf der Zeiten erkannt und gezeichnet, und sein letzter Blick hat so eben auf dem Ende der Zeiten, auf der Überwindung der letzten Weltmacht, מלכות רביעית geruht; er sieht das Galuth und die Galuthmacht, gegen

28. כָּל־אֵלֶּה שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל שְׁנֵים עָשָׂר וְזֹאת אֲשֶׁר־דִּבֶּר לָהֶם אֲבִיהֶם וַיְבָרֶךְ אוֹתָם אִישׁ אֲשֶׁר כְּבִרְכָתוֹ בֵּרַךְ אֹתָם׃

28. Alle dieſe ſind Stämme Jisraels, zwölf, und dies iſts, was ihr Vater über ſie ausgeſprochen, da er ſie ſegnete; jeden, nach dem, was ſeinem beſondern Segen gemäß war, hat er ſie geſegnet.

29. וַיְצַו אוֹתָם וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם אֲנִי נֶאֱסָף אֶל־עַמִּי קִבְרוּ אֹתִי אֶל־אֲבֹתָי אֶל־הַמְּעָרָה אֲשֶׁר בִּשְׂדֵה עֶפְרֹן הַחִתִּי׃

29. Er befahl ihnen und ſprach zu ihnen: Ich werde hinweggehoben zu meinem Volke, begrabet mich zu meinen Vätern, zur Höhle hin, die im Felde des Chitters Efron liegt,

---

welche ſeine Kinder den Kampf zu beſtehen haben werden, und ſpricht: der Allerkleinſte, der Allerjüngſte, der wird es ſein, der den „Wolf" (das ewige Amalek) von der Jakobsherde ſcheucht; ſchon am frühen Morgen, am Anfange der Nationalgeſchichte, wird er dem Wolf ſchon „ein Tüchtiges verſetzen", am Abend der Zeiten aber wird er ihn vollſtändig vernichten. Iſt es ja Überlieferung, מסורת אגדה, daß der Erzfeind, Amalek, nicht durch Juda, ſondern durch die ſchwächſte Macht der Söhne Rahels überwunden werden wird. אם לא יסחבום צעירי הצאן (Jirm. 49, 20) „die Jüngſten der Herde" werden ſie als Beute dahinſchleifen. — עד von ערד, verwandt mit הרה, zerbrechen, ein abgeriſſenes Stück.

V. 28. Alle dieſe Stämme Jisraels; es ſind zwölf, nicht mehr, nicht weniger, nicht dreizehn, daß etwa Joſef für zwei gezählt werde, auch nicht elf, daß etwa Reuben ausfiele; und ſie ſind alle: שבטי ישראל, gehören alle zum Ganzen, ſind alle „Grundſtöcke" Jisraels, zwölf Pfeiler, die Gott in den Schoß der Zeiten eingegraben hat, auf welchen ſich das Gebäude der Nation entwickeln ſoll. Und dieſes — iſt nicht der Segen, den Jakob ſeinen Söhnen erteilt hat, denn es iſt ja zum Teil nur Charakterſchilderung — ſondern dies iſt, was ihr Vater über ſie ausgeſprochen hatte, d. i. wie er jeden in ſeiner Eigentümlichkeit gezeichnet hatte, als er ſie ſegnete. Jeden aber, „nach dem ſeiner Eigentümlichkeit entſprechenden Segen", hat er darauf ſie geſegnet. Nachdem er eines jeden Eigentümlichkeit ausgeſprochen hatte, ſegnete er einen jeden demgemäß, ſegnete einen jeden, daß jeder in ſeiner Eigentümlichkeit, mit derſelben und durch ſie, zum Segen gelange. Selbſt die hier ſchon bei ihrer Zeichnung Geſegneten, und dieſe vielleicht am allermeiſten, bedurften noch des beſonderen Segens, damit die ihnen gewordene, äußerlich geſegnete Stellung, ihnen auch wirklich zum Segen gereiche. Denn wider ſeinen Willen und ohne ſein Zuthun kann Gott keinen Menſchen glücklich machen; und ſo auch umgekehrt, umwandelt der wahrhafte Jude ſich ſelbſt die thränenreichſte Lage zu einem Quell des reichſten Segens, עוברי בעמק הבכא מעין ישיתוהו. — „Nicht", lautet ein Wort der Weiſen, „weil er Löwenmacht dem Juda, Wolfskühnheit dem Benjamin, Rehes Raſchheit dem Naftali ꝛc. erteilt, dürfteſt du meinen, er habe ſie nun nicht alle gleich in den Segnungen umfaßt, darum heißt es: jeden nach ſeinem Segen hat er — nicht ihn, אותו, — ſondern אותם, ſie alle geſegnet" — der Geſamtſegen kam jedem einzelnen zu Teil und jeder ſpezielle Segen der Geſamtheit zu Gute. —

V. 29. אני נאסף וגו׳, die Weiſen erläutern: אם זכיתם ונטפלתם בי ואם לאו אני נאסף אל עמי, ob ihr mich begrabet oder nicht und wo ihr mich auch begrabet, mich, mein eigentliches Ich, berührt dies nicht, אני ich werde hinweggehoben zu den Kreiſen

30. בַּמְּעָרָה אֲשֶׁר בִּשְׂדֵה הַמַּכְפֵּלָה
אֲשֶׁר־עַל־פְּנֵי מַמְרֵא בְּאֶרֶץ כְּנָעַן
אֲשֶׁר קָנָה אַבְרָהָם אֶת־הַשָּׂדֶה מֵאֵת
עֶפְרֹן הַחִתִּי לַאֲחֻזַּת־קָבֶר׃

30. in der Höhle, welche im Felde der Machpela ist, das vor Mamre im Lande Kenaan liegt, welches Feld Abraham vom Chitter Efron zum Grabbesitz gekauft hat.

31. שָׁמָּה קָבְרוּ אֶת־אַבְרָהָם וְאֶת
שָׂרָה אִשְׁתּוֹ שָׁמָּה קָבְרוּ אֶת־יִצְחָק
וְאֶת־רִבְקָה אִשְׁתּוֹ וְשָׁמָּה קָבַרְתִּי
אֶת־לֵאָה׃

31. Dorthin haben sie Abraham und seine Frau Sara begraben, dorthin haben sie Jizchak und seine Frau Ribka begraben, und dorthin habe ich Lea begraben.

32. מִקְנֵה הַשָּׂדֶה וְהַמְּעָרָה אֲשֶׁר־
בּוֹ מֵאֵת בְּנֵי־חֵת׃

32. Der Kauf des Feldes und der Höhle, die darin ist, geschah von den Söhnen Cheths.

33. וַיְכַל יַעֲקֹב לְצַוֹּת אֶת־בָּנָיו
וַיֶּאֱסֹף רַגְלָיו אֶל־הַמִּטָּה וַיִּגְוַע
וַיֵּאָסֶף אֶל־עַמָּיו׃

33. Als Jakob die Befehle an seine Söhne geendigt hatte, zog er seine Füße in das Bette, verschied und wurde zu seinen Völkern hingenommen.

נ 1. וַיִּפֹּל יוֹסֵף עַל־פְּנֵי אָבִיו וַיֵּבְךְּ
עָלָיו וַיִּשַּׁק־לוֹ׃

Kap. 50. V. 1. Da warf sich Josef auf das Angesicht seines Vaters und weinte über ihm und küßte ihn.

2. וַיְצַו יוֹסֵף אֶת־עֲבָדָיו אֶת־
הָרֹפְאִים לַחֲנֹט אֶת־אָבִיו וַיַּחַנְטוּ
הָרֹפְאִים אֶת־יִשְׂרָאֵל׃

2. Josef befahl seinen Dienern, den Ärzten, seinen Vater einzubalsamieren, und die Ärzte balsamierten Jisrael ein.

---

der Meinigen, mein eigentliches Ich ist dann ja längst hinaufgehoben zu jener Höhe, wohin keine menschliche Hilfe die scheidende Seele zu geleiten hat. Aber ihr, euch wird es Bedürfnis und Verdienst sein, euch auch meiner zurückgelassenen Hülle anzunehmen; traget sie dann zu dem Lande und dem Orte hin, wo die Väter ruhen und leget sie zu ihnen.

V. 30. Die Gegend, wo Abraham so lange gelebt und gewirkt und dann auch für sein Weib die Grabstätte erworben.

V. 31 u. 32. Ganz genau wiederholt Jakob seinen Söhnen die Örtlichkeit und den Rechtstitel. Es waren ja seitdem bereits 200 Jahre verstrichen. Wir sehen, wie bereits in jener „altersgrauen" Zeit die Verhältnisse geordnet waren und ein ganz gesicherter Rechtszustand vorhanden war.

Kap. 50. V. 1. Eigentlich: er fiel; es drückt die heftige Gemütsbewegung aus, wo man mehr willenlos fällt. Er fiel auf das Angesicht seines Vaters und weinte sich satt, und als er sich satt geweint hatte, gab er ihm den Kuß des Abschiedes.

V. 2. חנט, es ist dunkel, weshalb חנט einbalsamieren heißt. Man könnte glauben, es sei mit ענד, einwickeln, verwandt, weil Mumien ganz mit Binden umwunden sind. Es ist jedoch wahrscheinlich dies Umwinden nicht das Wesen der Prozedur. חנט bezeichnet sonst ein gewisses Entwickelungsstadium der Fruchtbäume: חנטה פגיה (Hohel. 2, 13).

3. וַיִּמְלְאוּ־לוֹ אַרְבָּעִים יוֹם כִּי כֵן יִמְלְאוּ יְמֵי הַחֲנֻטִים וַיִּבְכּוּ אֹתוֹ מִצְרַיִם שִׁבְעִים יוֹם׃

3. Es wurden ihm vierzig Tage voll, denn also war die volle Zeit der Einzubalsamierenden. Die Egypter beweinten ihn siebzig Tage.

Im Talmud bedeutet חניטה jenen Moment, wo die Früchte bereits das Stadium erreicht haben, in welchem sie insofern מעשר-pflichtig werden, daß אכילה קבע von ihnen אסור ist. חניטה ist identisch mit עונת המעשרות. Es wird dieser Moment im Jeruschalmi dahin erläutert, wenn die Frucht so reif ist, daß sie oder ihr Kern, eingesäet, wachsen würde, wo sich also bereits die wesentlichsten Stoffe in wesentlichster Beschaffenheit in ihr gesammelt, sie also bereits mit den aromatischen Stoffen, die der Frucht den Wohlgeschmack verleihen, durchdrungen ist. Nun ist ja Einbalsamieren nichts als ein Ausfüllen und Durchdringen des von seinen Weichteilen entleerten Körpers mit aromatischen Stoffen, und dürften vielleicht in dieser Weise die Bedeutungen zusammenhängen.

Einen eigentümlichen Gegensatz bildet die in dem Einbalsamieren sich aussprechende Anschauung zu der jüdischen. Solche Gegensätze, wo sie sich finden, sind vor allem derjenigen Richtung gegenüber zu betonen, die, die Göttlichkeit der Thora leugnend, das ganze „Mosestum" aus dem in der Schule egyptischer Priesterweisheit gereiften „Genius des Moses" erwachsen lassen möchten. Welch ein diametraler Gegensatz tritt hier zu Tage! Dem Egypter wurde der Körper einbalsamiert, damit er in seiner Individualität bliebe. Die Seele aber blieb nicht in ihrer persönlichen Individualität, sondern wanderte von Leib zu Leib — selbst Tierleiber hindurch — in mannigfachster Metamorphose. Dem Juden bleibt die Seele, der Körper wandert; er hat, sobald die Seele in den Kreis der Ihrigen heimgegangen, mit dem Individuum nichts mehr zu thun. Vielmehr ist es מצוה, ihn sofort in möglichst nahe Berührung mit der auflösenden Erde zu bringen. Er wird wieder Erde und mag dann alle möglichen Wandelungen irdischer Körper durchmachen. Der Egypter glaubt an Seelenwanderung und sucht den Körper vor möglicher Wandelung zu schützen. Der Jude glaubt an eine ewige persönliche Existenz der Seele und giebt den Körper der irdischen Wandelung hin. Möglich hat darum gerade Jakob in Mizrajim es so bedeutsam hervorgehoben: אני נאסף אל עמי קברו אותי וגו׳, wie oben bemerkt. Vielleicht hat eben der Mangel des Glaubens an eine bleibende Individualität der Seele in Egypten sowohl das Einbalsamieren der Leichen, als auch die kolossalen Bauten der für Totenwohnungen bestimmten Pyramiden erzeugt. Da man die Seelen wandelnd glaubte, wollte man wenigstens die Leiber festhalten. Jüdisch war also das Einbalsamieren nicht, und Josef mag selbst hier nur der egyptischen Sitte Rechnung getragen haben, die eine Unterlassung als Mangel an Pietät ausgelegt haben würde. Vielleicht hatte Jakob auch deshalb Josef schwören lassen, ihn nicht in Egypten zu begraben, damit man nicht, wie die Weisen bemerken, eine ע״ז aus seinem Leibe mache; denn im Grunde war ja das egyptische Aufbewahren der Mumien nichts anderes. Die Ärzte balsamierten „Jisrael": „standesgemäß!" Einem ächtjüdischen Begräbnis kann man gottlob nicht ansehen, ob ein Reicher oder Armer zur Erde bestattet wird, wohl aber, ob er נפטר בשם טוב, oder schon מה קרוי בחייו gewesen.

V. 3. Im jüdischen Kreise beginnt die Trauer erst nach סתימה הגולל, nachdem die vorliegende Gottespflicht an der Leiche vollzogen ist. Allein da, wo das Begräbnis eigentlich gar nichts zu bedeuten hat, da für einbalsamirte Leichen es völlig gleichgilt, ob sie über der Erde oder in der Erde verharren, mochte auch schon die Trauer vor dem Begräbnis beginnen. Bemerken aber dürfen wir, daß Jakob von dem egyptischen Volke beweint wurde.

4. וַיַּעַבְרוּ יְמֵי בְכִיתוֹ וַיְדַבֵּר יוֹסֵף אֶל־בֵּית פַּרְעֹה לֵאמֹר אִם־נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֵיכֶם דַּבְּרוּ־נָא בְּאָזְנֵי פַּרְעֹה לֵאמֹר׃

4. Die Tage seines Beweinens waren vorüber, da sprach Josef zu dem Hause Pharaos also: Wenn ich denn Gunst in euren Augen gefunden habe, so sprechet doch zu Pharaos Ohren also:

5. אָבִי הִשְׁבִּיעַנִי לֵאמֹר הִנֵּה אָנֹכִי מֵת בְּקִבְרִי אֲשֶׁר כָּרִיתִי לִי בְּאֶרֶץ כְּנַעַן שָׁמָּה תִּקְבְּרֵנִי וְעַתָּה אֶעֱלֶה־נָּא וְאֶקְבְּרָה אֶת־אָבִי וְאָשׁוּבָה׃

5. Mein Vater hat mich also beschworen: siehe, ich sterbe, in mein Grab, das ich mir im Lande Kenaan bereitet, dorthin begrabe mich. Und nun möge ich doch hinaufziehen, meinen Vater begraben und wiederkehren.

6. וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה עֲלֵה וּקְבֹר אֶת־אָבִיךָ כַּאֲשֶׁר הִשְׁבִּיעֶךָ׃

6. Pharao sagte darauf: Ziehe hinauf und begrabe deinen Vater, wie er dich hat schwören lassen.

7. וַיַּעַל יוֹסֵף לִקְבֹּר אֶת־אָבִיו וַיַּעֲלוּ אִתּוֹ כָּל־עַבְדֵי פַרְעֹה זִקְנֵי בֵיתוֹ וְכֹל זִקְנֵי אֶרֶץ־מִצְרָיִם׃

7. Josef zog nun hinauf, seinen Vater zu begraben, mit ihm zogen alle Diener Pharaos hinauf, die Ältesten seines Hauses und alle Ältesten des Landes Mizraim,

8. וְכֹל בֵּית יוֹסֵף וְאֶחָיו וּבֵית אָבִיו רַק טַפָּם וְצֹאנָם וּבְקָרָם עָזְבוּ בְּאֶרֶץ גֹּשֶׁן׃

8. das ganze Haus Josefs, seine Brüder und das Haus seines Vaters; nur ihre Kinder, ihre Schafe und ihre Rinder ließen sie im Lande Goschen.

V. 4 f. Es ist eigentümlich, daß Josef bei seiner mächtigen Stellung, die ihn dem Pharao so nahe sein ließ, in so indirekter Weise die Bewilligung seines Gesuches anstrebte. Es scheint, Josef müsse der Bewilligung seines Gesuches nicht so sicher gewesen sein, und habe deshalb diese indirekte Weise vorgezogen. Ein durch einen dritten gegebener und erhaltener Abschlag läßt sich beiderseits leichter ignorieren. Es mochte dies mit der vorhandenen Antipathie gegen Ausländer zusammenhängen, der es wohl sehr unliebsam gewesen sein mag, einen Ausländer an der Spitze des Staates zu wissen, und noch dazu aus Kanaan! Josefs Herkunft mußte durch dieses Begräbnis des Vaters in Kanaan wieder sehr frisch ins Bewußtsein treten.

„וידבר — „אם נא מצאתי", eine Zusammenstellung, die den vollendeten Staatsmann in dem Verkehr mit Pharaos Hofleuten bezeichnet. וידבר drückt die Entschiedenheit des Tones, אם נא וגו׳ die Höflichkeit der Form aus. Die Form der Rede, in der ein hoher Staatsmann spricht, ist außerordentlich höflich, in dem Tone liegt das ganze Bewußtsein seiner Stellung. Ähnlich bei Abraham in seiner Bitte an die Söhne Chets. Gemessen im Tone, höflich in der Form. Er wußte, daß sie es ihm nicht abschlagen würden, im Gegenteil, sehr erfreut sein dürften, einem so mächtigen Staatsmann einen Gefallen thun zu können.

V. 7. זקני בית פרעה sind die höchsten Chargen am Hofe. זקני ארץ מצרים, die höchsten Chargen in der Regierung.

9. וַיַּעַל עִמּוֹ גַּם־רֶכֶב גַּם־פָּרָשִׁים וַיְהִי הַמַּחֲנֶה כָּבֵד מְאֹד׃

9. Auch Wagen und Reiter zogen mit ihm hinauf; es war das Lager sehr bedeutend.

10. וַיָּבֹאוּ עַד־גֹּרֶן הָאָטָד אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן וַיִּסְפְּדוּ־שָׁם מִסְפֵּד גָּדוֹל וְכָבֵד מְאֹד וַיַּעַשׂ לְאָבִיו אֵבֶל שִׁבְעַת יָמִים׃

10. Sie kamen zur Dorntenne diesseits des Jardens und hielten dort eine sehr große und bedeutende Totenklage; er veranstaltete seinem Vater eine siebentägige Trauer.

11. וַיַּרְא יוֹשֵׁב הָאָרֶץ הַכְּנַעֲנִי אֶת־הָאֵבֶל בְּגֹרֶן הָאָטָד וַיֹּאמְרוּ אֵבֶל־כָּבֵד זֶה לְמִצְרָיִם עַל־כֵּן קָרָא שְׁמָהּ אָבֵל מִצְרַיִם אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן׃

11. Der kenaanitische Bewohner des Landes sah die Trauer in der Dorntenne und sie sprachen: Das ist eine bedeutende Trauer für Mizrajim! Darum nannte er sie: Mizrajim in Trauer; sie ist jenseits des Jardens.

12. וַיַּעֲשׂוּ בָנָיו לוֹ כֵּן כַּאֲשֶׁר צִוָּם׃

12. Sodann erfüllten an ihm seine Söhne also, wie er ihnen befohlen.

13. וַיִּשְׂאוּ אֹתוֹ בָנָיו אַרְצָה כְּנַעַן וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ בִּמְעָרַת שְׂדֵה הַמַּכְפֵּלָה אֲשֶׁר קָנָה אַבְרָהָם אֶת־הַשָּׂדֶה לַאֲחֻזַּת־קֶבֶר מֵאֵת עֶפְרֹן הַחִתִּי עַל־פְּנֵי מַמְרֵא׃

13. Es trugen ihn seine Söhne ins Land Kenaan und begruben ihn in der Höhle des Feldes der Machpela, welches Feld Abraham zum Grabbesitz von dem Chitter Efron vor Mamre gekauft hatte.

14. וַיָּשָׁב יוֹסֵף מִצְרַיְמָה הוּא

14. Josef und seine Brüder und alle, die mit ihm hinaufgezogen waren,

---

V. 10. מספד. ספד dürfte verwandt sein mit זבד: ein zugemessenes Teil, צבט bei Ruth: ebenfalls zumessen, zuteilen, ebenso שפד, שפט, שפח, שבט, שוח, Grundbedeutung: jemandem etwas ihm Gebührendes zuteilen, oder etwas in die gebührende Stelle setzen. Demgemäß ספד: jemandem nun, nachdem er von uns geschieden, diejenige Stellung in unserer Erinnerung geben, die ihm gebührt. Vor dem הספד kann niemand von einem Menschen sagen, welche Stellung er in der Erinnerung werde einzunehmen haben, er kann sich noch in allerletzter Zeit zum Guten oder Bösen ändern; nur im הספד kann er die bleibende Einreihung in das Register der Menschen bekommen.

V. 11. Also ein Grenzort des kanaanitischen Landes verewigte mit seinem Namen die Anerkennung, die ein jüdischer Stammvater in der Fremde gefunden hatte.

V. 12. So weit gingen die Egypter mit, sie gingen nicht mit hinüber in das Land Kanaan. Daher, und auch wohl um das Land der Philister zu umgehen, der Umweg bis zum Jordan. Von dort nahmen die Kinder allein die Leiche und bestatteten sie nach des Vaters Anordnung. Die ganze Begleitung wartete jenseits des Jordans, an der Grenze, bis nach vollendetem Begräbnis und begleitete dann Josef und die Brüder wieder nach Hause.

וְאֶחָיו וְכָל־הָעֹלִים אִתּוֹ לִקְבֹּר אֶת־
אָבִיו אַחֲרֵי קָבְרוֹ אֶת־אָבִיו׃

15. וַיִּרְאוּ אֲחֵי־יוֹסֵף כִּי־מֵת אֲבִיהֶם
וַיֹּאמְרוּ לוּ יִשְׂטְמֵנוּ יוֹסֵף וְהָשֵׁב
יָשִׁיב לָנוּ אֵת כָּל־הָרָעָה אֲשֶׁר
גָּמַלְנוּ אֹתוֹ׃

16. וַיְצַוּוּ אֶל־יוֹסֵף לֵאמֹר אָבִיךָ
צִוָּה לִפְנֵי מוֹתוֹ לֵאמֹר׃

17. כֹּה־תֹאמְרוּ לְיוֹסֵף אָנָּא שָׂא
נָא פֶּשַׁע אַחֶיךָ וְחַטָּאתָם כִּי־רָעָה
גְמָלוּךָ וְעַתָּה שָׂא נָא לְפֶשַׁע עַבְדֵי
אֱלֹהֵי אָבִיךָ וַיֵּבְךְּ יוֹסֵף בְּדַבְּרָם
אֵלָיו׃

seinen Vater zu begraben, kehrten nach Mizrajim zurück, nachdem er seinen Vater begraben hatte.

15. Die Brüder Josefs sahen, daß ihr Vater gestorben war und sagten: Wenn Josef doch einen stillen Groll gegen uns in sich bergen sollte! Er könnte jetzt uns all das Böse zurückgeben, das wir an ihm vollbracht.

16. Sie gaben daher den Auftrag, Josef zu sagen: Dein Vater hat vor seinem Tode also beauftragt:

17. Also saget Josef: O doch, verzeihe doch das Verbrechen deiner Brüder und ihr Vergehen, daß sie Böses an dir vollbracht haben. Und nun, gewähre doch Verzeihung dem Verbrechen der Diener des Gottes deines Vaters! Josef weinte, als man also zu ihm sprach.

V. 15. So lange Kinder um einen Vater, eine Mutter, leben, so lange finden sie in den Eltern den Halt der Einigung. Selbst unter den besten Kindern können kleine Differenzen sein; so lange aber die Eltern leben, schwindet aus Liebe und Anhänglichkeit zu den Eltern jeder Mißton. Nach dem Tode lockert sich das Band, sie treffen sich nicht mehr so oft, werden sich fremder, wenn Vater und Mutter nicht mehr den Mittelpunkt bilden. Nun gar hier ist es etwas ganz Natürliches. Die Brüder „sahen", merkten, daß der Vater nicht mehr da sei. Es braucht ja nur einer dem andern ein Unrecht gethan zu haben, so muß dieser andere ganz außerordentlich freundlich sein, wenn der Schuldbewußte nicht glauben soll, er sei ihm unfreundlich. — לו, von לוה: ein Heischesatz, angenommen, daß — wenn es nun doch so wäre, daß —.

V. 17. Eine große Feinheit zeigt sich in dem, was sie in des Vaters, und was sie in ihrem eigenen Namen sagen lassen. Der Vater spricht von פשע und חטאה in ihrem Benehmen. פשע, verwandt mit פצע, das Vergreifen an einer Person, פשע besonders: sich an einem anvertrauten Gute vergreifen, schnöder Mißbrauch eines mehr oder minder innigen Verhältnisses. Den Vater lassen sie aber auch, entschuldigend, von einer Übereilung, חטאה, sprechen, welches die Annahme voraussetzt, Josef könne vielleicht auch etwas Schuld mit getragen haben. Sie, in ihrem Namen, sprechen nur von פשע, „wir wissen nichts von einer Entschuldigung". Ferner sagen sie: שא נא לפשע, den Vater aber lassen sie gesagt haben: שא נא פשע. Jakob spricht: Hebe das Verbrechen deiner Brüder fort, denke gar nicht mehr daran, lasse es nicht geschehen sein. Sie aber: Hebe das dem Verbrechen Anwohnende fort, seine Folgen, seinen Einfluß ꝛc. — לפשע, — wir bleiben schuldig, wir vergessen nichts davon, lasse es aber bei dir keine Folgen haben. (So heißt es nicht ואהבת את רעך כמוך, sondern לרעך. Jenes ist wohl bei der Verschiedenartigkeit der Menschenpersönlichkeiten kaum zu fordern. Die Persönlichkeiten der Mitmenschen kann wohl keiner in gleichem Maße lieben. Es können ja

18. וַיֵּלְכוּ גַם־אֶחָיו וַיִּפְּלוּ לְפָנָיו
וַיֹּאמְרוּ הִנֶּנּוּ לְךָ לַעֲבָדִים:
19. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם יוֹסֵף אַל־תִּירָאוּ
כִּי הֲתַחַת אֱלֹהִים אָנִי:
20. וְאַתֶּם חֲשַׁבְתֶּם עָלַי רָעָה
אֱלֹהִים חֲשָׁבָהּ לְטֹבָה לְמַעַן עֲשֹׂה
כַּיּוֹם הַזֶּה לְהַחֲיֹת עַם־רָב:
שביעי. 21. וְעַתָּה אַל־תִּירָאוּ אָנֹכִי
אֲכַלְכֵּל אֶתְכֶם וְאֶת־טַפְּכֶם וַיְנַחֵם
אוֹתָם וַיְדַבֵּר עַל־לִבָּם:

18. Es gingen dann auch seine Brüder und warfen sich vor ihm nieder und sagten: Hier sind wir dir zu Knechten!
19. Josef aber sagte zu ihnen: Fürchtet nichts! Denn bin ich denn an Gottes Statt?
20. Habet ihr auch Böses über mich gesonnen, Gott hat es zum Guten gewollt, um dies Gegenwärtige zu gestalten, ein zahlreiches Volk zu erhalten.
21. Und nun fürchtet nichts! Vielmehr versorgen werde ich euch und eure Kinder! Er tröstete sie und sprach ihnen ans Herz.

Persönlichkeiten geradezu ganz unausstehlich sein. Allein לרעך, dem was deinem Nächsten anwohnt, seinem Glücke, seinem Wohle, seinem Heile, wie unliebenswürdig auch die Person sein mag, sollst du freundlich wie dem eigenen zugethan sein; sollst dich über sein Glück wie über das eigene freuen, sein Glück wie das eigene fördern, über sein Unglück dich wie über das eigene betrüben). Ferner: sie nennen sich nicht אחיך, den Titel haben wir eingebüßt, haben nicht brüderlich an dir gehandelt, aber wir sind noch עברי אלקי אביך, teilen und tragen mit dir dieselbe Aufgabe und Bestimmung, sind Genossen eines und desselben Bundes.

V. 19. Gott mag die Gesinnung, die Absicht richten. Ich, als Mensch, habe ja nur an den Erfolg zu denken, und da bin ich vielmehr euch zu größtem Dank verpflichtet.

V. 21. אנכי אכלכל אתכם ist nicht wohl so zu fassen, als ob Josef seiner Brüder Hauptbesorgnis zunächst auf die materielle Unterstützung bezogen hätte. Eine solche Voraussetzung ist ja auch durch das וינחם אותם וידבר על לבם beseitigt. Vielmehr: Noch einmal, fürchtet nicht, daß mit des Vaters Tod eine Änderung in meiner Gesinnung vorgegangen sei. Vielmehr werdet ihr täglich den Beweis in Händen haben, daß ich der Alte bin und bleibe. — וינחם אותם, נחם ja Trost und Reue, beides eine völlige Sinnesänderung in der bisherigen Ansicht über etwas. Man hat bisher etwas für Recht gehalten, sich vielleicht gar damit gebrüstet, sieht nun plötzlich, daß es Unrecht sei und man sich dessen zu schämen habe: Reue. So würde auch wahrer Trost nur ein solcher sein, der den von einem schmerzlichen Leid Betroffenen zu der Überzeugung bringt, daß auch dies zum Heile gereiche, nicht wie der „babylonische Trost" spricht: „was kann man dazu thun, man muß sich in das Unabänderliche fügen" (B. K. 38 a.), sondern das Bewußtsein belebt: würde man die Verhältnisse so durch- und überschauen, wie Gott sie durchschaut und überschaut, so würde man es nicht ändern, selbst wenn man es vermöchte. So sucht auch Josef sie hier erst zu einer ganz entgegengesetzten Ansicht über die Vergangenheit zu bringen: „Gott hat euch zum Werkzeug meines und so vieler Menschen Glückes gebraucht" ꝛc. und dann: וידבר על לבם, nicht nur: אל לבם, sondern: על לבם, so, daß seine Worte und Gründe Macht über ihre Gefühle bekamen. נחמה wendet sich nicht ans Herz, sondern an den Verstand, und dann: וידבר על לבם. (Vgl. 25, 29).

22. וַיֵּשֶׁב יוֹסֵף בְּמִצְרַיִם הוּא וּבֵית אָבִיו וַיְחִי יוֹסֵף מֵאָה וְעֶשֶׂר שָׁנִים:

22. So wohnte denn Josef in Mizrajim, er und seines Vaters Haus; und Josef lebte hundertundzehn Jahre.

מפטיר. 23. וַיַּרְא יוֹסֵף לְאֶפְרַיִם בְּנֵי שִׁלֵּשִׁים גַּם בְּנֵי מָכִיר בֶּן־מְנַשֶּׁה יֻלְּדוּ עַל־בִּרְכֵּי יוֹסֵף:

23. Josef sah von Efrajim Kinder des dritten Geschlechtes, auch Kinder Machirs, des Sohnes Menasches, wurden auf Josefs Knieen geboren.

24. וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל־אֶחָיו אָנֹכִי מֵת וֵאלֹהִים פָּקֹד יִפְקֹד אֶתְכֶם וְהֶעֱלָה אֶתְכֶם מִן־הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלְיַעֲקֹב:

24. Josef sprach zu seinen Brüdern: Ich sterbe. Und Gott wird doch euch einst wieder bedenken und euch von diesem Lande zu dem Lande hinaufführen, das er Abraham, Jizchak und Jaakob zugeschworen.

V. 22. ישב, zumeist das ruhige, anstrengungslose (Gegensatz von יצב), sorglose Wohnen.

V. 23. Von Efrajim erlebte er Urenkelkinder, von Menasche Enkelkinder, Efrajim entwickelte sich rascher.

V. 24. אנכי מת, nicht mit dem Selbstgefühl der Väter: נאסף אל עמי. — פקד יפקד diese beiden kleinen Worte wurden die Lichtpunkte, die den Nachkommen Jahrhunderte hindurch die Hoffnung auf kommendes Morgenrot wach hielten. פקד, wie schon bemerkt, verwandt mit בגד, jemanden im Geiste mit der ihm entsprechenden Äußerlichkeit bekleiden. Daher: jemanden in ein Amt einsetzen, ihm einen Kreis geben in dem sich seine Persönlichkeit entfalten kann. Das Amt ist sein geistiges Gewand; daher auch umgekehrt Gewand symbolischer Ausdruck für das Amt wird und der כהן מחוסר בגדים nicht in der erforderlichen Erscheinung für die עבודה dasteht. (Gegensatz zu dem deutschen Ausdruck: ein Amt bekleiden). Von Gott in Beziehung zum Menschen gebraucht, wie פקד את שרה, heißt es ja: er bekleidete Sara mit dem ihr entsprechenden Geschicksgewande, gestaltete um Sara das ihr entsprechende Geschick. Einer kinderlosen Frau fehlt das „Gewand", es fehlt ihr das Gebiet, innerhalb dessen sie ihre Thätigkeit entfalten kann. In bezug auf ein Volk — wie hier — heißt es ebenfalls: Eingreifen in die Gänge des Geschickes, um ihm das ihm entsprechende Geschick zu gestalten, sei es zu Freud' oder Leid. Hier ward somit dem Jakobshause gesagt: Es wird eine geraume Zeit hingehen, wo Gott nicht יפקוד אתכם, euch nicht bedenken wird, und gewinnen wir hier überhaupt den Begriff des jüdischen Galuth, sowohl der früheren, als der späteren Zeit. Indem sich Gott ein machtloses יעקב-Volk erwählte, ist dessen Galuth kein besonderes Verhängnis, sondern einfache Konsequenz der natürlichen Verhältnisse. Nicht Israels Fall bedarf der besonderen השגחה (— והלכתי עמכם בקרי —); Israels Erhaltung ist ein נס. Sich selbst überlassen sinkt es, und nur wenn es sich den Adlersflügeln der göttlichen Führung hingiebt, wird es emporgehalten. Ein בית יעקב als גרים hineingesetzt in die Mitte eines עם לועז, in die Mitte eines so „fremdzüngigen", mit seiner ganzen geistigen Anschauung in so vollendetem Gegensatz zu ihm stehenden Volkes wie Mizrajim, hat das Galuth in seiner herbsten Gestalt als natürliche Folge zu erwarten. In dem יפקד א' אתכם waren sie

25. וַיַּשְׁבַּע יוֹסֵף אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר פָּקֹד יִפְקֹד אֱלֹהִים אֶתְכֶם וְהַעֲלִתֶם אֶת־עַצְמֹתַי מִזֶּה׃

25. Josef beschwor Israels Söhne also: Wird Gott euch einst wieder bedenken, so habt ihr meine Gebeine von hier hinaufzubringen.

26. וַיָּמָת יוֹסֵף בֶּן־מֵאָה וָעֶשֶׂר שָׁנִים וַיַּחַנְטוּ אֹתוֹ וַיִּישֶׂם בָּאָרוֹן בְּמִצְרָיִם׃

26. Josef starb im Alter von hundertundzehn Jahren; man balsamierte ihn ein, und er wurde nach seinem Willen in einen Sarg in Mizrajim gelegt.

חזק.

---

daher vorbereitet auf die Leiden, die da kommen, aber auch auf die Erlösung, die ihnen werden werde.

V. 25. Er beschwor, nicht die Brüder, sondern „בני ישראל", somit auch die kommenden Geschlechter. Es liegt keine Anmaßung in dieser Verpflichtung, sie hatten ihn ja herabgebracht, es lag eine kleine Sühne darin, er durfte ihnen diese Verpflichtung auferlegen. Zugleich waren die Verpflichtung und die Gebeine, an denen sie in Erfüllung gebracht werden sollte, eine Bürgschaft für die Zuversicht, mit welcher sie der Rückkehr nach Kanaan entgegenharren sollten.

V. 26. ויישם ist eine dunkle Form. Oben bei Laban (Kap. 24, 33) ist es קרי und כתיב und glaubten wir darin Labans schwankendes Benehmen gegen Elieser gezeichnet zu sehen. Vielleicht deutet es hier auf die im Jakobshause ungewöhnliche Weise hin, die Josef aber aus den vorangehenden Gründen selbst angeordnet hatte, eine Leiche unbegraben im Sarge zu bewahren. Er ließ sich in einen Sarg im Lande Mizrajim legen, wörtlich: er legte (sich) in einen Sarg. Das בארון במצרים dürfte im Gegensatz zu Jakobs Bestattung zu fassen sein. Sein Vater ließ sich sofort nach dem Tode nach Kanaan bringen. Er beschränkte sich darauf, sich in einem Sarge für die einstige Hinaufbringung bewahren zu lassen.

ארון ist ein schöner Ausdruck für: Sarg. Es kommt nur noch bei den Gesetzestafeln und (Kön. II. 12, 10) als Zedakabüchse vor. Beides sind Behälter, in welchen nicht etwas vergraben, sondern für jemanden in Empfang genommen und bewahrt liegen soll, die Heiligungsspenden für das Heiligtum, das Gesetz für Israel. Die Wurzel ארה heißt ja abpflücken, etwas für sich oder andere hinnehmen. Demgemäß ist ארון auch als Sarg ein Behälter, in welchem die von dem Menschen zurückgelassene Hülle für den Eigner — zeitweilig — aufbewahrt bleibt.

3 1761 09703577 8